

BIBLIOTECA
DE
AUTORES CRISTIANOS

Declarada de interés nacional

418

ESTA COLECCIÓN SE PUBLICA BAJO LOS AUSPICIOS Y ALTA DIRECCIÓN DE LA UNIVERSIDAD PONTIFICIA DE SALAMANCA

LA COMISIÓN DE DICHA PONTIFICIA UNIVERSIDAD ENCARGADA DE LA INMEDIATA RELACIÓN CON LA BAC ESTÁ INTEGRADA EN EL AÑO 1980 POR LOS SEÑORES SIGUIENTES:

PRESIDENTE:

Emmo. y Rvdmo. Sr. Dr. VICENTE ENRIQUE Y TARANCÓN,
Cardenal Arzobispo de Madrid-Alcalá y Gran Canciller de la Universidad Pontificia

VICEPRESIDENTE: Ilmo. Sr. Dr. JUAN LUIS ACEBAL
LUJÁN, *Rector Magnífico.*

VOCALES: Dr. ALFONSO ORTEGA CARMONA, *Vicerrector Académico*; Dr. RICARDO BLÁZQUEZ, *Decano de la Facultad de Teología*; Dr. JUAN SÁNCHEZ Y SÁNCHEZ, *Decano de la Facultad de Derecho Canónico*; Dr. MANUEL CAPELO MARTÍNEZ, *Decano de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociología*; Dr. SATURNINO ALVAREZ TURIENZO, *Decano de la Facultad de Filosofía*; Dr. JOSÉ OROZ RETA, *Decano de la Facultad de Filología Bíblica Trilingüe*; Dr. JUAN ANTONIO CABEZAS SANDOVAL, *Decano de la Facultad de Ciencias de la Educación*; Dr. GERARDO PASTOR RAMOS, *Decano de la Facultad de Psicología*; Dr. ROMÁN SÁNCHEZ CHAMOSO, *Secretario General de la Universidad Pontificia.*

SECRETARIO: *Director del Departamento de Publicaciones.*

LA EDITORIAL CATOLICA, S. A. — APARTADO 466
MADRID . MCMLXXX

LOS FILÓSOFOS MEDIEVALES

SELECCION DE TEXTOS

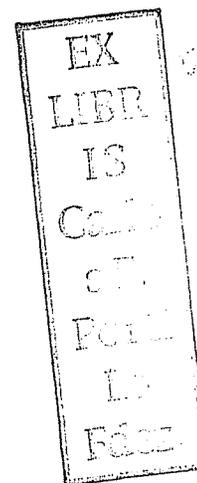
POR

CLEMENTE FERNANDEZ, S. I.

PROFESOR DE FILOSOFÍA EN LA UNIVERSIDAD COMILLAS

II (último)

ESCOTO ERIUGENA-NICOLAS DE CUSA



BIBLIOTECA DE AUTORES CRISTIANOS
MADRID . MCMLXXX

ABELARDO

(1079-1142)

OBRAS PRINCIPALES: *Theologia christiana* (1123); *Introductio ad Theologiam* (1123); *Theologia Scholarium* (1123); *Sic et Non* (1123); *Dialectica* (1121/1123); *Logica* «Ingredientibus» (después de 1120; 1136?); *Logica* «Nostrorum petitioni sociorum» (después de 1120; 1136?); *Tractatus De intellectibus* (después de 1120; 1136?); *Apologia seu Confessio fidei* (1140); *Dialogus inter Philosophum, Iudaeum et Christianum* (1140); *Expositio in Exaemeron* (1140); *Commentarium in Epistolam ad Romanos* (1140); *Historia calamitatum* (1140).

EDICIONES UTILIZADAS: *Peter Abaelards Philosophische Schriften*, zum ersten Male herausg. von B. GEYER, Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, B. XXI, Heft 1 (Münster i. W. 1919) *Die Logica* «Ingredientibus»; Heft 1 (Münster i. W. 1933) *Die Logica* «Nostrorum petitioni sociorum». Trad. del editor.

Petri Abaelardi opera, II, ...*Tractatus De intellectibus*, ed. V. COUSIN (Paris 1859). Trad. del editor.

BIBLIOGR. GEN.: PETER ABELARD. Proceedings of the International Conference, Louvain, may 10-12 1971, ed. by E. M. BUYTAERT (Leuven, The Hague 1974); M. T. BEONIO-BROCCHIERI FUMAGALLI, *La logica di Abelardo* (Firenze 1969); ID., *Introduzione a Abelardo* (Bari 1974); ID., *La relation entre logique, physique et théologie chez Abélard*, en PETER ABELARD..., p.153-162; ID., *Note sulla logica di Abelardo: I. La concezione abelardiana della logica*: Riv. di Stor. della Fil. 13 (1958); II. *Il problema del significato*: ibid., p.280-290; III. *Il significato dei nomi universali*: Riv. di Stor. della Fil. 14 (1959) 3-27; IV. *Il significato della «propositio»*: ibid., 15 (1960) 14-21; V. *L.«argumentatio»*: ibid., 18 (1963) 131-139; VI. *Abaelardiana inaedita*: ibid., p.139-146; J. JOLIVET, *Arts du langage et théologie chez Abélard*: Ét. Phil. méd. LVII (Paris 1969) (Bibliogr., p.375-381); esp.: p.337-381; ID., *Elements du concept de nature chez Abélard*, en *La filosofía della natura nel Medioevo* (Milano 1966) p.300s; ID., *Notes de lexicographie abelardienne*, en PETER ABELARD..., p.531-545; ID., *Comparaison des théories du langage chez Abélard et chez les Nominalistes du XIV siècle*, en PETER ABELARD..., p.163-178; ID., *Abélard ou la philosophie dans le langage*, Présent. de textes, bibliogr. (Paris 1969); M. DAL PRA, *Pietro Abelardo, Scritti logici*, 2.ª ed. (Firenze 1969); ID., *Pietro Abelardo, Scritti filosofici* (Milano 1954); CH. DE REMUSAT, *Abélard* (Paris 1845); GEYER, *Untersuchungen*, en *Peter Abaelards Philosophische Schriften*: Beiträge f. Gesch. Phil. Mitt. XXI, 8; *Die Stellung Abaelards in der Geschichte der Logik* p.622-633; *Die Stellung Abaelards in der Universalienfrage nach neuen bds. Texten*, Beiträge, ib., Suppl. I p.101-127; UEBERWEG-GEYER, *Grundriss der Geschichte der Philosophie* II (Berlin 1928) p.213-226; C. PRANTL, *Geschichte der Logik in Abendlande* II (Leipzig 1861); P. VIGNAUX, art. «Nominalisme», en *Dict. théol. cath.*, 11 (Paris 1931); J. REINERS, *Der aristotelische Realismus in der Frühscholastik*. Ein Beitrag zur Geschichte der Universalienfrage im Mittelalter (Aachen 1917); F. PICAVET, *Roscelin*,

