

EL ITINERARIO ANTIGUO Y MEDIEVAL DE LA NEGACIÓN NOMINALISTA DE LA METAFÍSICA

1. PROLEGÓMENOS

La negación de la metafísica comenzó a manifestarse ya desde su mismo nacimiento en la vieja Grecia de la antigüedad pagana. En aquellos días lejanos, mientras algunos filósofos inauguraban la ciencia del ente en cuanto ente, otros autores dieron rienda suelta a cogitaciones que contravenían expresamente sus principios y sus conclusiones. No se debe, pues, atribuir la paternidad de la lucha contra la metafísica al pensamiento desenvuelto durante la Edad Moderna, por más que la campaña moderna desatada contra la filosofía primera supere enormemente las dimensiones del rechazo que ha sufrido en los tiempos remotos en que vivieron y filosofaron los precursores del saber científico.

La crisis del pensamiento moderno ha derivado principalmente del vasto desconcierto en que este pensamiento se ha visto sumido al cuestionar la aptitud de la razón humana para conocer el ente en cuanto ente —el objeto formal adecuado del intelecto— y el ser que hace ser a todas las cosas que son. Se trata de una situación en la cual la metafísica ha sido secularmente agraviada por un criterio sofístico que ha instituido un pensamiento discordante con el acervo sapiencial de la filosofía primera. A causa de su contraposición a los principios en que reposa el conocimiento metafísico, tal pensamiento, ha desembocado en la negación —a veces implícita, otras explícita— de la misma inteligencia de las cosas que son y del acto por el cual las cosas que son, los entes en acto, son. En opinión de quien esto escribe, el cuestionamiento mencionado constituye una auténtica reedición de la sofística, aunque ahora revestida con el refinamiento de un aparato racionante que la sofística griega antigua no llegó a ostentar.

La neosofística involucrada en el pensamiento moderno ha impugnado la metafísica negando la existencia de su sujeto, ya porque ha descartado que haya algo sobre lo cual recaiga su consideración epistémica —el ente en cuanto ente—, ya porque no ha aceptado que este sujeto posea unidad alguna, o bien porque ha asignado a nuestra ciencia otro sujeto cuya investigación no coincide con aquel abordado a través del discurso de la filosofía primera. Antes que nada, luego, la clave del pensamiento neosofístico inquinado contra la ciencia del ente común anida en

la desinteligencia del sujeto estudiado por el filósofo primero: lo que es en tanto sea en acto o en potencia. Pero a veces los ataques contra la metafísica no han apuntado solamente a su sujeto, sino también a su objeto, es decir, a sus conclusiones, con lo cual se ha originado un entredicho epistémico formal, porque las conclusiones de cualquier ciencia, en cuanto tales, al ser verdades inferidas por la argumentación de la razón, no pueden ser confutadas por ningún pensamiento que se pretenda de naturaleza científica. Es imposible que las verdades de las conclusiones de una ciencia cualquiera puedan ser desmentidas por ningún raciocinio que se precie de contener la propiedad de la verdad, pues sería absurdo sostener que la verdad podría contrariar a la misma verdad. Si así fuese, la verdad desaparecería del horizonte de la mente del hombre empujándole a una desesperación que invitaría a repetir aquellas tristes palabras pronunciadas por el poeta, grabador y pintor inglés William Blake, un contemporáneo de Lord Byron:

«Truth can never be told so as to be understood,
and not be beliv'd»¹.

A diferencia de lo acaecido en épocas anteriores, el cuestionamiento moderno de la metafísica ha adquirido una envergadura que afecta todo el esquema teorematológico de la ciencia del ente en cuanto ente, es decir, la médula y el vértice del saber intelectual del animal racional. Con antelación a la Edad Moderna, el pensamiento antimetafísico tuvo manifestaciones esporádicas, de escasa proyección y generalmente irrelevantes comparadas con el amplio y sostenido desarrollo antiguo y medieval de la filosofía primera. En todo caso, si bien se han propalado expresiones antimetafísicas antes de los tiempos modernos, su importancia no se puede equiparar a la magnitud del pensamiento antimetafísico típico de la modernidad. De ahí que, con respecto a aquellas ocasionales circunstancias, no se suela hablar de crisis totalizantes del pensamiento, mientras lo contrario, opuestamente, sí ha de aseverarse una vez sometida a revisión el trayecto histórico de un pensamiento *sui generis* al estilo de aquél que ha cundido desde las postrimerías del siglo XIII en adelante. Sobre esto no parece que existan mayores discrepancias entre quienes se han abocado al examen de los avatares de la metafísica durante las centurias que nos separan del alba de la crisis ahora rememorada.

El pensamiento ha sufrido numerosas crisis a lo largo de la historia. Directa o indirectamente, estas crisis han estado relacionadas con la intelección metafísica. En cuanto oportunidad la razón del hombre se ha apartado de la verdad en lo que atañe al sujeto de la filosofía primera, el pensamiento ha entrado en colisión con la verdad de las cosas, toda vez que, al ordenarse el intelecto al conocimiento de la verdad como a su bien propio, la inconsumación de este conocimiento ha introducido una defraudación en la potencia aprehensiva superior del alma humana. Mas

¹ W. BLAKE, *Proverbs of Hell*, en *The Oxford Dictionary of Quotations*, 2nd ed., 6th rpt. (London, New York & Toronto: Oxford University Press, 1966), p. 77a.

no todas las crisis históricas del pensamiento han sido de igual monta. No es lo mismo que el intelecto falle en el acceso a tal o cual verdad metafísica, como de hecho ha ocurrido a lo largo de toda la historia de la filosofía primera —o, mejor todavía, de la historia de los empeños humanos en conocer al modo de esta ciencia—, y que falle de un modo sistemático y persistente hasta el punto de caer una y otra vez en deficiencias virtualmente insalvables por haber adoptado principios viciosos que no renuncian a sembrar calamidades en la vida espiritual. Sin embargo, junto a la verificación de múltiples crisis relativas a la ventura de la ciencia del ente en cuanto ente en todas y en cada una de las etapas del filosofar, también es necesario afirmar que la crisis del pensamiento en la Edad Moderna es aún más aguda por su carácter de auténtico derrumbe de la inteligencia sapiencial del ente en común y del ser que hace ser a todo cuanto es. Por ende, la crisis moderna del pensamiento —un acto naturalmente llamado a imbuir al alma del hombre de las verdades de la filosofía primera— encierra una crisis integral de dicho pensar porque sus formulaciones sofísticas han impregnado el meollo de sus noemas al grado tal de haber llegado a poner en serios aprietos la misma existencia del conocimiento verdadero, con lo cual se ha cercenado la asociación del entendimiento humano a las cosas al mismo nivel de la especulación de lo que es en la medida en que sea. No obstante, la metafísica, en sí misma, no ha sido afectada intrínsecamente por la crisis aquí mencionada. En rigor, ella no está involucrada en tal crisis; a la inversa, sí lo está el pensamiento del cual la filosofía primera ha emigrado o en el cual no se hace presente por los impedimentos que él mismo ha instalado en las almas de los hombres. Consecuentemente, lo que se entiende por crisis de la metafísica no alcanza a lesionar a la metafísica en cuanto tal; más bien es la ausencia o la erradicación de la verdad del conocimiento verdadero del ente en cuanto ente del pensamiento que la ignora, la desecha o la denigra.

El núcleo del pensamiento de la Edad Moderna, eso que se refiere a la modernidad del pensar, reside en que los principios sustentados por el grueso de los pensadores de esta edad contravienen expresamente los principios y las conclusiones de la filosofía primera. Esto no significa que en tal marco histórico no se hayan enunciado paralelamente sentencias metafísicas verdaderas, a pesar de su recostamiento en premisas falsas, porque *ex falso sequitur quodlibet*, ni tampoco significa que carezcamos de notables testimonios metafísicos aportados por filósofos egregios que en este mismo período de la historia han teorizado sobre el ente en cuanto ente apoyados en principios ajenos a aquellos sustentados por la mayor parte de sus coetáneos y, por tanto, ignorados o repudiados por éstos. Pero, después de todo, no se puede poner en duda que la filosofía primera ha sido cuestionada insistentemente en el transcurso de los tiempos modernos. Muy diversas han sido las razones que se han alegado para ello, mas casi todas tienen en común el haber buscado su exclaustamiento del ámbito científico como si se tratara de una intrusa avecinada ilegítimamente a la mente del hombre, o que, cuando menos, la hieren mostrándola con atributos y propiedades que no corresponden a su esencia de ciencia del ente en cuanto ente.

La aversión contra la metafísica es rastreable en las obras de una muchedumbre de pensadores contemporáneos. Pero, ¿qué les ha incitado a desairar frontalmente la ciencia del ente en cuanto ente? La pregunta tiene un justo asidero: si durante siglos la metafísica ha gozado del rango indiscutido de *domina scientiarum*, debe haber pesado una causa muy poderosa para que después se la haya considerado no sólo como algo descartable e incluso hasta como un pseudoconocimiento, si no como una suerte de inclinación bastarda de los desvelos humanos. No sólo se ha elaborado una crítica pertinaz de la filosofía primera que ha pretendido ampararse en principios supuestamente filosóficos; también ha cundido una tendencia incisiva a querer recluirla en el plano de la chabacanería o de lo anodino. Brevemente: conforme a estos cánones, la metafísica habría muerto. El viejo anhelo de proponerla como una ciencia de la razón científica, y, más aún, como la señora de todas las ciencias, sería una veleidad arcaica ya del todo intolerable.

2. LA PROYECCIÓN HISTÓRICA DEL NOMINALISMO

Los ataques modernos y contemporáneos contra la filosofía primera impelen a transitar por el único camino útil para obtener una explicación satisfactoria de la crisis del pensamiento moderno enfocada en función de la sofística antimetafísica que lo ha invadido, a saber: el estudio de los principios donde se asienta el crecimiento del desengaño suscitado por la ciencia del ente en cuanto ente. Pero una vez evaluada la pluralidad de razones esgrimidas por los partidarios de su liquidación como ciencia de la razón humana, se cae en cuenta que todas ellas, próxima o remotamente, han suscrito al modo de premisas algunas doctrinas estipuladas por el nominalismo de fines de la Edad Media. Es oportuno, entonces, anteponer una apostilla previa al examen de la crisis del pensamiento moderno motivada por su encono contra la metafísica.

No corresponde sindicart artificialmente una teoría nominalista particular con la intención de achacarle la responsabilidad total de la crisis del pensamiento antimetafísico moderno. La cuestión no reside en señalar una proposición nominalista determinada para blandirla como un chivo expiatorio o, lo que sonaría más descomedido todavía, como algo equivalente al misterio de la iniquidad, para explotarlo luego a favor de una interpretación subjetiva de las enfermedades padecidas por aquel pensamiento. Una dialéctica historicista de esta naturaleza no es útil para poner de relieve que la irrupción del nominalismo de la última etapa del medioevo ha servido de detonante del origen y de la evolución subsiguiente del pensamiento moderno y de la crisis que arrastra desde su misma gestación histórica. Pero si bien no se debe enrostrar al nominalismo medieval la culpa de todas y cada una de las falencias del desenvolvimiento posterior del problema —de donde no se le puede inculpar el haberse erigido como la causa completa de la crisis cuya inspección nos convoca—, tampoco se debe olvidar, empero, que, en la vida especulativa, una leve desviación en el orden de los principios puede devengar estragos enormes

título del conocimiento que no se actualiza mediante el azar, sino que responde a la presencia efectiva de la causalidad de las cosas inteligibles, de sus intenciones formales y de las operaciones cognoscitivas, o que, en su defecto, se revela víctima inevitable del error que emerge en el intelecto cuando no se adecúa a las cosas, ya porque afirma de ellas ser lo que no son, ya porque les niega ser lo que verdaderamente son.

La responsabilidad imputable al nominalismo en el desencadenamiento de la crisis del pensamiento moderno está constreñida a la temporalidad de lo transitorio. La crisis moderna de la metafísica —o, para decirlo más acertadamente, la crisis del pensamiento que ha dado las espaldas a la filosofía primera— se explica parcialmente por el embate del nominalismo del último tramo de la Edad Media contra la ciencia del ente en común, pero su explicación más profunda se obtiene a la luz de un hecho de mayores alcances todavía, esto es, por el antagonismo irremontable entre la verdad y la falsedad. La crisis del pensamiento moderno, que consiste en haber nacido huérfano de metafísica y en haber evolucionado en contravención con nuestra ciencia, es la crisis de una razón despojada del conocimiento verdadero de las cosas y de su ser o, si se prefiere, el extrañamiento de la verdad de las cosas de aquellas mentes a las cuales ella misma debería impregnar.