philosophe et théologien (Paris 1911); B. HAUREAU, *Histoire de la philosophie scolastique* (Paris 1872-1880) p.362-389; J. REINERS, *Der Nominalismus in der Frühscholastik*: Beiträge f. Gesch. Phil. Mitt., VIII, H. 5 (1910); E. GILSON, *La philosophie au moyen âge*, 2.ª éd. (Paris 1947) p.279-296; C. OTTAVIANO, *Pietro Abelardo*: Biblioteca di filosofia e scienze, 2 (1931); R. MARTINI, *La soluzione abelardiana del problema degli Universali*: Riv. di Fil. neosc. 22 (1930) 371-378; L. GRANE, *Peter Abaelard: philosophy and Christianity in the middle age*. transl. by F. and CH. CROWLEY (New York, London 1970); J. MC CABA, *Peter Abaelard* (First publ. 1901; Freeport [N. Y.] 1971); J. LECLERQ, *Notes abelardiennes*: Bull. Phil. méd. 8-9 (1966-1967) 59-62; ID., *Notes abelardiennes*: Bull. Phil. méd. 13 (1971) 68-71; M. DE GANDILLAC, *Sur quelques interprétations récentes d'Abélard*: Cahiers de la Civilis. Médiév. 4 (1961) 293-301; T. GREGORY, *Considerazioni su «ratio» e «natura» in Abelardo*: Studi mediev., 14 (1973) 287-300; C. JOJA, *Le conceptualisme d'Abélard et la théorie moderne de l'abstraction*: Rev. roum. Sc. soc.-phil.-log., 14 (1970) 225-237; E. F. LITTLE, *The status of current research on Abelard. Its implications for the liberal arts and philosophy of the XI and XII centuries*: Arts libéraux et Philosophie au moyen âge, 2 vols. (Paris 1969) II p.1119-1124.

LOGICA «INGREDIENTIBUS»

Comienzan las Glosas según el Maestro Pedro Abelardo a Porfirio

1.514 Al empezar la Lógica diciendo previamente algunas palabras sobre su manera peculiar de ser, empecemos por la filosofía, que es el género a que pertenece. Boecio llama filosofía no a cualquier ciencia, sino a la que se ocupa de los seres más excelentes; pues no llamamos filósofos a los que tienen cualesquiera conocimientos, sino a aquellos cuya inteligencia penetra las cosas sutiles. Boecio distingue en ella tres especies: la especulativa, que estudia la naturaleza de las cosas; la moral, que considera la bondad de los actos humanos, y la racional, que trata de la argumentación, y a la que los griegos denominan «Lógica». Pero a esta última, según atestigua Boecio, algunos la separaban de la filosofía, y la llamaban, no parte, sino instrumento de la filosofía, porque las demás en cierta manera se mueven (o ejercitan) en ella, al usar de sus argumentos para probar sus propias cuestiones.

1514-1573 GEYER, *Einleitung*, en *Peter Abaelards Philos. Schriften* I p.I-X; ID., *Untersuchungen...* p.597-603; J. JOLIVET, *Arts de langage et théol. chez Abélard...*, p.86 nt.140; p.120.

1514 BEONIO-BROCCHIERI FUMAGALLI, *La relation entre logique, physique et théologie chez Abélard*, en PETER ABELARD..., p.153-162; ID., *Note sulla logica di Abelardo. I: La concezione abelardiana della logica*: Riv. crit. di stor. della fil. 13 (1958) p.13; J. JOLIVET, *Arts du langage et théologie chez Abélard*: Et. de Phil. méd. LVII (Paris 1969) p.142 nt.94.

Así, si se plantea una cuestión de la filosofía natural o moral, los argumentos se toman de la Lógica. En oposición a ellos, el mismo Boecio dice que no hay ninguna dificultad en que una misma cosa sea instrumento y parte de otra, como lo es la mano respecto del cuerpo. Aun la Lógica misma parece muchas veces ser instrumento de sí misma, cuando, puesta una cuestión que es de su ámbito, la prueba con sus propios argumentos, como ésta: «el hombre es una especie del animal», mas no por ser instrumento de la Lógica, deja de ser Lógica; luego tampoco deja de ser filosofía porque sea instrumento de la filosofía. El mismo Boecio la distingue de las otras dos especies de la filosofía, asignándole un fin propio, que es el de disponer la argumentación. Pues aunque el físico usa de la argumentación, para ello le instruye no la Física, sino la Lógica... (p.1).