No está de más recordar que en la conquista de la verdad han colaborado y colaboran todos los filósofos, mas en el gremio de los filósofos se han divulgado y continúan divulgándose numerosos errores infiltrados en pensamientos que reflejan su inadecuación a las cosas. Tal lo sucedido con un pensamiento que ha abjurado de la metafísica en la misma medida en que ha adoptado principios que no concuerdan con el conocimiento verdadero de los primeros principios de las cosas y de su ser. La envergadura del daño espiritual provocado por este apartarse de la verdad de la ciencia del ente en cuanto ente es imponderable. Su gravedad no debe ser encubierta, pues la contraposición de los principios antimetafísicos y de la verdad de las cosas que nutre los raciocinios de la filosofía primera resiente toda la vida del alma humana. No es para menos: al atacarse el contenido, la organización epistémica, el método y el fin de la metafísica, ninguna faz de la vida espiritual queda exceptuada de ser assolada por el drama que sobreviene a un intelecto cuya vocación no le lleva a deambular entre meras cogitaciones, sino a ordenarse a alcanzar su perfección suprema mediante la adquisición de la belleza de la sabiduría.

El desencadenamiento de la crisis del pensamiento neosofístico es imputable sobre todo al nominalismo del crepúsculo de la Edad Media precisamente porque este movimiento ha implantado en la historia los principios que han fermentado en la conformación de un pensamiento contrincante de las verdades averiguadas de un modo definitivo por la razón metafísica. La conformación de la sofística moderna fue incubada entre las postrimerías del siglo XIII y finales del siglo XV a lo largo de un proceso histórico paralelo al Renacimiento. Es por ello que el desenlace neosofístico del pensamiento pergeñado al calor del nominalismo medieval denuncia que este movimiento ha protagonizado una de las revoluciones más radicales registradas en la historia de la humanidad.

Los gérmenes revolucionarios latentes en el nominalismo de los siglos XIV y XV han redundado en el surgimiento del pensamiento típico de la Edad Moderna, cuya nota descollante, repitámoslo, ha consistido en haberse esquematizado a través de una franca beligerancia contra los principios en que la metafísica asienta todo el portento apodíctico de sus argumentaciones. Los cinco siglos transcurridos desde la consolidación del pensamiento moderno, ya esbozado en sus lineamientos fundamentales por el nominalismo escolástico medieval, han sido testigos de la lucha enardecida con que este pensamiento ha acosado a la filosofía primera, pero igualmente han tenido oportunidad de asistir a la tenaz batalla de la metafísica para desembarazarse del nominalismo y de sus secuelas. Sin embargo, la metafísica no ha encarado su defensa a la manera de un puro esquivar las andanadas neosofísticas que llovían en su contra. La mejor defensa de la filosofía primera no ha residido tanto en contestar la animosidad antimetafísica del pensamiento moderno, sino, ante todo, en afirmarse a sí misma permaneciendo como la especulación apodíctica en torno de su sujeto propio —el ente en cuanto ente— concretada en el conocimiento de los primeros principios y de las primeras causas de todas las cosas que son. Así, pues, reconforta observar que los metafísicos modernos y contemporáneos nunca han perdido su confianza en la virtud cognoscitiva de la razón humana, toda vez que han estado convencidos de que el embate neosofístico no podía prevalecer frente al antídoto contundente de la verdad del ser que hace ser a todas las cosas que son, acerca del cual nuestra potencia discursiva teoriza investigando lo más profundo y lo más noble de todo cuanto es: el mismo ser que las entifica.

Quien no vea en la crisis del pensamiento desencantado de la metafísica el motivo más punzante de las consecuencias ruinosas recién apuntadas no podrá comprender por qué en nuestros días el escarnio de la filosofía primera se yergue como un regreso descorazonador a la peor barbarie que azota a la vida del entendimiento humano: la sofística, la enemiga por antonomasia de la ciencia. Al contrario, quien lo vea se encontrará en condiciones de comprobar hasta qué punto la presencia de la metafísica en el espíritu de los hombres ha significado la coronación del intelecto con su acceso a una cima sapiencial que habrá de presidir imperecederamente la memoria de las gestas más insignes del alma del animal racional.

La intervención del nominalismo en el desencadenamiento de la crisis moderna del pensamiento posee una preponderancia histórica indiscutible en el auge de la fiebre antimetafísica detectable en sus entrañas, pero, como ya se dijo, es una causa parcial, pues otras causas también han jugado papeles relevantes en su acontecer. Entre éstas, destaquemos una que ha desorientado a muchos expertos en historiografía filosófica: la ignorancia, si no el desprecio, de la filosofía que el nuevo pensamiento se propuso superar. El nominalismo de fines del medioevo ha influido intensamente en los principios del pensamiento moderno, pero muchos de sus representantes, sin excluir a los alineados en la primera fila de este pensar, han puesto de manifiesto una ignorancia incomprensible del tesoro filosófico recogido desde los tiempos de Tales de Mileto hasta finales de la Edad Media. Esta ignorancia ha sido una de las causas determinantes de la sofística moderna, mas la ciencia

humana es impotente para rastrear la razón última de su inherencia en las almas de los pensadores.

La ignorancia no es solamente la ausencia de un conocimiento humanamente adquirible. En no pocas ocasiones también es el fruto de la frivolidad de los hombres, ante lo cual la filosofía se llama a silencio, pues se trata de una miseria cuyo advenimiento a los espíritus de algunos pensadores no puede ser demostrado por la razón apodíctica. Es una mácula que yace en las almas de quienes, convocados a filosofar sobre la verdad de las cosas, han renunciado a ello por flaquezas cuyo remedio no depende tanto de la severidad de la silogística cuanto de una redención de otro género. Pero las miserias de esta clase no figuran en los textos de historiografía filosófica. Es lógico que así sea, mas no hay dudas acerca de su intromisión deletérea en la vida del espíritu humano. Desde ya, la ventura del pensamiento guarda asimismo una relación íntima con las cualidades morales; si no, repárese en los resultados filosóficos de la heroica inmólación de Sócrates y compárenselos, por ejemplo, con el ímpetu incendiario que animaba a David Hume, quien quiso salvar el pensamiento moderno invitando a arrojar al fuego los libros de los autores escolásticos que tanto odiaba, a pesar de no haberlos leído jamás:

«If we have in our hand any volume; of divinity or school metaphysics, for instance; let us ask, *Does it contain any abstract reasoning concerning quantity or number?* No. *Does it contain any experimental reasoning concerning matter of fact and existence?* No. Commit it then to the flames: for it can contain nothing but sophistry and illusion»⁷.

Por tanto, nadie puede descartar que la crisis del pensamiento moderno haya sido ajena a las pasiones depositadas en el corazón de los hombres que han acaudillado la neosofística comandada por los principios nominalistas. Este dato no se halla al margen de nuestro problema y sirve para morigerar, al menos en parte, la responsabilidad histórica del nominalismo medieval en el nacimiento de la animadversión antimetafísica de aquel pensamiento, aunque no sirva para explicar en términos estrictamente filosóficos su trama sofística.

El pensamiento moderno debe al nominalismo de fines de la Edad Media sus principios y su inspiración contrapuestos a la ciencia del ente en cuanto ente. Pero no podríamos avanzar en nuestro estudio si no señaláramos en qué radica la filiación nominalista de dicho pensamiento. Esto, a su vez, solicita que nos percateemos de los antecedentes filosóficos que han actuado en la formación de esta escuela de tan pronunciada influencia en la historia posterior de la cuestión que nos ocupa. En tal sentido, recuérdese que en el nominalismo descuella el interés por dos asuntos que han signado su rostro teórico y de cuyo tratamiento deriva la sistematización integral de sus propuestas: la determinación del objeto del intelecto y su respuesta a la encendida querrela de los universales.

⁷ D. HUME, *An Enquiry Concerning Human Understanding*, Sect. XII, Part III, n. 132, en ID., *Enquiries Concerning the Human Understanding and Concerning the Principles of Morals*, ed. by L. A. Selby-Bigge, 2nd ed., rpt. (Oxford: Clarendon Press, 1951), p. 165. Subrayados del autor.

3. PRECURSORES PRESOCRÁTICOS DEL NOMINALISMO

Algunos destellos nominalistas se conocieron ya antes del esplendor de la especulación filosófica entre los griegos de la antigüedad, a tal punto que en ocasiones se ha atribuido un carácter nominalista al pensamiento de ciertos autores presocráticos que han propuesto ciertas teorías catalogables con tal adjetivo. En general, se estima que la escuela fundada por Heráclito de Éfeso y la sofística son las dos tendencias que, de un modo saliente, atraen la atención cuando se alude al nominalismo de los precursores del filosofar. Dejando a un lado la sofística, cuyos postulados no son formalmente filosóficos, pues insumen una negación abierta de la misma filosofía, concentremos la mirada en Heráclito y en dos de sus seguidores más solícitos.

La consideración de la escuela heraclítica como antecesora del nominalismo de la era cristiana ha dependido de las opiniones que asignan un tenor nominalista a las doctrinas del «oscuro de Éfeso» y aun a aquellas otras atribuidas a Cratilo y a Antístenes. Mas estas opiniones no están exentas de dificultades, pues los fragmentos supérstites de Heráclito encierran enunciados que a veces nos disuaden de admitir sin las debidas precauciones la hermenéutica de aquéllos que juzgan nominalista su filosofía, mientras los escasos testimonios que se han conservado de Cratilo y de Antístenes apenas si autorizan a aplicarles el calificativo de escépticos.

En el caso de Heráclito, no es fácil armonizar sus cadencias nominalistas con algunas afirmaciones de abierto optimismo noético relativas al conocimiento de las cosas en su misma intimidad esencial. Su pensamiento le muestra suscribiendo actitudes filosóficas oscilantes o, mejor todavía, contradictorias, pues Heráclito también ha esbozado teorías que el nominalismo no ha acatado de ningún modo. Así ocurre con aquel famoso fragmento donde alaba la sabiduría como la culminación del conocimiento ejercido por el λόγος que gobierna el universo⁸. Al mismo tiempo, el elogio de la sabiduría a título de virtud eminente, que implica, entre otras cosas, la veracidad y la inteligencia de una naturaleza que se deja entender, se distancia demasiado de las tesis nominalistas medievales, más bien proclives a mostrar una suerte de desconfianza sobre la capacidad humana de penetrar cognoscitivamente en la quiddidad de los entes del mundo exterior⁹. Pero existen discrepancias sobre el significado de estas teorías, pues algunos prefieren aminorar la proyección del optimismo noético de Heráclito, en tanto otros lo acentúan expresamente.

Según Heráclito, el λόγος omnipotente se halla por encima de la comprensión del hombre, a pesar de que todo lo que acontece en el universo es obra de este principio inteligente, y él mismo, aparentemente, sería común a todos los entes

⁸ Εἶναι γὰρ ἐν τῷ σ' οὐκ ὀφείν, ἐπίσταθαι γινώμεν, ὅτι ἐκυβέρνησε πάντα διὰ πάντων (*Die Fragmente der Vorsokratiker*, 22 B 41, griechisch und deutsch von H. Diels, 12. Aufl. hrsg. von W. Kranz [Dublin & Zürich: Weidmann, 1966], vol. I, p. 160).

⁹ Σωφρονεῖν ἀρετὴ μάλιστα, καὶ σοφὴν ἀληθῆα λέγειν καὶ ποιεῖν κατὰ φύσιν εἰσόντας (*Ibid.*, 22 B 112, vol. I, p. 176).

del mundo en que nos toca vivir¹⁰. Pero los amantes de la sabiduría —los filósofos— poseen conocimientos de muchísimas cosas¹¹. Al respecto, conviene tener en cuenta que, entre fines del siglo II y comienzos del III de nuestra era, San Hipólito Romano ha transmitido uno de los fragmentos más importantes del pensamiento de Heráclito: éste habría afirmado que todas las cosas del universo convergen en algo uno, mas esta afirmación no encerraría una cogitación arbitraria, sino una evidencia palpable en la substancia del mismo λόγος, el cual nos ha revelado sobrenaturalmente tan preciosa verdad, dice Hipólito, obsequiándonos una noticia explícita en derredor del primer principio de todas las cosas. Tal principio, por ende, no habría sido detectado por la mera pericia argumentativa de la mente de los filósofos¹². Así, de acuerdo a la hermenéutica cristiana de Hipólito, existirían obstáculos atendibles para hacer de Heráclito un autor cabalmente nominalista. Su reticencia a aceptar la capacidad humana de sondear los misterios recónditos del λόγος suena mejor como una precariedad de la gnoseología presocrática más que como una negación de la potencia del entendimiento del hombre para acceder a las razones últimas de las cosas. Pero también es notorio que Heráclito, aun habiendo conferido al alma del hombre la potencia de un λόγος que aumenta progresivamente su fuerza aprehensiva¹³, no ha testado una declaración suficientemente esclarecedora de los alcances de nuestra intelección. En su noética menudea una oscuridad que ha dado pie para tomar nota de la opinión de quienes le han tenido por un pensador nominalista.

Las proposiciones de Cratilo, a su turno, bordean una y otra vez las contradicciones. Se advierte en ellas una brecha muy grande en relación con las tesis del nominalismo de la era cristiana, pues este autor ha propugnado la reducción del conocimiento a la pura significación lingüística. La predicación intelectual sería sustituida por la locución oral, ya que las palabras encarnarían la significación natural de las cosas aludidas por las voces del lenguaje, como lo ha narrado Hermógenes al introducir el tema dominante del diálogo *Cratilo* de Platón¹⁴, donde aquel filósofo de la escuela heraclítica proclama la correlación inmediata de los nombres y de las cosas: los signos fonéticos enviarían a ellas sin necesidad de acudir a la intermediación de la significación formal de los conceptos mentales¹⁵. Las dicciones de

¹⁰ Γινόμενον γὰρ πάντων κατὰ τὸν λόγον (*Ibid.*, 22 B 1, vol. I, p. 150).

¹¹ Χρῆ γὰρ εὐ μάλα πολλῶν ιστορᾶς φιλοσόφους ἄνδρας εἶναξ (*Ibid.*, 22 B 35, vol. I, p. 159.) Véase el testimonio de Clemente de Alejandría incluido en sus *Strom.* 5,141, ed. O. Stählin, in 3.Aufl. neu hrsg. von L. Früchtel, en *Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte*, hrsg. von der Kirchenväter-Kommission der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften (Leipzig: Teubner, 1960), vol. LII, p. 421.

¹² El fragmento heraclítico testado por Hipólito (οὐκ ἐμοῦ, ἀλλὰ τοῦ λόγου ἀκούσαντας ὁμολογεῖν σοφὸν ἔστιν ἐν πάντα εἶναι [*Die Fragmente der Vorsokratiker*, 22 B 50, vol. I, p. 161]), se halla en sus *Refut. omnium haeres.* 1.9, ed. P. Wendland, en *Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte* (Leipzig: Teubner, 1916), vol. XXVI, p. 241.

¹³ Ψυχῆς ἐστὶ λόγος ἑαυτὸν αὖξων (*Die Fragmente der Vorsokratiker*, 22 B 115, vol. I, p. 176).

¹⁴ Περὶ ὀνομάτων ὁρθότητος (*Crat.*, titulus).

¹⁵ Cfr. *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 65 1 y 5, vol. II, p. 69 y 70. Vide PLATO, *Crat.* 383a et 429d; y ARISTOTELES, *Metaphys.* A 6: 987 a 29 - b 10 et I° 5: 1010 a 10-15.

Cratilo envuelven, pues, un menosprecio del conocimiento intelectual. El hombre no podría aspirar a conocer las cosas en sí mismas porque no pasaría de instituir meros signos nominales destinados a simbolizarlas. De ahí la insensatez de ejercer el acto de hablar. A estar del testimonio de Aristóteles, Cratilo sugería que, para evitar la insensatez de alardear la posesión de un conocimiento intelectual imposible, nos contentemos con hacer señales con el dedo¹⁶.

En cuanto a Antístenes, los estudiosos estiman que ha exacerbado el planteo de Cratilo hasta el grado de haber hecho de la estructura fonética del lenguaje la única significación posible de las cosas, esto es, una significación independiente de todo acto aprehensivo. Con ello, la definición de las cosas caería fuera de los límites aprehensivos de nuestro entendimiento y el propio conocer carecería de toda entidad formal¹⁷.

Si algunos filósofos e historiógrafos han aportado razones para hablar de nominalismo en el pensamiento de los autores recién citados, debemos rendirnos ante el hecho de la existencia de diferencias de importancia entre este nominalismo presocrático, si corresponde llamarlo así, y el nominalismo de la era cristiana. La problemática del nominalismo medieval es enormemente más densa, ya que brinda una vastedad de matices ausentes en los fragmentos de aquellos pensadores. Uno de estos matices, precisamente, estriba en que el nominalismo posterior ha obtenido una sistematización de la cual carecía en la escuela de Heráclito, al grado tal que ha debido esperar el transcurso de varios siglos para conseguir su formulación definitiva. Ello ha acontecido durante el ocaso histórico de la filosofía pagana, o sea, en pleno apogeo de la conversión espiritual obrada por el cristianismo en las primeras centurias de nuestra era. La formulación definitiva del nominalismo, surgida luego de la irrupción de la cuestión de los universales propuesta en la *Isagoge* por Porfirio, no se puede explicar sin tenerse a la vista las posiciones teóricas de Platón y de Aristóteles en los capítulos sobresalientes de la lógica y de la metafísica.

4. LA CONFRONTACIÓN DEL PLATONISMO Y DEL ARISTOTELISMO EN EL ORIGEN REMOTO DEL NOMINALISMO DE LA EDAD MEDIA

El nominalismo medieval emergió de una peculiar interpretación de las filosofías de Platón y de Aristóteles. Aquí se halla en juego nada menos que el punto neurálgico de las doctrinas de los dos mayores filósofos de Grecia: la teoría platónica de las ideas y la concepción aristotélica de la substancia, pero igualmente las relaciones de aquella teoría platónica y de esta concepción aristotélica con el conocimiento intelectual. Tal el ámbito especulativo desde el cual ha partido la querrela medieval de los universales, por más que Platón y Aristóteles no hayan avizorado

¹⁶ Ἐκ γὰρ ταύτης τῆς ὑπολήψεως ἐξήνθησεν ἡ ἀκροτάτη δόξα τῶν νεωτέρων, ἡ τῶν φασκόντων ἠρακλειτίζειν καὶ οἷαν Κρατύλος εἶχεν, ὃς τὸ τελευταῖον οὐθὲν ᾤετο δεῖν λέγειν ἀλλὰ τὸν δάκτυλον ἐκίνει μόνον (*Metaphys.* Γ 5: 1010 a 10-14).

¹⁷ Cfr. *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 66, vol. II, p. 70.

los giros que a sus filosofías habrían de imprimir los autores de la era cristiana embarrados en tal discusión.

Según se puede deducir de la lectura de los textos filosóficos de Platón y de Aristóteles, el problema de los universales no constituye una simple sección de la lógica, como a veces se ha supuesto, pues ambos lo han ventilado en una instancia de inconfundible raigambre metafísica. Es verdad que la lógica acusa de inmediato los resultados del análisis metafísico de la cuestión, mas no atañe a ella dirigir el problema de la naturaleza y del modo de ser de los predicables universales. Por otro lado, esta cuestión, de tanta relevancia para el nominalismo y para sus oponentes, ha estado ligada estrechamente a otro problema de no inferior envergadura: el objeto del intelecto, ¿es el universal o el individuo singular? Platón y Aristóteles han respondido esta pregunta con arreglo a distintos procedimientos, concordando y disintiendo alternativamente, pero la inteligencia de sus teorías se ha visto complicada con la aparición de nuevas hermenéuticas de sus respectivas doctrinas. En este sentido, vale la pena interponer una aclaración del panorama relativo a la interpretación del significado de las ideas en el platonismo.

A partir de mediados del siglo XIX han abundado las ponencias historiográficas que han interpretado la teoría de la ideas de Platón de una manera novedosa e inaudita. Se ha querido ver en su doctrina una arista especulativa que la tradición filosófica habría descuidado o tergiversado. De acuerdo a varios historiógrafos, la desinteligencia del significado de las ideas en la obra de Platón habría provenido del influjo histórico de la crítica lanzada por Aristóteles contra la filosofía de su maestro. Pero una inspección pormenorizada de los escritos de Platón permite colegir en ellos una teoría de las ideas que ni Aristóteles ni la tradición posterior han malinterpretado, como que, normalmente, ni el Estagirita ni los representantes de tal tradición han ofrecido sentencias acerca de esa teoría que hayan desnaturalizado el mensaje filosófico del jefe de la Academia. En efecto, con la tradición mencionada y con el mismo Aristóteles, se debe aseverar que Platón ha sostenido que los universales —las ideas o las cosas en cuanto tales—, aquello a lo cual aludimos en las interrogaciones y en las respuestas a estas inquisitorias, existen en una unidad de naturaleza y en una homogeneidad esencial intrínseca que les otorgaría un ser pleno, puro y libre de las imperfecciones de las cosas del mundo sensible. Mas al defender el paralelismo existente entre el intelecto humano y sus objetos inteligibles, Platón ha creído que es a la misma pureza del ser ideal de tales cosas a lo cual apuntaría la mirada del intelecto descartando la aprehensión de los entes materiales sujetos al devenir¹⁸. El verdadero inteligible no es el singular material percibido por los sentidos que engendran la opinión. Tal como se desprende de la célebre alegoría de la caverna, el conocimiento de las cosas en sí mismas, universalizadas en las ideas separadas, sobre todo en la idea suprema —la idea de bien—, excluiría la sujeción de la mente a la cognoscibilidad de las cosas materiales, que serí-

¹⁸ Αὐτὸ τὸ ἴσον, αὐτὸ τὸ καλόν, αὐτὸ ἕκαστον δ' ἔστι, τὸ ὄν, μὴ ποτε μεταβολὴν καὶ ἦν τι νοῦν ἐνδέχεται (*Phaedrus* 78d). Cfr. *Phaedrus* 247d.

an no más que calcos ensombrecidos de dichas ideas. Éstas se bastarían a sí mismas para subsistir separadamente de los entes sensibles y singulares, los cuales, en tanto entes, tendrían ser en cuanto participen las esencias inmutables y eternas de dichas formas separadas, esto es, esencias aisladas de las cosas materiales del mundo sublunar¹⁹.

Platón pensaba que el filósofo es un verdadero sabio que especula sobre la naturaleza de las cosas, pero ésta no puede ser alterada por el flujo o por el cambio que atestiguan la generación y la corrupción de los entes implantados en el mundo sensible²⁰. Merced a ello, la ciencia y su óptima configuración intelectual —la dialéctica— nos transportarían al conocimiento de las cosas subsistentes mediante la captación de las esencias fijas, inmóviles y eternas en su propia inteligibilidad. Los sentidos no pueden aspirar a esta aprehensión. Por tanto, el sujeto de las consideraciones de la ciencia, a diferencia de la opinión, es aquella objetividad suprasensible entendida en acto en razón de la idealidad pletórica de inteligibilidad que la engalanaría en su subsistencia separada de sus participantes²¹. La ciencia, entonces, sería el conocimiento de las cosas que plenamente son y que, gracias a su idealidad separada, también son plenamente inteligibles en sí mismas. Este modo de entender la teoría platónica de las ideas concuerda con la interpretación testada por Aristóteles y por la tradición filosófica posterior, no habiendo motivos atendibles para abandonarla, a pesar del tiempo transcurrido desde la época de esplendor de la Academia.

Puesto que la dialéctica sería la manifestación superior del conocimiento humano, esta sabiduría filosófica, según la doctrina platónica, versaría sobre las ideas universales y separadas. Las ideas constituirían el objeto de un entendimiento que prescinde de la consideración de la inferioridad entitativa de las cosas sensibles, ya que el ente propiamente dicho estribaría en la esencia que existe más allá del plano degradado de las cosas con las cuales nos conectamos cognoscitivamente mediante la sensación, un acto perceptivo que solamente nos dotaría de un saber opinativo o de una aprehensión que ni por asomo posee la estatura de la ciencia ni, menos aún, de la dialéctica, que es la expresión suma de la inteligencia humana. Lo que es, el ente, únicamente podría ser abordado por un intelecto elevado por la virtud de esta inteligencia suprasensitiva, pues sólo ella garantizaría a la mente la posibilidad de penetrar en la inteligibilidad de las cosas que verdaderamente son en sí y por sí: las ideas.

No es fácil establecer si la gnoseología platónica estatuye que el acceso a la inteligibilidad de las ideas concierne a la dialéctica como discurso científico o bien a una capacidad intuitiva ínsita en el intelecto del hombre. Pero la existencia de una eventual potencia intuitiva de nuestro entendimiento no desmerecería la aptitud

¹⁹ Cfr. *Resp.* 514a-518b.

²⁰ Ὑπὸ γενέσεως καὶ φθορᾶς (*Resp.* 485ab).

²¹ Τὸ μὲν παντελῶς ὄν παντελῶς γνωστὸν (*Resp.* 477a). Cfr. *Phil.* 53e-55c, *Phaedo* 65e-66a et *Conv.* 211d-212a.

de la dialéctica para abordar la esencia de las ideas, ya que, en la filosofía de Platón, como tampoco en el aristotelismo, no existe ninguna incompatibilidad entre el sujeto de la ciencia y el objeto del intelecto. El lugar de la intuición en la noética platónica más bien parece ostentar un carácter propedéutico en relación con la intelección dialéctica de las esencias de las cosas identificadas con las ideas. No obstante, esta intelección no sería suplida ni superada por una intuición forzosamente insuficiente para conseguir la inteligencia profunda y completa de aquello que en mayor medida determinaría la perfección de las cosas en su estado ideal de separación.