1.515 *Después, sobre los géneros.* Especifica qué cuestiones son esas más subidas, sin resolverlas, sin embargo. Y da la razón de ambas cosas, a saber, de que omite el tratar de ellas, y de que, no obstante, hace mención de ellas. No trata de ellas, porque el lector no iniciado no es capaz de percibir las. Pero hace mención de ellas, para no crear despreocupación en el lector. Pues si hubiese guardado absoluto silencio sobre ellas, el lector, creyendo que ya no queda nada que investigar, descuidaría por completo su estudio.

1.516 Hay tres cuestiones, en decir de Boecio, recónditas y utilísimas y tocadas por no pocos filósofos, pero por pocos resueltas. Es la primera: si los géneros y las especies subsisten, o están sólo en [las mentes], etc.; como si dijese: si existen verdaderamente, o consisten sólo en que se piensa en ellas. La segunda es: caso de que se conceda que verdaderamente existen, si son esencias, corpóreas o incorpóreas. Y la tercera: si están separadas de las cosas sensibles o residen en ellas. Pues existen dos especies de seres incorpóreos: unos pueden perdurar en su incorporeidad, como Dios y el alma; otros no pueden existir fuera de los seres sensibles en los que se hallan, como la línea sin un cuerpo que le sirva de sujeto.

1.517 Pasa por alto estas cuestiones diciendo: *Después,*

sobre los géneros y espacios, rehusaré el tratar la cuestión de si subsisten, etc., o si son seres subsistentes corpóreos o incorpóreos, y si, dicho que sean incorpóreos, están separados de las cosas sensibles, y las cuestiones con ellas relacionadas.

Esto se puede entender de diversas maneras. Podríamos entender como si dijera: Rehusaré el tratar de esas cuestiones y otras relacionadas con ellas, es decir, con esas tres cuestiones. Se pueden plantear también otras cuestiones que son igualmente difíciles, como la de la causa común de la imposición de los nombres universales, cuál pueda ser, atendida la conveniencia de cosas diversas, o también la de la inteligencia de los nombres universales, en la cual parece que no se concibe nada y que no se trata de cosa alguna en el término universal, y otras muchas también difíciles. La cláusula: «y otras relacionadas con ellas», podemos exponerla introduciendo una cuarta cuestión, a saber: si los géneros y especies, mientras lo son, deben tener como sujeto inferior a sí en virtud de la denominación alguna cosa, o si, aun destruidas las cosas denominadas, puede todavía, en virtud del objeto intelectual o concepto que significan, tener vigencia, como, por ejemplo, el nombre «rosa», cuando no existe ninguna de las cosas a las que es común. Pero de esas cuestiones trataremos después detenidamente.

1.518 Pero sigamos ahora con las palabras del proemio. Advertir que con la palabra *mox*, «después», es decir, en el presente tratado, insinúa de algún modo que el lector espere la solución de estas cuestiones en otro lugar. *Pues es altísimo.* Añade la causa por la cual renuncia a esas cuestiones: a saber, porque el tratar de ellas es cosa muy ardua por lo que hace al lector que no puede llegar a ellas, lo cual determina a renglón seguido: *Y necesitada de mayor estudio.* Es decir, que el autor sí que tiene capacidad de resolverla, pero el lector no la tiene para estudiarla. De un mayor estudio, entiendo, que el que tú podrías hacer. *Pero aquello:* Declarado de qué cosas no va a hablar, dice que de esas cuestiones, es decir, sobre el género, la especie y de las otras tres propuestas, *los antiguos*, no por el tiempo, sino por la mentalidad, *trataron con probabilidad*, esto es, con verosimilitud, de los puntos en que todos convenían y no había ninguna discusión. Pues

en la solución de esas cuestiones unos opinaban de una manera y otros de otra. Boecio recuerda que Aristóteles pensaba que los géneros y especies subsistían tan sólo en los seres sensibles y que se formaba un concepto de ellos fuera (en la mente), y que Platón, en cambio, opinaba que no sólo se los pensaba fuera de las cosas sensibles, sino que también existían fuera de ellas. Y los antiguos de entre ellos, digo, y máxime los peripatéticos, a saber, una parte de esos antiguos; llama Peripatéticos a los dialécticos o a cualesquiera argumentadores... (p.7-8).

1.519 Volvamos ahora, pues, como hemos prometido, a las cuestiones mencionadas y tratemos de estudiarlas con toda diligencia y de resolverlas. Y como consta que los géneros y especies son universales, en los cuales toca de una manera general la naturaleza de los universales, distingamos aquí nosotros de una manera general las propiedades de los universales, contrastándolas con las de los singulares, y tratemos de ver si esas propiedades competen a los solos nombres o también a las cosas.

1.520 Aristóteles define el universal en el «Periermeineias»: *Lo que tiene aptitud para ser predicado de muchos*; y Porfirio, al singular, o sea, al individuo: *Lo que se predica de uno solo*.

Lo cual parece atribuir el texto tanto a las cosas como a las palabras; a las cosas, el mismo Aristóteles, donde poco antes había dado la definición del universal diciendo: *Porque unas de estas cosas son universales; aquéllas, en cambio, singulares. Y llamo universal a lo que tiene aptitud para ser predicado de muchos, y singular, lo que no la tiene*, etc. También el mismo Porfirio, al establecer que la especie se compone del género y de la diferencia, los puso como existentes en la naturaleza. De todo lo cual resulta evidente que en el apelativo de universal están comprendidas las cosas mismas.