La teoría de las ideas de Platón ha impregnado la atmósfera especulativa de la Academia donde Aristóteles se ha educado durante casi cuatro lustros, mas no hay modo de averiguar si en aquellos tiempos de aprendizaje filosófico el Filósofo suscribía en su totalidad la doctrina de su maestro. Los pocos y dispersos fragmentos del *Corpus aristotelicum* de esta etapa que han llegado a nuestras manos no terminan de arrojar la anhelada luz sobre el pensamiento del Estagirita durante dichas jornadas. A la postre, el Aristóteles que ha perdurado en la historia de la ciencia ha sido el autor de un filosofar personal que ha sabido acoger una influencia considerable de Platón, pero que no ha carecido de denuedo para refutarle cada vez que lo ha estimado imprescindible. Pero Aristóteles juzgó insostenible buena parte de la teoría platónica de las ideas por su contraposición a la verdad de las cosas.

Se insiste con frecuencia en que Aristóteles, como ya se anotó, no habría interpretado la filosofía de Platón de una manera que diluya las sospechas de una cierta tergiversación de su teoría de las ideas. Aristóteles, se dice, habría desplegado una metamorfosis hermenéutica en relación con la filosofía platónica que la habría distorsionado visceralmente, mas este parecer es insostenible. La confrontación de los textos de Platón con las respectivas citas aristotélicas, particularmente con aquéllas que constan en la *Metafísica*, deja a salvo la fidelidad interpretativa del Filósofo por lo que respecta a las tesis de su maestro. Esto vale principalmente por lo que atañe a la teoría de las ideas. En tal caso, la fidelidad de la interpretación de Aristóteles debe ser vista en sus justas dimensiones: el Estagirita se ha opuesto a una teoría expresamente sostenida en los diálogos de Platón. Pero tampoco se puede afirmar que la hermenéutica aristotélica habría distorsionado la teoría platónica de las ideas por el mero hecho de haberla referido casi siempre *ad mentem*, sin la alusión a las pertinentes fuentes literarias, ni tampoco por el hecho adicional de que habitualmente la haya traído a colación para someterla a una crítica meticulosa y punzante.

Los historiógrafos contemporáneos discrepan acerca del sentido de los nexos de Aristóteles con la teoría de las ideas propalada por Platón. Clodius Piat y William David Ross se cuentan entre quienes han eximido a Aristóteles de haber malinterpretado tal teoría. De acuerdo al primero, la interpretación aristotélica de la substancialización de las ideas es coherente con el enderezamiento teórico de las doctrinas profesadas en la escuela platónica. Piat ha ido aún más allá al decir que Aristóteles habría ejercido una cierta influencia sobre su maestro que habría com-

pelido a éste a introducir algunas modificaciones a aquella teoría, sobre todo por lo que concierne a la relación de las ideas con la naturaleza de los números, ya que es evidente la atadura que en el platonismo conecta a las entidades algebraicas con los modelos o causas ejemplares de todas las cosas prefiguradas en sus arquetipos separados²². Ross se ha sumado a este juicio diciendo que no existen indicios que inviten a suponer que la prolongada vecindad de Aristóteles con Platón habría redundado en una malversación de la filosofía académica, aunque tampoco haya inconvenientes para asegurar que el énfasis del Estagirita en algunos rasgos negativos de las enseñanzas platónicas señalan que abrigaba inclinaciones especulativas bastante alejadas del espíritu filosófico reinante entre los filósofos de la Academia²³.

Según Aristóteles, aquello que subsiste —la substancia (οὐσία)— es el individuo singular:

«En el más verdadero y primario sentido de la palabra, substancia es aquello que no es predicable de un sujeto ni está presente en un sujeto, como sucede con el hombre y con el caballo individuales»²⁴.

Sólo secundariamente son substancias los predicables universales al estilo del género o de la especie:

«Denominanse substancias, pero de un modo secundario, aquellas cosas dentro de las cuales se incluyen las substancias primeras, como la especie, y también aquellas cosas que incluyen las especies, como el género»²⁵.

Para Aristóteles, la entidad substancial concierne primariamente al individuo singular; Platón, al contrario, había afirmado que sería propia de la idea. La lógica y la metafísica del Filósofo estatuyen que los géneros y las especies sólo derivadamente pueden ser considerados substancias, mas, en todo caso, deprovistos de la subsistencia de las cosas individuales. En la doctrina de Platón, las cosas que subsisten en sí y por sí son las ideas; a la inversa, para el aristotelismo, siendo el individuo la substancia primera, no cabe ver en las ideas y en los predicables universales más que substancias segundas.

En este momento se debe formular una pregunta que en nuestros días inquieta sobremanera a los estudiosos de la filosofía de Aristóteles: ¿es verdaderamente aristotélica esta teoría de la división de la substancia en substancia primera y substancia segunda plasmada en el libro de las *Categorías*? Habiendo estimado que tal división no coincidiría con las convicciones más íntimas de Aristóteles, no pocos historiógrafos han afirmado la inautenticidad del tratado inaugural del "Ὀργάνον.

²² Cfr. C. PIAT, *Platon* (Paris: Félix Alcan, 1906), p. 86. El autor funda su parecer en la significación atribuida a los siguientes pasajes de la *Metafísica*: A 9: 990 b 11-27, M 2: 1076 b 39sq. y M 4: 1079 a 7-24.

²³ Cfr. W. D. ROSS, *Aristotle*, 3rd ed. (London: Methuen & Co., 1937), p. 158.

²⁴ *Categ.* 5: 2 a 11-14.

²⁵ *Categ.* 5: 2 a 14-16.

En el mejor de los casos, expresan algunos de ellos, si el libro de las *Categorías* fuese una obra auténtica de Aristóteles, la teoría de la substancia expuesta en sus páginas no guardaría coherencia con el significado que ha asignado a la οὐσία en la *Física* y en la *Metafísica*. Así piensan numerosos historiógrafos en nuestro tiempo. Pero la historiografía reciente no ha logrado resolver el problema de la aparente inconciliabilidad de las teorías de la substancia contenidas en los varios escritos donde Aristóteles se ha ocupado de ella ni tampoco ha zanjado la controversia en torno de la autenticidad de las *Categorías*. En verdad, la historiografía carece de idoneidad para inferir la inautenticidad de esta obra partiendo de una supuesta divergencia de la teoría de la substancia allí inserta en relación con la consignada en otras piezas del *Corpus aristotelicum*. Por otro lado, el oficio historiográfico tampoco está en condiciones de poner en tela de juicio la unidad y la congruencia de la especulación del Filósofo sobre la οὐσία, ya que este arte prescinde del análisis metafísico de tal especulación, en la cual, en nuestra opinión, no se advierten oscilaciones que induzcan a entrever incoherencias teoéticas internas. Más aún, nadie ha probado que la cuestión de la autenticidad de las *Categorías* y de la filiación aristotélica de la teoría de la substancia contenida en este libro de lógica sea una *bona quaestio* —es decir, un verdadero problema filosófico fundado en el texto y en la doctrina de dicha obra—, o, en su defecto, el fruto de una problematización urdida por quienes han vislumbrado en la doctrina del Estagirita un litigio teorético que en no pocos aspectos suena como una cuestión ficticia o, por lo menos, despojada de suficientes fundamentos en el contexto de la aporética filosófica suscitada por sus propias declaraciones.

En la crítica aristotélica de la teoría platónica de las ideas se encuentra la clave de la querrela de los universales, sobre todo tal cual ha sido expuesta en la *Metafísica*. Aquí Aristóteles considera imposible que la substancia primera pueda subsistir separadamente de los individuos, pues no hay modo de que tenga ser en un estado de aislamiento entitativo en relación con ellos²⁶. Ahora bien, por más que esta doctrina aristotélica exceda largamente el contenido teorético de las oraciones estampadas en las *Categorías*, tal excedencia, *prima facie*, no tiene por qué ser juzgada como una modificación, ni menos todavía como una rectificación, de la tesis indicada en el primer libro del *Ὀργανον*. En efecto, Aristóteles sabía que Platón había pensado que las ideas serían las causas de las cosas que participan deficientemente la entidad de sus arquetipos separados. Obtuvo esta impresión de la teoría de las ideas desarrollada en el *Fedón* de su maestro²⁷, pero de ninguna manera podía aceptarla, ya que, aun cuando las ideas existieran en un estado de separación, para que algo se mueva en orden al advenimiento de su entidad es menester la intervención indispensable de una causa de otra índole que no sea un mero modelo imitable por sus participantes. Aristóteles estaba persuadido de que el advenimien-

²⁶ Ἐτι δόξειεν ἂν ἀδύνατον εἶναι χωρὶς τὴν οὐσίαν καὶ οὐ ἡ οὐσία· ὥστε πῶς ἂν αἱ ἰδέαι οὐσαὶ τῶν πραγμάτων οὐσαι χωρὶς εἴεν (*Metaphys.* A 9: 991 b 1-3).

²⁷ Cfr. *Phaedo* 100ce.

to del ente al ser exige una moción causal que no depende de su simple prefiguración ejemplar en las ideas:

«Supuesto que existiesen estas formas, las cosas que las participan no se engendrarían a menos que algo diera comienzo al movimiento»²⁸.

Tenía por cierto que las ideas no bastan por sí mismas ni por sí solas para explicar cómo los entes movibles adquieren su primera actualidad. Contrincante del platonismo, este aserto aristotélico se basa en la evidencia de que, sin duda, hay cosas que son en acto, pero éstas no obtienen su actualidad primigenia en virtud de la pura anticipación eidética de un modelo intelectual que las predetermine mentalmente, pues una casa o un anillo, afirma Aristóteles, no son entes en acto a no ser porque procedan de la acción productiva de un agente. En consecuencia, para que las cosas obtengan la actualidad propia de los entes en acto, se requiere algo más que una preconcepción ejemplar: es absolutamente necesaria la acción de una causa eficiente, esto es, de una causa productora²⁹.

Aristóteles entendió que la sola causalidad ejemplar tampoco satisface la explicación de la consistencia intrínseca de los entes que pueblan este mundo. Platón descuidó en demasía este dato al conferir a las ideas separadas la condición propia de aquello que es en sí y por sí, algo que, según el Estagirita, sólo compete a la substancia primera. Aquél ha desatendido la función de los principios constitutivos de los entes naturales tales como se exhiben frente a nuestro intelecto. En la filosofía aristotélica, al contrario, los elementos o principios intrínsecos que inhiere en los mismos individuos no sólo son absolutamente indispensables para causar sus entidades, sino que, además, fundan la objetividad de la teoría filosófica que los considera como substancias primeras, lo cual no puede decirse de las ideas separadas que los prefiguran ejemplarmente.

El hilemorfismo de la física de Aristóteles, a su vez, armoniza perfectamente con su concepción metafísica de la substancia. El Filósofo se ha negado con vehemencia a otorgar subsistencia alguna al universal eidético por tratarse de un predicable que reclama la subsistencia anterior del individuo inferior desde el cual es predicable. La experiencia de las cosas del mundo natural le compelió a no ilusionarse con la subsistencia de las formas separadas de la filosofía platónica, porque ningún dato ni empírico ni inteligible le indicaba que estas cosas pudieran reiterar o participar esencias que serían en sí y por sí mismas las cosas verdaderamente existentes en el mundo de la naturaleza exterior. En el espíritu de la metafísica aristotélica, la razón última de la substancia primera, en el polo opuesto al platonismo, estriba en que tal categoría no es predicable de ningún sujeto, ya que por debajo de la hipóstasis individual no hallamos nada subsistente:

²⁸ *Metaphys.* A 9: 991 b 4-5.

²⁹ Cfr. *Metaphys.* A 9: 991 b 6-9.

«Se llama substancia lo que no es predicable de un sujeto, mas el universal siempre se predica de un sujeto»³⁰.

Si no se admitiera esta tesis, asegura Aristóteles, habría que retornar a aquellos subterfugios inventados por Platón que no conducen a la solución del problema; v. gr., el recurso al expediente estéril del «tercer hombre», al cual eran afectos los seguidores de las doctrinas académicas que trataron en vano de enmendar este capítulo fallido del pensamiento de su maestro³¹.

El conflicto, entonces, está a la vista. La subsistencia de las formas universales del platonismo no termina de explicar por qué el ente individual adquiere el ser en acto, ni tampoco por qué el conocimiento intelectual se encuentra condicionado por la percepción sensitiva de las cosas materiales. Pero a despecho de aquello propugnado por algunos pensadores e historiógrafos de nuestro tiempo, la crítica aristotélica de la teoría de las ideas de Platón no da lugar para considerarla como una opción entre el nominalismo y el realismo platónico, ni, menos aún, como la expresión prototípica de la posición conceptualista. Detrás de esta falsa disyuntiva se esconden las pretensiones modernas de quienes han querido acoplar el aristotelismo a un esquema que refleja la tentación de aristotelizar ilícitamente el conceptualismo triunfante en el pensamiento occidental a partir del siglo XIV, sobre todo merced a su desenvolvimiento sistemático subsiguiente en las obras de Descartes y de Kant. Tal actitud desnuda la extendida desinteligencia de la verdadera posición de Aristóteles en torno de la naturaleza de los universales. Quizás sea ésta una de las falencias más gruesas de la historiografía aristotélica contemporánea.

Por ende, no podemos suscribir la opinión de quienes estiman que la crítica de la teoría de las ideas de Platón debida a Aristóteles conllevaría la necesidad de atribuir al Filósofo la negación de todo universal *in rebus*. Según esta opinión, la refutación aristotélica de la filosofía académica recabaría la intuición intelectual directa del singular material y aun la liquidación de toda distinción entre el sujeto y el predicado de nuestros juicios, como lo desearon algunos historiógrafos de nuestro tiempo³². Nada de eso, pues las mismas razones que le llevaron a rechazar el argumento platónico del «tercer hombre» prueban que Aristóteles no se ha visto impulsado a escoger una solución del problema que renegase de aquella verdad de la filosofía de su maestro que él mismo se ha encargado de perpetuar con sus propias enseñanzas: lejos de que el objeto formal directo del entendimiento sea el singular material, este objeto es el universal inteligible que existe en potencia fuera del alma. En potencia, en efecto, ya que en ese ámbito entitativo nada de aquello

³⁰ *Metaphys.* Z 13: 1038 b 15-16.

³¹ Cfr. *De soph. elench.* 22: 178 b 37; *Metaphys.* A 9: 990 b 15-17, Z 13: 1038 b 34 - 1039 a 3, K 1: 1059 b 8 et M 4: 1079 a 13. Para la doctrina de Platón sobre el «tercer hombre», véanse *Parm.* 132ab, *Theaet.* 200b et *Resp.* 597bc.

³² E. gr., G. CALOGERO, *I fondamenti della logica aristotelica* (Firenze: F. Le Monnier, 1927), pp. 3-4, cuyo parecer ha promovido la reacción de L. LUGARINI, «L'argomento del «terzo uomo» e la critica di Aristotele a Platone»: *Acme* 7 (1954) 3-72.

que subsiste o existe en acto es en sí mismo un *universale in essendo* o *in praedicando*, contra las ambiciones del mismo Platón.

Aristóteles ha afirmado que el objeto del intelecto es universal, mas no ha hallado inconvenientes para afirmar simultáneamente que toda la ciencia humana, y hasta la misma filosofía primera, mantienen una remisión permanente a la experiencia sensitiva de las cosas del mundo material. ¿Qué tipo de remisión? Por más que el sujeto del conocimiento intelectual sea el universal predicable de las cosas materiales, que son individuos en acto, nuestra ciencia está continuamente amarrada a los vínculos del entendimiento con las formas de los entes sensibles previamente captados por las potencias aprehensivas inferiores del alma humana —los sentidos—. Empero, el hecho de que Aristóteles no haya desarrollado una teoría exhaustiva de la abstracción o, por lo menos, suficiente para atender en todos sus detalles este punto central del conocimiento intelectual del hombre, no consigue ocultar que, en su doctrina gnoseológica, la especulación filosófica del ente en cuanto ente investiga un sujeto universalísimo, lo cual presupone la percepción sensorial de las cosas conocidas mediante la experiencia para la formación ulterior de la noción mental de ente en común.

El *Corpus aristotelicum* enuclea un vasto arsenal de textos que nos persuaden de que el Estagirita no ha incurrido en ninguna contradicción ni en una falla especulativa al proponer el orden de la intelección hacia un objeto universal mientras, al unísono, se empeñaba en la recusación de la teoría de las ideas escogitada por Platón. Sin embargo, varios historiógrafos han pensado que esta faz de la filosofía de Aristóteles se hallaría mellada por una error irremediable. Entre éstos, Hermann Bonitz ha sido uno de los más drásticos impugnadores de la incoherencia teórica que, en su apreciación personal, se podría palpar en la proyección de la doctrina aristotélica de los universales y del objeto del intelecto. Pero la impugnación de este historiógrafo sigue siendo tributaria de la exégesis que el nominalismo ha trazado acerca de la lógica y de la metafísica del Filósofo³³. Al parecer, Bonitz ha olvidado que Aristóteles no ha identificado los *universalia in essendo* o *in praedicando* con los *universalia in repraesentando*, que recién obtienen su actualidad en tanto inmanezcan *ut intentiones intellectae* a un cognoscente en acto. Por supuesto, menos todavía Aristóteles ha identificado el *universale in essendo* con las ideas separadas de la filosofía de Platón, pues siempre ha desechado el realismo extremo de aquellos autores que concebían los universales como si fueran entes en acto *in rerum natura*. La supuesta falencia que Bonitz ha creído ver en la teoría de los universales incluida en la *Metafísica* no es tal. Probablemente este autor haya lanzado su acusación después de haber reducido la aporética filosófica de los universales a la antítesis dialéctica que opone el realismo exagerado de Platón y el nominalismo como los términos excluyentes de las eventuales soluciones de la cuestión que nos toca escudriñar. En este sentido, con una fuerza sorprendente, el no-

³³ Cfr. *Aristotelis Metaphysica: Commentarius*, recognovit et enarravit H. Bonitz, (Hildesheim: Georg Olms Verlagsbuchhandlung, 1960), p. 569 nota 1.

minalismo medieval y moderno ha inducido a muchos historiógrafos a mirar la filosofía de Aristóteles como si se tratara de un sistema formalmente conceptualista, si no crasamente nominalista. La lectura circunspecta de sus obras pide que esta estimación sea descartada de plano.

Las diferencias que bifurcan las gnoseologías de Platón y de Aristóteles no deben llevar a negligir su coincidencia en una tesis inmediatamente relacionada con el despertar posterior de la querella de los universales en la era cristiana: para ambos, el intelecto se ordena a la aprehensión de un inteligible universal como a su objeto propio. Elevándose por encima del conocimiento sensitivo, los dos filósofos abrigaron la certeza de que el razonamiento científico es un conocimiento universal que signa la excedencia del saber apodíctico en comparación con el conocimiento de las cosas percibidas a través del ejercicio de las potencias ordenadas a la sensación. Esta coincidencia de Platón y de Aristóteles merece ser destacada una y otra vez, pues permite percibir en el nominalismo del medioevo un intento fracasado de querer colocarse a la vanguardia de la ortodoxia aristotélica en la interpretación del problema de los universales y en la búsqueda de su pertinente solución metafísica.

En la filosofía platónica, el universal existiría en acto en estado de separación, o sea, con independencia de la entidad participada y amenguada de las cosas materiales. En el aristotelismo, en cambio, no hay tal universalidad separada ni universales que puedan subsistir fuera de los individuos de los cuales se predicen, pero los universales, no obstante, son verdaderamente en las cosas mismas, aunque no ya en acto, sino tan sólo en potencia. La convergencia de Platón y de Aristóteles en la afirmación común del envío directo del entendimiento a un objeto universal tiene, luego, un límite expreso, dado que, para el primero, el entendimiento se encaminaría a la aprehensión de objetos perpetuamente actualizados en la misma subsistencia separada de las ideas. Al contrario, distanciándose de Platón, Aristóteles no concedía que los objetos de nuestra potencia intelectual fuesen inteligibles en acto ni que estuvieran constituidos por las formas ejemplares extrínsecas a los entes naturales originalmente conocidos a través de la experiencia. En consecuencia, no parece nada feliz aquella opinión según la cual la filosofía de Aristóteles no habría conseguido superar los términos del realismo exagerado de Platón, ya que ello comporta ignorar las correcciones incisivas, profundas y aun definitivas que el Estagirita ha aplicado a la teoría de las ideas sostenida por su maestro³⁴. No se puede emitir una opinión de este cariz sin pasar por alto las razones que han colocado frente a frente las doctrinas de ambos escolarcas.

Tal el panorama teorético que ha servido de antecedente remoto del nominalismo de la Edad Media. Su origen próximo se encuentra en la reacomodación de las relaciones entre la teoría de las ideas del platonismo y la doctrina aristotélica de la substancia operada ya en la era cristiana.

³⁴ Cfr. J. SANTELER S. I., «Hat Aristoteles den Platonismus überwunden?»: *Zeitschrift für katholische Theologie* 59 (1935) 161-196.

5. LA IRRUPCIÓN DE LA *ISAGOGE* DE PORFIRIO
EN LA FILOSOFÍA OCCIDENTAL

En el siglo III de nuestra era el filósofo Porfirio, natural de Siria, ha enunciado los términos de la cuestión de los universales que luego los hombres de la Edad Media discutieron apasionadamente. Su planteo ha ingresado al Occidente latino gracias a las traducciones de la *Isagoge*, el más difundido de sus escritos filosóficos, reportadas por Mario Victorino y Boecio. Como se sabe, Porfirio ha compuesto una introducción ('Εισαγωγή) al libro de las *Categorías* con el cometido de averiguar qué son los predicables. A los fines de cumplir su labor didáctica, Porfirio creyó necesario abordar la problemática que atañe a la naturaleza de estas entidades universales. Sin embargo, deliberadamente se ha desentendido de resolver las aporías suscitadas acerca de los universales después de producida la colisión de las doctrinas de Platón y de Aristóteles en ocasión del debate en torno de la índole de las ideas. Pero, a pesar de su silencio acerca de la condición óptica de los predicables, Porfirio se ha animado a indicar aquello que, a su entender, encerraría la aporética medular derivada de la polémica que ha enfrentado a los escolarcas de la Academia y del Liceo. No obstante, se ignoran las razones de la reticencia de Porfirio a empeñarse en un intento de solución del problema que él mismo ha planteado en su introducción a las *Categorías*.

Porfirio formuló la aporética de los universales en términos que revelan la naturaleza primordialmente metafísica y secundariamente lógica de la cuestión. En efecto, se afronta un verdadero problema metafísico cuando se trata de establecer si los géneros y las especies subsisten en sí mismos o si tienen asiento en el intelecto a la manera de los conceptos mentales, si tales predicables son entes corpóreos o incorpóreos, y si existen en las cosas del mundo material o bien separadamente de éstas³⁵. Porfirio ha optado por callar ante esta aporética a raíz de lo intrincado que se le ofrecía un estudio que intentara resolverla y también a lo escueto del programa que había fijado para iniciar al lector de la *Isagoge* en el examen lógico de los predicamentos. Tal el origen de la controversia medieval de los universales plasmada en una cuestión que Porfirio ha marginado *ex professo* de los análisis de la *Isagoge*, pues la cuestión sobre su subsistencia o su insubsistencia, sobre su corporeidad o su incorporeidad y sobre su existencia *in rebus* o *in intellectu tantum*, como ya se declaró, tanto para Aristóteles cuanto para los filósofos antiguos en general, constituye un problema cuya solución, desbordando el ámbito de la lógica, queda reservada al oficio del metafísico.

³⁵ Αὐτίκα περὶ τῶν γενῶν τε καὶ εἰδῶν τὸ μὲν εἶτε καὶ ἐν μόναις ψιλαῖς ἐπινοήσασιν κεῖται εἶτε καὶ ὑφρασηκῶτα σώματα ἔστιν ἢ ἄσώματα καὶ πότερον χωριστὰ ἢ ἐν τοῖς αἰσθητοῖς καὶ περὶ ταῦτα ὑφρασηκῶτα (*Isag.* 1, en *Scholia in Aristotelem*, collegit Chr. A. Brandis, en *Aristotelis opera*, ex recensione I. Bekkeri edidit Academia Regia Borussica [Berolini: Georgius Reimer, 1831-1870], vol. IV: 1 a 8-13; o también en la edición de A. Busse en *Commentaria in Aristotelem Graeca*, edita consilio et auctoritate Academiae Litterarum Regiae Borussicae [Berolini: Georgius Reimer, 1882-1909], vol. IV: 1,9-14). Véase el doble comentario de Boecio sobre este pasaje de la obra porfiriana: *Comment. primum in Isag. Porphy.* 1 10, et *Comment. secundum in Isag. Porphy.* 1 10, ed. S. Brandt (Vindobonae & Lipsiae: F. Tempsky & Teubner, 1906): CSEL 48,24-30 et 158-167.

Siglos más tarde, en los comienzos de la Edad Moderna, Tomás de Vio Cayetano ha advertido que este esquema de la *Isagoge* no está exento de ocasionar serias dudas en cuanto a su necesidad y a su utilidad como discurso proemial a la ciencia dialéctica, a tal grado que, después de haber colacionado las recensiones compuestas por Averroes y San Alberto Magno sobre dicho libro, el prelado dominicano ha considerado que la solución del problema planteado por Porfirio no incumbe a la lógica, ya que se trata de un asunto de elevada estatura metafísica:

«*Quaestiones autem, quas omittendas [Porphyrius] censet, quoniam de esse universalium sunt, quod metaphysici est negotio, quod altissimum est [...]*»³⁶.