1.521 También se llama universales a los nombres. Por eso Aristóteles: *El género determina la cualidad respecto de*

1520 BEONIO-BROCCHIERI FUMAGALLI, *La logica di Abelardo*, p.40 y 41; JOLIVET, o.c., p.86.

1521 GEYER, *Untersuchungen...* p.628; BEONIO-BROCCHIERI FUMAGALLI, o.c., p.41.

la sustancia; pues significa «¿cuál?». Y Boecio, en el libro de las divisiones: *Es de suma utilidad—dice—tener en cuenta que el género es una cierta semejanza de muchas especies, que muestra la conveniencia sustancial de todas ellas*. Ahora bien, significar o mostrar es propio de las palabras, mientras que de las cosas lo es el ser significadas. Y en otro sitio: *La palabra «nombre» se predica de muchos nombres, y viene a ser como la especie conteniendo bajo sí a esos individuos*. Pero especie en sentido propio no lo es, ya que el vocablo no es algo sustancial, sino accidental; pero universal lo es sin duda alguna, pues le conviene la definición de universal. De ello se concluye que también los vocablos son universales, a los cuales se les adscribe el ser solamente términos de las proposiciones.

1.522 Como parece, pues, que se llama universales tanto a las cosas como a los vocablos, hay que investigar cómo puede convenir a las cosas la definición del universal. Pues ninguna cosa ni colección alguna de cosas parece que se pueda predicar de muchos distributivamente, como exige la manera de ser del universal. Aunque este pueblo, o esta casa, o Sócrates se predique de todas sus partes tomadas en conjunto y a la vez, nadie en absoluto, sin embargo, los llama universales, ya que su predicación no se aplica a los singulares. Y una sola cosa admite mucho menos que una colección el ser predicada de muchos. Veamos, pues, y expongamos cómo cada una de las opiniones llama universal a una cosa o a una colección.

1.523 Algunos entienden así que una cosa es universal: En cosas que difieren entre sí por sus formas, ponen una sustancia esencialmente la misma, que es la esencia material de los singulares en que se halla, y es en sí misma una, y resulta diversa sólo por las formas de los inferiores. Si a esas formas se las separase (de sus sujetos), no existiría diferencia alguna entre las cosas, ya que difieren precisamente tan sólo por la diversidad de sus formas, al ser completamente idéntica esencialmente la materia. Por ejemplo, en todos y cada uno de los hombres que difieren entre sí numéricamente, existe una úni-

1523 BEONIO-BROCCHIERI FUMAGALLI, o.c., p.41.

ca sustancia del hombre, que aquí, por estos accidentes, resulta Platón, y allí, por aquellos otros, Sócrates.

De ese sentir parece ser sobre todo Porfirio cuando dice: *Por la participación de la especie muchos hombres se hacen uno, y en los particulares los muchos se hacen uno y común.* Y en otro pasaje: *Los individuos se llaman así porque cada uno de ellos consta de propiedades cuya colección no se encuentra en otro.*

1.524 De manera parecida ponen en cada uno de los animales que difieren por la especie, una sustancia de animal esencialmente la misma, a la cual hacen derivar en las diversas especies, por la recepción de diversas diferencias, a la manera como si de este trozo de cera hago ahora una estatua de hombre, después una de un buey, dando diversas formas a la misma cosa que permanece completamente la misma. Pero con esta diferencia: que no da origen en el mismo tiempo el mismo trozo de cera a las diversas estatuas, al contrario de lo que se dice que pasa en el universal, a saber, que el universal, según Boecio, es común de tal suerte que todo él está a la vez en los diversos sujetos cuya sustancia constituye materialmente; y, siendo en sí universal, resulta singular por las formas que le sobrevienen, sin las cuales subsiste en sí naturalmente, y sin las cuales no permanece en acto; se entiende que es, pues, universal en su naturaleza, pero singular en acto e incorpóreo e insensible en la simplicidad de su universalidad, mas subsiste el mismo en acto corpóreo y sensible por los accidentes; y así, unas mismas entidades, en decir de Boecio, subsisten como singulares y se las piensa o entiende como universales.

1.525 Esta es una de las dos opiniones. Aunque parezcan simpatizar con ella en gran medida los autores, la Física se halla en absoluta oposición con ella. En efecto, si algo esencialmente idéntico, aunque afectado por diversas formas, existe en los singulares; la entidad que está afectada por estas formas tendrá que ser la que está afectada por aquéllas; por

1524-1525 JOLIVET, o.c. p.97.215.

1524 BEONIO-BROCCHIERI FUMAGALLI, o.c., p.41 nt.15; JOLIVET, o.c., p.122 nt.15; p.215.

1525 JOLIVET, o.c., p.89.122 nt.18; p.216.

ejemplo, ser el animal diversificado por la racionalidad el animal diversificado por la irracionalidad, y ser así el animal racional, animal irracional, y de esa suerte estar en el mismo sujeto dos contrarios; mejor dicho, ya no serían contrarios, cuando existirían a la vez en la misma esencia, ni más ni menos que no serían contrarias ni la blancura ni la negrura, si a la vez coincidiesen en este objeto, aun cuando el ser blanco le venga por algo distinto de aquello de que le viene el ser negro, como es blanco y es duro por diversas causas, a saber, por la blancura y por la dureza. Pues en los contrarios no se da lo que en los relativos y la mayor parte de las demás (oposiciones), que pueden darse a la vez en un mismo sujeto según diversos aspectos. Por eso Aristóteles, en el «Ad aliquid», al demostrar que la magnitud y pequeñez se hallan a la vez en una misma cosa según diversos aspectos, prueba, por eso mismo de que se hallan en una misma cosa a la vez, que no son contrarias.