Al comienzo de su exposición, tras los pasos de Averroes y de San Alberto Magno, Cayetano había discutido la utilidad de la *Isagoge* en orden al tratamiento lógico de las categorías:

«Si enim dicatur quod est necessarius simpliciter, diminutus apparebit *hic* Aristoteles et superfluous in *Topicis*, dum de his ibi determinavit, quae determinanda in principio erant. Si autem dicatur quod est necessarius ad bene esse, tunc sequetur quod aliquis posset scire praedicamenta absque huius operis doctrina [= *Isagogis*]; quod impossibile videtur, quia non potest fieri, ut dicta Aristotelis ibi intelligantur, nisi sciatur quid genus et quid species et quid differentia, etc.»³⁷.

Pero Porfirio nos haya defraudado. La deficiencia justamente apuntada por Cayetano se percibe en la misma estructura de la aporética escogitada por el filósofo neoplatónico, por cuanto, además de haber entremezclado las problemáticas lógica y metafísica de la cuestión de las naturalezas comunes, también ha injertado en ella una serie de problemáticas que no corresponden exactamente al verdadero *status quaestionis* de los universales, como lo ha advertido Juan Alfredo Casaubon:

«*Porfirio [...]* plantea explícitamente el problema, pero lo hace de manera defectuosa. Comienza hablando de géneros y especies [...], lo que equivale a poner el problema con respecto a [las] *intentiones secundae* (pues “género” y “especie”, en sentido estricto, lo son), sin distinguir bien entre estos “universales lógicos” y el “universal metafísico”, ni en cuanto a éste el “universal material” y el “universal fundamental”, ni las relaciones entre la “natura in se”, la “natura” en los singulares y la “natura” en el intelecto. Por ello [...] plantea y lega a las primeras épocas de la Edad Media una serie de alternativas no necesarias»³⁸.

Una vez señalado su modo personal de encarar el problema de los universales, Porfirio ha inducido a una toma de posiciones. La mayoría de los autores que se

³⁶ THOMAS DE VIO CAIETANUS O. P., *Comment. in Porphyrii Isag.*, ed. I. M. Marerga O. P. (Romae: Apud Institutum «Angelicum», 1934), p. 8.

³⁷ *Ibid.*, p. 6.

³⁸ Cfr. J. A. CASAUBON, *Palabras, ideas, cosas: El problema de los universales* (Buenos Aires: Ediciones Cándil, 1984), pp. 53-54.

han abocado al estudio de la cuestión dentro de los términos propuestos por el filósofo neoplatónico ha aceptado la disyuntiva alentada por el sincretismo reduccionista de este pensador: o bien los universales tendrían una existencia extramental, como aquella propia de las substancias primeras, o bien los predicables enumerados en la *Isagoge*, las *quinque voces* (πέντε φωναί), serían meros nombres o nociones instituidos para significar formalidades que no existen *in rebus* en un estado de universalidad. Pronto la querella cobró auge y los realistas exagerados, partidarios de la primera posición, se distinguieron de los nominalistas y de los conceptualistas, que hicieron suya la segunda. Pero este diverso encolumnamiento de los filósofos medievales detrás de la disyuntiva planteada por Porfirio vuelve a desnudar el defecto del esquema adoptado en la *Isagoge*, porque tal partición de opiniones, puesto que no refleja la totalidad de las alternativas de las posibles soluciones del problema, ha oscurecido la auténtica dimensión aporética de la cuestión de los universales. De hecho, la escolástica ha multiplicado tan grandemente la variedad de soluciones posibles del problema que ha acabado por superar su formulación heredada de Porfirio.

En los inicios de la polémica medieval sobre los universales tuvo lugar la intrusión de un procedimiento divergente de aquél que Aristóteles había empleado cuando le cupo emprender la investigación lógica de los predicables. En la *Isagoge* de Porfirio se habla de cinco predicables universales —el género (γένος), la especie (εἶδος), la diferencia (διαφορὰ), el accidente (συμβεβηκός) y el propio (ἴδιον)—, mas este catálogo de los predicables universales no se encuentra en las *Categorías*. En los *Tópicos* de Aristóteles, en cambio, se enumeran el género, el accidente, el propio y la definición³⁹. Así, en la clasificación incluida en este último escrito, por una parte, hallamos solamente cuatro predicables y, por otra, uno de ellos —la definición (ὄρος)— no figura en la lista confeccionada por Porfirio. Pero, ¿por qué en éste no ha respetado al pie de la letra la nómima aristotélica de los predicables? En orden a despejar este interrogante se pueden proponer dos hipótesis razonables. En primer lugar, la ausencia de la especie y de la diferencia en el texto de los *Tópicos* podría entenderse a la luz de la reunión tácita de ambas en la definición, pues ésta las implica, ya que la definición esencial de las cosas se toma del género próximo y de la diferencia específica. En segundo lugar, aunque en esta pieza del Ὀργανον Aristóteles no haya desarrollado una especulación completa sobre los predicables, es manifiesto que en muchos otros pasajes de sus obras se ha expedido extensamente acerca de todos y cada uno de aquellos colacionados en la *Isagoge* de Porfirio, lo cual permitiría aceptar que, al menos bajo este aspecto, la obra del filósofo neoplatónico sólo habría adoptado una diagrama expositivo distinto de los predicables donde no necesariamente aparecería alterada la significación teórica que les ha asignado el jefe del Liceo.

Si la sistematización aristotélica de la λογικὴ ἐπιστήμη, a la postre, no ha traído aparejado un esquema de la filosofía racional diseñado con la exhaustividad que la

³⁹ Λεκτέον δὲ τί ὄρος, τί ἴδιον, τί γένος, τί συμβεβηκός (*Top.* A 5: 101 b 37).

posteridad hubiera deseado, lo cierto es que, a partir de las traducciones latinas de la *Isagoge* de Porfirio, los filósofos han incorporado las teorías de este libro al estudio introductorio de la lógica con el fin de explicar la concepción de los predicables. De este modo, aún después de la divulgación medieval de la *logica nova*, el consenso de los escolásticos ha admitido la organización temática de la *Isagoge* y la clasificación porfiriana de los predicables. Pero este criterio, comúnmente consentido por los escolásticos, más tarde ha sufrido una modificación determinada por la inclusión del tratamiento lógico de un sexto predicable —el individuo—, tal como parece surgirlo una página de la dialéctica de Pedro Abelardo⁴⁰. El mismo Santo Tomás de Aquino suscribió la nómina de los predicables universales legada por Porfirio⁴¹. Otro tanto leemos en la *Summa totius logicae Aristotelis*, alguna vez atribuida a la autoría del mismo Aquinate⁴². Un siglo más tarde, Alberto de Sajonia o de Ricmestorp, primer rector de la Universidad de Viena y luego obispo de Halberstadt, repetía otro tanto⁴³. En adición a ello, los filósofos escolásticos de la Edad Media han completado el examen lógico de los predicables brindando sendas versaciones sobre el individuo y sobre el individuo vago, del cual también se ha ocupado Santo Tomás⁴⁴.

La *Isagoge* de Porfirio ha sido mirada casi siempre como una obra de interés básicamente lógico, mas no ha sido menor su importancia en la historia de la metafísica. El libro ha cumplido una dilatada función propedéutica en el contexto de la labor pedagógica de los escolásticos que impartían la enseñanza de la filosofía racional, mas tal función sólo se hubiera podido cumplir satisfactoriamente si los supuestos metafísicos de la teoría de los predicables hubiesen sido esclarecidos suficientemente de antemano. Sin este esclarecimiento, el esquema de la *Isagoge* se muestra privado de una fundamentación convincente. En gran medida ello ha in-

⁴⁰ «Intentio Porphyrii est in hoc opere [=Isagoge] tractare de sex vocibus, i. e., de genere, et de specie, et de differentia, et de proprio, et de accidente, et de individuo et de significatis eorum» (*Glossae in Porphyry*, en V. COUSIN, *Ouvrages inédites d'Abélard pour servir à l'histoire de la philosophie scolastique en France* [Paris: Imprimerie Royale, 1836], p. 553).

⁴¹ «[...] Porphyrius determinat de quinque universalibus [...]» (*In 1 Post. analyt.*, lect. 11, n. 2). «Omne quod de pluribus univoce praedicatur, vel est genus, vel species, vel differentia, vel accidens aut proprium» (*Summ. c. Gent.* 132).

⁴² «Ad cognoscendum quinque universalia, seu praedicabilia, quae Porphyrius ponit [...]» (*Summ. totius log. Arist.* 11, en S. Thomae Aquinatis opera omnia, ut sunt in *Indice thomistico* additis 61 scriptis ex aliis Medii Aevi auctoribus curante R. Busa S. I. [Stuttgart & Bad Cannstatt: Friedrich Frommann Verlag Günther Holzboog K. G., 1980], vol. VII, p. 641b).

⁴³ «Nunc videndum est de universalibus, quae sunt inferiora ad istum "terminus secundae intentionis vel impositionis"; quae quidem universalia sunt: genus, species, differentia, proprium et accidens» (ALBERTVS DE SAXONIA O. E. S. A., *Perutilis logica*, n. 127, en *Perutilis logica o lógica muy útil (o utilísima)*, ed. de A. Muñoz García [México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1988], p. 101).

⁴⁴ «Quandoque autem attribuitur universali aliquid vel removetur ab eo ratione particularis; et ad hoc designandum, in *affirmativis* [enunciacionibus] quidem adinventum est haec dictio, *aliquis* vel *quidam*, per quam designatur quod praedicatum attribuitur subiecto universali ratione ipsius particularis; sed quia non determinate significat formam alicuius singularis, sub quadam indeterminatione singulare designat; unde et dicitur *individuum vagum*» (*In Peri hermen.*, lect. 10, n. 13). Vide etiam *In 1 Sent.* d. 25 q. 1 a. 3 ad 4um, et *Summ. theol.* 1 q. 30 a. 4c.

centivado a la escolástica medieval a hacerse cargo de la necesidad de resolver la aporética que Porfirio había pospuesto con su renuncia a ventilarla en el campo de la filosofía primera. En sus tentativas destinadas a suplir este defecto de la especulación de Porfirio, los maestros escolásticos de la Edad Media llevaron a cabo una tarea científica de superior magnitud, ya que en tal oportunidad se abocaron a teorizar sobre los predicables universales sumergiéndose de lleno al campo teorematizado de la metafísica.

6. LA QUERRELLA DE LOS UNIVERSALES ANTES DE LA RESTAURACIÓN ARISTOTÉLICA DEL SIGLO XIII

La acogida del planteo del problema de los universales estampado en la *Isagoge* de Porfirio ha marcado a fuego el panorama de la filosofía medieval. Con prelación al siglo XIII, la especulación filosófica escolástica, principalmente concentrada en el análisis de tal problema, no había conseguido alcanzar la estatura metafísica necesaria para resolverlo apropiadamente. Sin embargo, la costumbre de enrollar compactamente a los autores de aquel tiempo en el realismo y en el nominalismo no termina de arrojar la ansiada luz sobre las numerosas y disímiles formas en que los maestros de las escuelas se han pronunciado en derredor de esta materia. Para el caso, algunos han sido considerados erróneamente como adeptos al nominalismo al haber rechazado el realismo inspirado en Platón, en tanto otros, no menos erróneamente, fueron calificados como realistas por el simple hecho de haber sostenido doctrinas que parecían asemejarse a las propaladas por el platonismo. Pero también han proliferado actitudes vacilantes, eclécticas, sincretistas y aun contradictorias, al lado de las cuales, justo es reconocerlo, han surgido asimismo otras que luego, desde el siglo XIII en adelante, han sido reiteradas por quienes han reavivado la querrela de los universales en sus instancias definitorias.

El hecho de que los maestros medievales que han filosofado acerca de los universales hayan sido eruditos en ciencia sagrada ayuda a colegir por qué en aquel tiempo se ha concedido una relevancia superlativa a nuestro problema. Baste recordar que Juan Escoto Eriúgena, el más notable escritor platonizante de la temprana escolástica, ha visto en el elenco de los predicamentos especulados por Aristóteles una transcripción filosófica exacta del orden y de la jerarquía de las cosas del universo ideado y creado Dios de la nada. Eriúgena ha estimado que tales orden y jerarquía de las cosas de este mundo deviene de la emanación de sus esencias finitas desde la prefiguración ideal de todas ellas en la mente divina y de su traslado al ámbito de la naturaleza por un acto de participación. De esta manera, la dialéctica del entendimiento humano descubriría en los géneros y en las especies un calco perfecto de la disposición real en que han sido colocadas las creaturas merced a los designios soberanos de Dios. Más aún, la misma dialéctica del conocer intelectual sería una imitación humana del arte celestial por la cual los hombres hemos sido habilitados para compenetrarnos de la objetividad de un universo que

respondería fidedignamente al catálogo aristotélico de las categorías⁴⁵. Por algo es que la teoría de Eriúgena ha sido juzgada como una de las expresiones más diáfanas de un paralelismo óntico-noético donde lo que es —el ente— tiene su correlato en la estructura dialéctica de la inteligencia humana, que ha sido instituida, precisamente, para significarlo. Pero el recurso de Eriúgena a los predicamentos de la lógica y de la metafísica de Aristóteles no logra evitar que su teología trasunte más bien un esfuerzo dirigido a cristianizar el núcleo del pensamiento neoplatónico en un sentido que, aunque en otra dirección especulativa, ya había sido ensayado exitosamente por el Pseudo Dionisio Areopagita.

Lo anterior también ayuda a comprender la acusación lanzada por San Anselmo de Canterbury contra el nominalismo que pululaba en numerosas escuelas de su época, a las cuales ha responsabilizado de haber auspiciado una visión herética del misterio de Dios Trino, la verdad angular de la fe cristiana. La lectura de los anatemas formulados por el Concilio de Soissons del año 1092 confirman la impresión del arzobispo benedictino. Para San Anselmo, explícita o implícitamente, el nominalismo niega el dogma trinitario del cristianismo, pues su rechazo de todo universal *in rebus* impide entender que las tres Personas divinas poseen una misma naturaleza sin que por ello sean tres dioses. El triteísmo se impondría como una consecuencia irreversible de la negación de la naturaleza o de la esencia común al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo. De este modo, los autores nominalistas que desechan toda universalidad extramental, dice San Anselmo, tampoco están en condiciones de afirmar que el Dios de la fe católica es la Trinidad de Personas que constituyen una misma y única divinidad⁴⁶. En esta reacción antinominalista de San Anselmo se suele ver una confutación del pensamiento de Roscelino de Compiègne, uno de los maestros censurados por el Concilio de Soissons.

El pensamiento de Roscelino permanece sumido en penumbras que no han podido ser removidas con el paso de los siglos. Durante mucho tiempo fue visto como el campeón de la *schola nominalium*, mas los testimonios de sus tesis son tan pobres cuan oscuros. Todo lo que queda de su obra, además, es debido a plumas comprometidas en la polémica teológico-filosófica en que se han visto envueltos los maestros nominalistas y realistas de su época, lo cual no deja de conspirar contra su confiabilidad. De cualquier modo, la memoria de Roscelino que ha perdurado en la historia se halla referida a su franca adscripción al nominalismo⁴⁷. Pero su

⁴⁵ «Ac per hoc intelligitur quod ars illa quae dividit genera in species et species in genera resolvit, quae διαλεκτική dicitur, non ab humanis machinationibus sit facta, sed in natura rerum ab auctore omnium artium quae vere artes sunt condita et a sapientibus inventa et ad utilitatem solerti rerum indagine usitata» (*De div. nat.* IV 1: PL 122,748-749).

⁴⁶ «Qui enim nondum intelligit quomodo plures homines in specie sint unus homo: qualiter in illa secretissima et altissima natura comprehendunt quomodo plures personae, quarum singula quaeque perfectus est Deus, sint unus Deus?» (*De fide Trinit.* 2: PL 158,265, i. e. *Epist. de incarnat. Verbi* 1: *S. Anselmi Cantuariensis Archiepiscopi opera omnia*, recensuit F. S. Schmitt O. S. B., ed. nova [Stuttgart & Bad Cannstatt: Friedrich Frommann Verlag Günther Holzboog K. G., 1968], t. 1/2, p. 10).

⁴⁷ Cfr. F. PICAUVET, *Roscelin philosophe et théologien, d'après la légende et d'après l'histoire*, 2^{ème} éd. (Paris: Félix Alcan, 1911).

doctrina también fue objeto de una oposición frontal de parte de su alumno Guillermo de Champeaux, cuyo realismo le ha llevado a afirmar que los individuos de una misma especie tienen una esencia común y que su individualidad resultaría de la diversidad de accidentes que cada uno exhibe a título de particularidades extrínsecas a la forma universal que específicamente los engloba. En pugna contra Roscelino, Guillermo profesó un realismo a ultranza: los géneros y las especies existirían positivamente en el mundo exterior. No obstante, algunos historiógrafos sospechan acerca de un atenuamiento ulterior de la rigidez teórica de su posición realista⁴⁸.

El número y la proyección de las hermenéuticas de la aporética propuesta en la *Isagoge* de Porfirio dan una pauta del ímpetu con que las diversas escuelas medievales afrontaron la problemática de los universales, pero los autores de aquellos días no pueden ser encuadrados dentro del nominalismo o del realismo como si todos ellos hubiesen sido miembros de dos escuelas que habrían sustentado uniformemente el sentido de ambas tendencias. Al respecto, Juan de Salisbury, nos ha dejado dos documentos reveladores de la pluralidad de interpretaciones del problema y de las soluciones propuestas que hablan a las claras de una dispersión de actitudes que pone en un serio aprieto a quienes pretendan mostrar al realismo y al nominalismo de la Edad Media como si fueran movimientos compactos y a cubierto de fisuras.

En un primer resumen de la situación, Juan de Salisbury nota que la cuestión de los universales conmovía hondamente al espíritu de los maestros escolásticos⁴⁹. En el *Polycraticus* señala cinco posiciones salientes en el trámite de esta querrela: 1^a) algunos piensan que los universales se hallarían presentes en las cosas singulares y sensibles, si bien este modo de inmanecer a ellas los mostrarían detentando diversos grados de realidad⁵⁰. 2^a) Otros los hacen coincidir con ciertas formas abstractas, al modo de los entes cuantificables estudiados en las matemáticas⁵¹. 3^a) Están aquéllos que les niegan toda realidad extramental reduciéndolos a los signos nominales de nuestro lenguaje, pues ni siquiera podrían equipararse a las nociones intelectuales⁵². 4^a) Vienen después quienes no aceptan otra universalidad que no sea aquélla impresa en las voces de los repertorios lingüísticos⁵³. 5^a) Por fin,

⁴⁸ G. LEFÈVRE, *Les variations de Guillaume de Champeaux sur la question des universaux: Étude suivie de documents originaux* (Lille: Tallandier, 1898).

⁴⁹ «Expediunt hanc auctores multi modis, variisque sermonibus; et dum indifferenter verbis usi sunt, varias opiniones invenire visi sunt, et litigiosis hominibus multam contendendi materiam reliquerunt» (*Polycrat.* VII 12: PL 199,664).

⁵⁰ «Inde est quod sensibilibus, aliisque singularibus apprehensis, quoniam haec sola veraciter esse dicuntur, ea in diversis status subvehit, pro quorum ratione in ipsis singularibus specialissima generalissimaque constituit» (*Ibid.*)

⁵¹ «Sunt qui more mathematicorum, formas abstrahunt, et ad illas quidquid de universalibus dicitur, referunt» (*Ibid.*)

⁵² «Alii discutiunt intellectus, et eos universalium nominibus censerí confirmant» (*Ibid.*)

⁵³ «Fuerunt et qui voces ipsas genera dicerent esse et species; sed eorum iam explosa sententia est, et facile cum auctore suo evanuit» (*Ibid.*)

ciertos filósofos han sugerido una doctrina cercana al terminismo al recluir los universales dentro de la estructura idiomática del *sermo*⁵⁴.

Otro texto de Juan de Salisbury es aún mucho más explícito y elocuente. Tal vez se trate de la crónica más minuciosa de la querrela de los universales que nos ha llegado con antelación al siglo XIII. En esta segunda colación se mencionan al menos trece teorías acerca del asunto, algunas de ellas identificadas con las doctrinas de varios autores citados por sus mismos nombres: 1ª) Roscelino de Compiègne pensaba que los universales no pasarían de ser meras voces del lenguaje humano. 2ª) Pedro Abelardo y sus secuaces no habrían admitido que puedan existir más allá de los sermones («In hac autem opinione deprehensus est peripateticus palatinus Abaelardus noster, qui multos reliquit et adhuc quidem aliquos habet professionis huius sectatores et testes»). 3ª) Los partidarios de un parecer atribuido a Cicerón y a los estoicos estimaban que no tendrían ninguna existencia fuera de los conceptos subyacentes al intelecto («Est autem, ut aiunt, notio ex ante percepta forma cuiusque rei cognitio, enodatione indigens. Et alibi: Notio est quidam intellectus, et simplex animi conceptio. Eo ergo deflectitur quidquid scriptum est, ut intellectus aut notio, universalium universitatem claudat»). 4ª) A Gualterio de Mortagne o de Mauritania se le atribuye una teoría platonizante («Partiuntur itaque status duce Gautero de Mauritania, et Platonem, in eo quod Plato est, dicunt individuum; in eo quod homo, speciem: in eo quod animal, genus; sed subalternum: in eo quod substantia, generalissimum»). 5ª) Alguien ha reproducido el realismo de Bernardo de Chartres, que no diferiría mayormente del sentir antaño expuesto por el mismo Platón («Ille ideas ponit Platonem aemulans, et imitans Bernardum Carnotensem, et nihil praeter eas, genus dicit esse vel speciem»). 6ª) Nuestro autor resume la doctrina de Gilberto de la Porrée asimilándola al aristotelismo («Porro alius, ut Aristotelem exprimat, cum Gilberto episcopo Pictaviensi, universalitatem formis nativis attribuit, et in earum conformitate laborat»). 7ª) Joscelino de Soissons habría sido partidario del realismo de cuño platónico («Universalitatem in rebus in unum collectis attribuit, et singulis eadem demit»). 8ª) Un autor desconocido ha propugnado la extraña teoría de las *maneries*. 9ª) Están aquéllos que han equiparado los universales a los entes matemáticos. 10ª) Se sabe de pensadores adeptos a una *ratio indifferentiae*, quienes no distinguieron entre la existencia extramental de los universales, su inmanencia a la mente y su significación lingüística. 11ª) Guillermo de Champeaux ha patrocinado un realismo a ultranza. 12ª) Otros filósofos no identificados solamente habrían admitido una distinción modal entre los universales y las cosas singulares. 13ª) Por fin, el autor del libro *De generibus et speciebus* parece concordar con la doctrina del ya nombrado Joscelino de Soissons, si es que este libro, como algunos dicen, no es del mismo Joscelino («Nec deest qui rerum status attendat, et eos genera dicit esse et spe-

⁵⁴ «Sunt tamen adhuc qui deprehenduntur in vestigiis eorum, licet erubescant auctorem vel sententiam profiteri, solis nominibus inhaerentes, quod rebus et intellectibus subtrahunt, sermonibus ascribunt» (*Ibid.*, loc. cit., 664-665).

cies») ⁵⁵. Este recuento debido a Juan de Salisbury pone al descubierto la riqueza teórica que en la Edad Media ha brotado en medio de la discusión ahora recordada.

Pedro Abelardo fue el más afamado de los filósofos que han participado en esta controversia. Abelardo afrontó el problema de los universales sometiendo a un estudio detallado las contribuciones de los autores que más atención habían concitado en la evolución de la querrela: Roscelino de Compiègne, Guillermo de Champeaux y Anselmo de Laon. Una vez analizadas y criticadas sus doctrinas, Abelardo redujo la cuestión a una exposición dialéctica rigurosa concentrada en el examen del significado de la predicación. De acuerdo a una interpretación de sus enseñanzas, Abelardo habría querido exponer la teoría de la predicación incluida en la lógica de Aristóteles tamizada ulteriormente por las hermenéuticas de Porfirio y de Boecio. Descomponiéndose la argumentación en proposiciones y éstas en términos, el término es un signo de las cosas que permite entenderlas. A su turno, en la proposición de la cual forma parte, el término universal se define como aquello predicable de muchos sujetos, pero mientras los realistas aplican las definiciones universales a las cosas mismas, el nominalismo las aplica tan sólo a los signos que empleamos para concebirlas. Por eso Abelardo ha considerado absurda la atribución de cualquier existencia extramental a los universales. El alma humana intuiría las cosas en su individualidad más radical, aunque también las aprehendería en el fonema, que es el signo sensible del nombre y del término. Afirmadas, pues, las cosas naturales como entes singulares, los términos y los nombres universales no podrían significar nada real, ya que ninguna cosa existente fuera del espíritu sería de suyo universal. Si significaran algo real, deberíamos rendirnos ante el contradictorio de que la mente estaría ordenada a la captación de algo carente de objetividad, ya que no habría cosa alguna que podamos percibir intelectivamente que fuese en sí misma universal. Por ende, la ordenación del entendimiento hacia un presunto objeto universal fenecería en una no intelección. Ahora bien; ¿cómo salir de la encrucijada en que nos hallamos al comprobar que los nombres y términos universales parecen no tener correlato alguno en las cosas, las cuales siempre serían individuales en sí mismas? ¿No nos estaría indicando esto que la propia universalidad de los términos y de los nombres sería una verdadera ficción? De ningún modo. Abelardo ha desestimado de plano que los universales posean una significación ficticia, pues los géneros y las especies designan la clasificación natural de las cosas exteriores, por más que la universalidad de los signos no sea trasladable a las cosas mismas. Pero la intelección tampoco es una concepción de imágenes porque la entidad de éstas no es la misma entidad de las cosas del mundo externo. El objeto del intelecto estaría constituido por los signos predicados comúnmente de las cosas que significan y aglutinado en un aspecto de las cosas que conocemos separada o abstractamente en relación con sus propias entidades naturales ⁵⁶. En suma, Abelar-

⁵⁵ *Metalog*. II 17: PL 199,874-876.