1.526 Pero tal vez se replicará, siguiendo en la mentalidad de dicha opinión, que la racionalidad y la irracionalidad no dejan de ser contrarias por encontrarse de ese modo en el mismo sujeto, a saber, en el mismo género o en la misma especie, con tal que no estén fundadas en el mismo individuo. Y eso se prueba así: Con toda verdad se hallan la racionalidad y la irracionalidad en el mismo individuo, ya que se hallan en Sócrates. Ahora bien, que se hallen ambas a la vez en Sócrates, se prueba por el hecho de que se hallan a la vez en Sócrates y en el asno. Pero Sócrates y el asno son Sócrates, y real y verdaderamente Sócrates y el asno son Sócrates, porque Sócrates es Sócrates y el asno, a causa de que Sócrates es Sócrates y Sócrates es asno. Que Sócrates sea el asno, se prueba así en dicha teoría: Cuanto en Sócrates es diverso de las formas de Sócrates, es aquello que en el asno es diverso de las formas del asno. Ahora bien, lo que en el asno es diverso de las formas del asno, es el asno. Lo que en Sócrates es diverso de las formas de Sócrates, es el asno. Pero si esto es así, como Sócrates mismo es precisamente eso que es diverso de las formas de Sócrates, resulta entonces que Sócrates es el asno.

1526 GEYER, *Die Stellung Peter Abelards in der Universalienfrage*: Festsch. BAUEMKER (Münster 1913) p.11 nt.4; BEONIO-BROCCHIERI, o.c., p.42.

Y la verdad de la afirmación que antes hemos hecho, a saber, que lo que en el asno es diverso de las formas del asno, es el asno, consta del hecho de que ni las formas del asno son el asno, porque, si no, los accidentes serían la sustancia; ni la materia ni la forma del asno juntas son el asno, porque entonces habría que decir que el cuerpo es a la vez cuerpo y no cuerpo.

1.527 Hay algunos que, buscando una evasiva, reprenden sólo en su tenor verbal y no en su contenido la proposición: «el animal racional es el animal irracional», diciendo que sí es ambas cosas, pero que no se demuestra eso por la expresión: «el animal racional es el animal irracional», ya que una cosa, aun siendo la misma, se dice racional por un capítulo e irracional por otro; es decir, por formas opuestas. Pero entonces las formas no tienen ya tal oposición, ya que estarían completamente a la vez en ellos; ni tampoco reprenden estas proposiciones: «el animal racional es animal mortal», o «el animal blanco es animal que anda», porque no es mortal en cuanto que es racional, ni anda en cuanto que es blanco, sino que las tienen por completamente verdaderas, porque el mismo animal tiene ambas cosas a la vez, pero bajo respecto diverso. De lo contrario, habría que decir que ningún animal es hombre, ya que no hay ningún ser que sea hombre en cuanto que es animal.

1.528 Además, a tenor de lo que afirma dicha teoría, no existen más que diez esencias de todas las cosas, a saber, los diez géneros supremos, porque en cada uno de los predicamentos no se da más que una esencia, que, como queda dicho, se diversifica por las formas de los inferiores, de suerte que sin ellas no adquiriría ninguna variedad. Por tanto, así como todas las sustancias se identifican completamente, así también todas las cualidades y cantidades, etc. Poseyendo, pues, Sócrates y Platón todo cuanto pertenece a cada predicamento, pero siendo al propio tiempo eso completamente idéntico, todas las formas del uno son las del otro, que tampoco se diversifican en la esencia como tampoco las sustancias en las que se hallan, como la cualidad del uno y la cualidad del otro,

1527-1529 JOLIVET, o.c., p.216.
1528 BEONIO-BROCCHIERI, o.c., p.42.

siendo ambas cualidades. Por tanto, no resultan diversos ni por la naturaleza de las cualidades ni por la naturaleza de su sustancia, ya que la sustancia de ambas es una única esencia, como también sus cualidades. Por la misma razón, tampoco la cantidad, que es la misma, puede dar origen a la diversidad, ni tampoco los demás predicamentos. En consecuencia, tampoco de las formas puede derivarse diferencia alguna, porque no son diversas entre sí, ni más ni menos que las sustancias.

1.529 Además, ¿cómo podríamos considerar multitud en el orden de las sustancias si no se diese más que una diversidad de formas permaneciendo completamente idéntica la sustancia que les sirve de sujeto? A Sócrates no le llamamos muchos porque reciba en sí muchas formas.

1.530 Tampoco resiste el análisis su pretensión de constituir los individuos por sus accidentes. En efecto, si los individuos adquieren su ser determinado por los accidentes, entonces los accidentes son naturalmente anteriores a ellos, como lo son también las diferencias respecto de las especies que originan. Porque así como el hombre, por la formación de la diferencia dista (del animal), así le imponen el nombre de Sócrates por los accidentes que recibe. Por tanto, tampoco Sócrates puede subsistir sin sus accidentes, ni más ni menos que el hombre no puede darse sin sus diferencias, y no es, por lo mismo, el fundamento de ellos, como no lo es el hombre de sus diferencias. Ahora bien, si los accidentes no se hallan en los individuos como en sus sujetos, tampoco lo estarán en los universales. Porque cuanto se halla en las sustancias segundas como en su sujeto, es cosa reconocida universalmente que se halla también en las sustancias primeras como en sujeto.

1.531 De todo esto resulta claro que no se funda en ninguna razón la teoría que sostiene que una misma esencia existe a la vez en cosas diversas.