⁵⁶ Cfr. P. VIGNAUX, «Nominalisme»: DTC 11/1 732-733.

do ha dado al intelecto un objeto despojado de toda realidad y construido por la actividad intelectual del sujeto cognoscente.

Otra interpretación de la doctrina de Abelardo afirma que, para éste, la máxima dificultad de la investigación de los predicables estriba en que se sean cosas dotadas de una existencia positiva allende nuestra alma. Abelardo no habría encontrado razones para reconocer nada universal en los entes singulares, cuales aquéllos que pueblan este mundo; de ahí que no haya atacado la realidad de las ideas tal como Platón las había descrito en sus diálogos. Lo que habría desechado es la realidad del género en las especies y la realidad de éstas en los individuos. El universal es predicable de muchas cosas, mas no hay cosas que individual o colectivamente se prediquen de otras, pues las cosas no ingresan como predicados a las proposiciones del entendimiento. Cada cosa es ella misma; por tanto, dado que la universalidad no es atribuible a las cosas, solamente ha de atribuirse a las palabras de nuestro lenguaje⁵⁷.

No hay acuerdo entre los historiógrafos cuando juzgan la doctrina de Abelardo en torno de los universales. Algunos piensan que ha sido un nominalista confeso; otros le señalan como el padre del conceptualismo; por fin, no faltan quienes han juzgado que su teoría habría perpetuado el realismo moderado de Aristóteles preannunciando las teorías más tarde ofrecidas por San Alberto Magno, San Buenaventura y Santo Tomás de Aquino. Pero el problema de los universales se halla muy lejos de haber sido resuelto por la dialéctica de Abelardo, porque hasta en aquellas mismas ocasiones en que parece haberse inclinado a suscribir el realismo aristotélico, que no fueron pocas, su pensamiento se ha visto comprometido por el empleo de cadencias que las escuelas nominalistas habrían hecho suyas con agrado; e. gr., cuando ha declarado lo siguiente:

«Vniversalitatem quam res voci confert, ipsa in se res non habet»⁵⁸.

Hacia la segunda década el siglo XIII, la lucha teórica entre nominalistas y realistas ya no podía ocultar el vacío que implicaba la demora del rescate de las obras de filosofía natural y de la *Metafísica* de Aristóteles. El Estagirita había planetado y resuelto una porción considerable de la problemática agitada en el transcurso de la querrela medieval de los universales, mas la tardanza de la restauración aristotélica, concretada recién durante aquella fecha, privó a los filósofos precedentes de la exposición irremplazable de los fundamentos metafísicos en que reposa la teoría lógica de los predicables. Hasta entonces, las investigaciones escolásticas sobre los universales no habían podido disimular la ausencia de análisis metafísicos de envergadura acerca de los principios en que se apoya aquella teoría.

⁵⁷ Cfr. É. GILSON, *La philosophie au moyen âge: Des origines patristiques à la fin du XIVe. siècle*, 2^{me} éd. (Paris: Payot, 1952), p. 284.

⁵⁸ Esta expresión se halla en la *Logica «Ingredientibus»* editada por B. GEYER, *Peter Abaelards philosophische Schriften*. Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters 21/1-3 (Münster i. Westf.: Aschendorff Buchhandlung, 1919-1927), vol. I, p. 32.

La incidencia de la generalizada ignorancia de los aportes capitales de Aristóteles a la solución del problema de los universales se advierte con sólo notar la fragilidad de la mayor parte de las doctrinas elucubradas por los escolásticos anteriores al siglo XIII cuando se han explayado en derredor de la cuestión de los predicables y de un tema invariablemente anexo a ella: la determinación del objeto del intelecto. No por casualidad el problema de los universales ha sido resuelto en todos sus alcances, y aun con una rapidez inusitada, ni bien los maestros escolásticos del siglo XIII tuvieron acceso a la *Metafísica* de Aristóteles. La importancia de este fenómeno histórico también se puede confirmar por otra vía: la edición latina del *Corpus aristotelicum* y la expansión de las enseñanzas metafísicas del Filósofo en el siglo XIII han obligado al nominalismo posterior a revisar integralmente sus planteos sobre los universales, al punto tal que las *scholae nominalium*, que han vuelto a florecer en las postrimerías de aquel siglo, no sólo han superado largamente a sus precursores de antaño, sino que incluso han batallado contra sus enemigos realistas con la ambición expresa de exhibirse como los depositarios de la interpretación auténtica de la filosofía de Aristóteles. La nueva etapa del nominalismo inaugurada por Guillermo de Ockham a comienzos del siglo XIV es el mejor testimonio del esfuerzo de los pensadores de esta escuela orientado a reivindicar para sí los títulos de adalidades del más rancio aristotelismo.

7. FALENCIAS Y ESTRECHECES DE LA QUERRELLA DE LOS UNIVERSALES ANTERIOR AL SIGLO XIII

Se puede compendiar la situación del nominalismo hacia fines del siglo XII diciendo que este movimiento ha dependido remotamente de la oposición entre Platón y Aristoteles en lo que concierne a la naturaleza de los universales. Su origen histórico próximo lo constituyó por una de las alternativas contenidas en el planteo de la cuestión de los predicables tal como Porfirio la había plasmado en la *Isagoge*. Frente a ella, el nominalismo ha escogido la siguiente alternativa: el universal no tendría existencia alguna en las cosas, sino sólo en los conceptos inmanentes al intelecto en acto o en los nombres utilizados para designar las cosas.

El nominalismo propiamente dicho no atribuye ninguna universalidad más que a las voces del lenguaje humano. Los autores que afirman la existencia de nociones verdaderamente universales inmanentes a nuestro entendimiento, pero que la niegan fuera del alma del hombre, han sido tradicionalmente vistos más como conceptualistas que como nominalistas. Sin embargo, independientemente de esta distinción entre el conceptualismo y el nominalismo *stricto sensu*, la alusión consuetudinaria al nominalismo suele abarcar indistintamente a ambas corrientes. Si bien existen motivos para objetar tal indistinción, no se debe pasar por alto que contamos con una razón que le concede una cierta validez: uno y otro recusan no sólo la existencia de los universales en las cosas mismas, sino que, además, han impulsado conjuntamente la teoría de la remisión directa del intelecto a un objeto directo que, contraviniendo tanto la filosofía de Platón cuanto aquélla de Aristóteles, con-

sistiría pura y simplemente en el singular material que tiene ser en acto *in rerum natura*.

Los filósofos medievales han sido conscientes de que la densa trama metafísica de la esencia de los universales siempre lleva adjunta la problemática concomitante del objeto del entendimiento. ¿En qué estriba este objeto? ¿Es algo universal, algo que tanto el nominalismo como el conceptualismo excluyen de todas las cosas que poseen una existencia extramental, o, en su defecto, una cosa singular, cual todos y cada uno de los entes individuales tal como existen en acto *extra animam*? Por cierto, si el objeto del intelecto fuese el individuo singular, la ciencia debería abandonar de una vez por todas la pretensión de consistir en un saber universal, al menos en la medida en que no se quiera ver en ella el absurdo de un conocimiento de algo que no existiría de ninguna manera en las cosas de este mundo. A la inversa, si la ciencia fuera indefectiblemente un saber universal, como parece que no puede dejar de serlo, entonces deberíamos disuadirnos por completo de seguir ilusionándonos con que el sujeto del conocimiento epistémico tenga algún modo de ser en las cosas mismas, ya que los únicos universales cognoscibles a través de los actos perceptivos de nuestro entendimiento, por fuerza, habrían de ser igualmente los únicos objetos inteligibles universales, ya se trate de los conceptos o intenciones formales inmanentes al alma del cognoscente en acto, ya de las palabras con que nombramos las cosas conocidas.

Tal el esquema adoptado por el conceptualismo y por el nominalismo de la Edad Media y, con ella, el drama patético en que ha quedado atrapado el pensamiento al no haber sabido remontar la dialéctica empecinada en plantear las relaciones del individuo concreto y de los predicables universales al modo de una antítesis insuperable. Esta dialéctica ha incentivado a todas las variantes del nominalismo y del conceptualismo a postular la necesidad de un *método crítico* dotado de la aptitud suficiente para fijar el régimen cognoscitivo del intelecto humano en función de su capacidad de captar las cosas, no ya tales cuales son en sí mismas, sino según su modo de inmanencia *ut cognitae* a nuestra alma, o bien según su significación lingüística arbitrariamente instituida por los hombres. Es así que en la propia atmósfera escéptica del pensamiento nominalista y conceptualista de la Edad Media ha tenido lugar el primer esbozo de la *duda metódica* que una historiografía defectuosa ha asignado gratuitamente a la originalidad de Descartes. Con ello, ya obran en nuestro poder los datos imprescindibles para cerciorarnos de que el esquema ontológico y gnoseológico nominalista de la escolástica medieval, con el cual los autores conceptualistas coinciden esencialmente, ha sido la fragua teórica del pensamiento moderno.

El nominalismo anterior al siglo XIII no sólo no ha resuelto la cuestión de los universales urdida por Porfirio, sino que ha trastornado la médula de la especulación lógica y metafísica sobre los predicables. De esta forma, la ventura de la filosofía primera ha quedado hipotecada por una dialéctica flanqueada por los errores que ese movimiento ha gestado en relación con la esencia de las cosas naturales y con nuestro modo de conocerlas. Por eso hay motivos para discrepar con quienes

han pretendido hallar en la doctrina de Pedro Abelardo la solución del problema que nos ocupa, pues este juicio choca contra la evidencia de que dicha solución no ha sido suministrada por este maestro escolástico. A pesar de haber sido el más azevado de los escolásticos que han procurado resolver la aporética filosófica inaugurada por Porfirio, Abelardo no ha conseguido cumplir con su propósito. Por otro lado, todavía más desacertada es la relativización historiográfica de los aportes de los doctores del siglo XIII a la verdadera solución de la querella de los universales, como que, he hecho, en las obras de muchos de ellos se encuentra la verdadera solución de esta grave cuestión metafísica.

En este apretado resumen hemos visto que el nominalismo medieval ha promovido el cuestionamiento de la potencia de nuestro intelecto para conocer las cosas en su mismo ser natural. Pero no es ésta una reiteración ingenua del escepticismo de la antigüedad pagana; es el amanecer de un novedoso estilo de pensar enderezado hacia una problematización integral de las relaciones de la razón del hombre con lo que es o, mejor aún, con el ente en cuanto ente, el mismo sujeto de la metafísica. En ello afina la génesis del pensamiento moderno que ha fomentado su deslizamiento hacia una crisis ineludible desde que los principios nominalistas han logrado imponerse en la historia con el ímpetu característico de su tumultuosa trayectoria a partir del siglo XIV.

Los síntomas de la crisis de un pensamiento reñido con el conocimiento científico del ente en cuanto ente han salido a la luz cuando la especulación sapiencial sobre las cosas y su ser ha comenzado a ser interferida por los escrúpulos de aquéllos que han buscado demostrar la posibilidad del conocimiento universal del mundo exterior con la intención de remontar las dudas subjetivas de un intelecto cuya capacidad para aprehenderlo había sido cuestionada con una intensidad hasta entonces inédita. El nominalismo nunca ha consentido que nuestro entendimiento pueda conocer algo universal que sea en acto o tenga ser allende su inmanencia al mismo entendimiento o reflejada en las voces del lenguaje. Por eso ha estimado que la aspiración de quienes buscan conseguir el conocimiento científico de un objeto universal que convenga con algo existente en la naturaleza debería ser sustituida por la ordenación de nuestra mente a la concreción de la ciencia como un saber acerca de algo que posee, ciertamente, una determinada universalidad; sí, mas una universalidad que en absoluto se daría en las cosas mismas. En consecuencia, el nominalismo se vio obligado a sostener que la ciencia se disolvería en un conocimiento de las afecciones inmanentes al espíritu del hombre o, a lo sumo, en una descripción de los signos de lingüísticos.

Para comprender la magnitud de la crisis que el nominalismo ha injertado en el campo teoremático de incumbencia de la metafísica es menester adentrarse en la colisión de esta corriente y de las teorías en cuyos noemas se contiene la solución de la querella de los universales. Esta solución fue especulada integralmente por Santo Tomás de Aquino. No obstante, apenas unas décadas después de su enunciación por parte de Santo Tomás, la solución tomista ha sido desafiada por Guillermo de Ockham y por un abultado contingente de maestros escolásticos que

han impulsado el nominalismo medieval a su etapa culminante. Pero el auge nominalista de los siglos XIV y XV, habiendo marcado el ocaso histórico de la teología y de la filosofía de la Edad Media, ha prohiado simultáneamente la aurora del pensamiento moderno al mismo tiempo que le impuso su enfilamiento decisivo hacia la defensa acérrima del inmanentismo que signa su misma médula.

MARIO ENRIQUE SACCHI