Por eso, otros, adoptando otra manera de pensar sobre los universales más cercana a la verdad de las cosas, dicen que cada una de las cosas no sólo difiere de las otras por sus for-

1531-1533 JOLIVET, o.c., p.216.217; ABELARDO, *Historia calamitatum* (éd. J. MONFRIN, París 1962) p.65.89-91.

mas, sino que se distinguen ellas mismas en sus esencias; y que en modo alguno, lo que hay en una se da en otra, ya sea ello la materia, ya sea la forma; y que no por la desaparición de las formas dejan ellas de ser distintas en sus esencias, a causa de que su distinción entitativa, en virtud de la cual ésta no es aquélla, no se tiene por las formas, sino por la diversidad misma de la esencia, lo mismo que las formas mismas se distinguen entre sí; de lo contrario, la diversidad de las formas estaría empeñada en un proceso al infinito, al ser necesario suponer otras formas para explicar la diversidad de unas formas dadas. Tal modo de diferir ya lo señaló Porfirio entre el género generalísimo y el especialísimo al decir: *Además, ni la especie se haría lo generalísimo, ni el género lo especialísimo*. Como diciendo: «En esto consiste su modo de diferir: que la esencia del uno no es la esencia del otro». Así también, la distinción de los predicamentos no se tiene por algunas formas, sino por la diversificación de la esencia propia.

1.532 Pero concibiendo la diversidad de todas las cosas de tal suerte que afirman que ninguna de ellas participa o de una materia esencialmente la misma, o de una forma esencialmente la misma, y reteniendo con todo todavía el universal real a las cosas distintas entre sí, les dan el apelativo de (lo) «mismo», no esencialmente, sino indiferentemente; por ejemplo, de cada uno de los hombres distintos entre sí, dicen que son lo mismo en el hombre, es decir, que no difieren en la naturaleza de la humanidad, y a los mismos que llaman singulares por (en el orden de) la distinción, los llaman universales por la indiferencia y la conveniencia de semejanza.

1.533 Pero también en este punto hay diversidad de opiniones. Algunos no ponen la realidad universal más que en la colección de muchos. Esos no llaman de por sí de ninguna manera a Sócrates y a Platón especie, sino que dicen que todos los hombres tomados colectivamente son la especie «hombre», y todos los animales tomados colectivamente el género «animal», y así en todo lo demás. Con esto parece concordar esto de Boecio: *No hay que pensar que la especie sea otra cosa sino el concepto colectivo que recoge la semejanza sus-*

tancial de los individuos, y el género la semejanza de las especies. Al decir: «que recoge la semejanza», insinúa que alguien hace la operación de tomar colectivamente a muchos. De lo contrario, de ningún modo tendrían en la cosa universal la predicación de muchos o la continencia de una multitud, ni serían menos en número los universales que los singulares.

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

1.535 Pero ahora tratemos de hacer ver la poca consistencia de la teoría que se ha puesto en primer lugar sobre la colección, e investiguemos cómo toda la colección de los hombres que se dice una especie, pueda predicarse de muchos, en cuanto es universal, y no se dice, en cambio, toda ella de cada uno de los singulares. Y si se dice que se predica de diversos sujetos por partes, por la aplicación a ellos de cada una de sus partes, eso ya no tiene nada que ver con la comunidad propia del universal, el cual debe estar todo él en cada uno de los sujetos, según enseña Boecio, y se distingue precisamente en eso de lo que es común por la división de sus partes,

1534 BEONIO-BROCCHIERI, o.c., p.43.46.

1535 BEONIO-BROCCHIERI, o., p.44.

como, por ejemplo, un campo, cuyas diversas partes se reparten en diversos sitios.

1.536 Además, así el mismo Sócrates podría predicarse de muchos según sus diversas partes, y resultar así universal. Asimismo, habría que llamar universal a cualquier grupo de hombres tomados colectivamente, a los cuales igualmente les cuadraría la definición del universal o aun de la especie, de suerte que ya toda la colección de los hombres incluiría en sí muchas especies. De manera semejante, a cualquier colección de cuerpo y espíritus la llamaríamos una única sustancia universal, de suerte que, siendo toda la colección de las sustancias el universal supremo, desaparecida una y quedando las demás, tendríamos muchos universales supremos entre las sustancias.

1.537 Se replicará tal vez que ninguna colección que esté incluida en el género universal supremo es un género universal supremo. Pero en contra de eso está que si una colección que queda separada de las demás sustancias no es el género universal supremo y, sin embargo, permanece todavía la sustancia universal, tendrá que ser especie de la sustancia y tener su especie homóloga bajo el mismo género. Pero ¿qué especie puede haber que sea su opuesta, cuando aun la especie de la sustancia está contenida en ella completamente, o tiene comunes con ella dos mismos individuos, como, por ejemplo, animal racional, animal mortal? Además, todo universal es naturalmente anterior a sus propios individuos; mas la colección de cualesquiera cosas se halla en relación a ellas como un todo respecto de sus partes, y es naturalmente posterior a esas cosas de que se compone. Por otra parte, entre el todo integral y el universal señala Boecio esta diferencia, en el libro *De divisionibus*: que la parte no se identifica con el todo, mientras que la especie siempre se identifica con el género. Pero ¿cómo podrá ser toda colección de los hombres la multitud de los animales?

1.538 Nos queda ahora el impugnar la teoría que llama universal a cada uno de los individuos en cuanto que conviene

1537 BEONIO-BROCCHIERI, o.c., p.44.
1538-1541 JOLIVET, o.c., p.218.219.
1538 BEONIO-BROCCHIERI, o.c., p.44.

con los otros, y concede que (cada uno) es predicado de muchos, no de manera que sea (o resulte) muchos entitativamente, sino porque muchos convienen con él.

Pero, si el ser predicado de muchos es lo mismo que convenir con muchos, ¿cómo es que decimos que el individuo se predica de uno solo, cuando no hay ningún ser que tenga conveniencia tan sólo con una cosa? ¿Cómo, además, se da diferencia en el ser predicado de muchos entre el universal y el singular, siendo así que de la misma manera exactamente que el hombre conviene con muchos, conviene también Sócrates? El hombre, en cuanto que es hombre, y Sócrates, en cuanto que es hombre, conviene con todos los demás. Pero ni el hombre en cuanto que es Sócrates, ni Sócrates en cuanto que es hombre, conviene con otros. Luego lo que tiene el hombre, lo tiene Sócrates, y, por cierto, de la misma manera.

1.539 Además, concediéndose que son una cosa absolutamente idéntica el hombre que hay en Sócrates y Sócrates mismo, en nada diferirá éste de aquél. Pues ninguna cosa es al mismo tiempo diversa de sí misma, porque, cuanto tiene en sí, lo tiene y de modo absolutamente idéntico. Por eso Sócrates blanco y gramático, aunque tenga (esas) diversas cosas en sí, sin embargo, no resulta diverso de sí mismo por ellas, ya que ambas las tiene él mismo y de modo absolutamente idéntico. La única manera de que resultase distinto de sí mismo al ser gramático, o al ser blanco, sería que el blanco se distinguiese de sí mismo, e igualmente el gramático.

1.540 Además, ¿cómo entender eso que dicen, que Sócrates y Platón convienen en el hombre, constando que todos los hombres difieren entre sí tanto por la materia como por la forma? Porque si Sócrates conviene con Platón en la realidad que es hombre, no habiendo ninguna cosa que sea hombre, sino Sócrates u otro, tendrá entonces que convenir él con Platón o en sí mismo o en otro. En sí mismo, más bien es diverso de él; y lo mismo hay que decir de otro, ya que también él no es ese otro.

1.541 Hay otros que a la expresión «convenir en el hombre» la toman en sentido negativo, como si se dijese: «Sócrates y Platón no difieren en el hombre». Pero así, en ese sentido,

también se puede decir que no difiere de él en ser piedra, ya que ninguno de los dos es piedra. Y con eso, no se advertirá una mayor conveniencia en el hombre que en la piedra, a no ser que tal vez vaya por delante alguna proposición que viniese a decir: «Son hombres, porque no difieren en el hombre». Pero ni aun así se puede admitir, porque es absolutamente falso que no difieran en el hombre. Pues, si Sócrates no difiere de Platón en la realidad que es el hombre, tampoco en sí mismo; si difiere en sí mismo de él, y él es la realidad que es el hombre, entonces inevitablemente difiere también de él en la realidad que es el hombre.

1.542. Ahora, expuestas las razones por las cuales a las cosas, ni tomadas singularmente ni colectivamente, se puede decir que sean universales porque se prediquen de muchos, no queda sino el adscribir esa universalidad a solos los vocablos.

Es de saber, pues, que así como a algunos nombres los llaman los gramáticos apelativos, y a otros propios, así los dialécticos llaman universales a algunas de las expresiones simples, y a otras particulares, es decir, singulares.

Es *universal* aquel vocablo que puede ser predicado, en fuerza de su institución, de muchos singularmente, como, por ejemplo, este nombre: «hombre», que se puede aplicar a los nombres particulares de los hombres según la naturaleza de los sujetos a los cuales se impone. Y *singular* es el que es predicable de uno solo, como, por ejemplo, Sócrates, cuando se toma el nombre de *uno* solo; porque si se toma equívocamente, lo que se tiene es, no un vocablo, sino muchos vocablos en cuanto a la significación, porque, según Prisciano, coinciden muchos nombres en una voz. Por tanto, cuando se dice que el universal es *lo que* se predica de muchos, el término «lo que», que va en primer lugar, no sólo insinúa la simplicidad de la expresión para distinguirla de la proposición, sino también la unidad de significación para distinguirla de los equívocos.

1.543 Una vez explicada la función del primer término «lo que» en la definición del universal, consideremos atenta-

1542 GEYER, *Untersuchungen...*, p.628.629; ID., *Grundriss der Gesch. der Phil.* II p.217; BEONIO-BROCCHIERI, o.c., p.54.55; JOLIVET, o.c., p.70.72.89.93.94.
1543 BEONIO-BROCCHIERI, o.c., p.44.

mente los otros dos que siguen, a saber, «ser predicado» y «de muchos».

«Ser predicado» es ser aplicable con verdad a alguna cosa en virtud de la enunciación del verbo sustantivo presente, como, por ejemplo, «hombre» puede aplicarse a diversos (seres) por el verbo sustantivo. Aun los mismos verbos, como, por ejemplo, «corre» y «anda», al ser predicados de muchos, adquieren la función copulativa del verbo sustantivo. Por eso dice Aristóteles en el libro segundo del *Periermeneias*: «En aquellas (proposiciones) en que no se da el término 'es', como en los verbos correr y andar, adquieren, puestas así, el mismo sentido que si se añadiese 'es'».

Y en otro sitio: «No hay ninguna diferencia entre 'andar el hombre' y 'estar andando el hombre' o ser andante el hombre».

La expresión «de muchos» destaca en los nombres el carácter de que designan diversidad de sujetos. De lo contrario, Sócrates se predicaría de muchos cuando se dice: «Este hombre es Sócrates», «este animal es blanco», «éste es músico»; esos nombres, aunque suscitan diversos conceptos, sin embargo, tienen como sujeto una misma y única realidad... (p.9-17).

1.544 Una vez asignada la definición, tanto del universal como del singular a los vocablos, investiguemos ahora atentamente la manera de ser de los vocablos universales. Sobre ellos se propusieron varias cuestiones, pues había duda sobre todo de su significación, ya que ni parecen tener alguna cosa a que aplicarse, ni constituir un concepto con algún contenido.

Parecería (en esas cuestiones propuestas) que los nombres universales no se imponían a ninguna cosa, ya que todas las cosas existen distintas en sí, y no convienen en ninguna realidad—como se ha demostrado—en virtud de la cual conveniencia se pudiesen imponer los nombres universales. Siendo, pues, cosa cierta que los nombres universales no se imponen a las cosas en cuanto que son diferentes, ya que entonces no serían comunes, sino singulares, y tampoco que puedan denominarlas o designarlas en cuanto que convienen en alguna realidad, pues no hay ninguna cosa (o realidad) en la que convengan, parece

1544 GEYER, *Grundriss der Gesch...* II p.218; BEONIO-BROCCHIERI, *La logica di Abelardo* p.31.45.54.55; JOLIVET, o.c., p.90.91.

que los universales no adquieren significación sobre las cosas, sobre todo no constituyendo ningún concepto de alguna cosa. De ahí que Boecio, en su libro *De divisionibus*, dice que el vocablo «hombre» es origen de dudas para el entendimiento, porque, en su sentir, al oírlo el entendimiento se ve arrastrado por un gran oleaje de dudas y cae en muchos errores.

1.545 En efecto, si no especifica el que habla diciendo: «todo hombre anda», o bien «alguien (anda)» y designa a ése, si lo puede, venido el caso, el entendimiento del que oye no sabe a qué atenerse. Pues, como «hombre» ha sido impuesto a cada uno por la misma causa, a saber, porque todos son animal racional mortal, esa misma comunidad impide el que pueda ser entendido alguno en ese nombre, al contrario de lo que sucede con el nombre de «Sócrates», que se entiende la persona de un solo hombre y por eso se le llama singular a ese nombre. En cambio, en el nombre común «hombre», no se entiende en fuerza del vocablo razonablemente ni Sócrates, ni ningún otro hombre, ni toda la colección de los hombres, ni tampoco es notificado por ese nombre, como algunos quieren, Sócrates en cuanto que es hombre. En efecto, aunque sea solo Sócrates el que está sentado en esta casa, y sea para él solo verdadera esta proposición: «Un hombre está sentado en esta casa», en modo alguno el nombre de hombre remite a Sócrates como sujeto de esa proposición, ni siquiera en cuanto que es hombre; de lo contrario, de tal proposición se entendería razonablemente que la sesión le compete (como propiedad), de suerte que se pudiese inferir, del hecho de que un hombre está sentado en esta casa, que es Sócrates el que está sentado en ella. Por igual razón, tampoco se podría entender otro (designado) en ese nombre de «hombre», como ni tampoco toda la colección de los hombres, ya que la proposición puede ser verdadera aun a propósito de uno solo.

1.546 Parece, pues, que el vocablo «hombre», o cualquier otro vocablo universal, no significa nada, ya que no proporciona el concepto de ninguna cosa. Pero tampoco parece pueda ser concepto el que no tiene como objeto cosa alguna que concebir. Por eso, dice Boecio en el *Comentario*: «Todo concepto o se hace como de sujeto de una cosa como es en sí

la cosa, o como no es». Pues no puede hacerse un concepto si no tiene como objeto ninguna cosa. En consecuencia, parece que los universales están totalmente desprovistos de significación.

1.547 Pero no es así. Porque los universales significan de alguna manera, nombrándolas o designándolas, a cosas diversas, si bien no constituyendo un concepto que surja de ellas, sino uno que pertenezca a cada una de ellas. Así, el vocablo «hombre» nombra o designa a cada uno de los hombres por una causa común, a saber, la de que son hombres, por lo cual se le llama universal, y constituye un cierto concepto común, no propio, y que pertenece a cada uno de ellos, cuya semejanza común concibe.

1.548 Pero estudiemos ahora más detenidamente lo que antes hemos tratado de pasada, a saber: cuál es esa causa común en virtud de la cual ha sido impuesto el nombre universal, y cuál es la concepción que hace el entendimiento de la semejanza [común] de las cosas, y si es por esa causa común, o por la común concepción, o por ambas cosas a la vez por lo que se le llama común al vocablo.

1.549 Hablemos primero sobre la causa común. Cada uno de los hombres distintos entre sí, difiriendo, como difieren, tanto en sus esencias como en sus formas propias, como ya lo hemos recordado al tratar de la cuestión física, convienen, sin embargo, en que son hombres. No digo que convienen en «el hombre», pues ninguna realidad es «hombre» más que la discreta o singular distinta, sino en el ser hombre. Ahora bien, si recapitamos bien en ello, el ser hombre no es el hombre, ni realidad alguna, como tampoco el no estar en sujeto es una realidad, ni el no recibir contrariedad y el no ser susceptible de más o menos, aspectos todos, sin embargo, en los que Aristóteles afirma convienen todas las sustancias.

1.550 En efecto, no pudiendo existir conveniencia alguna en una realidad, como se ha demostrado más arriba, la con-

1547 JOLIVET, o.c., p.91.

1548 BRONIO-BROCCHIERI, o.c., p.29.

1549-1550 GEYER, *Untersuchungen...*, p.630; *Grundriss der Gesch...* II p.218.

1549-1551 JOLIVET, o.c., p.91.92.

1550 MARTINI, *La soluzione Abelardiana del problema degli Universali*: Riv. di Fil. nesc. 22 (1930) p.375.

veniencia que se dé de algunos habrá que entenderla en el sentido de que no es o se trata de alguna realidad, como, por ejemplo, Sócrates y Platón son semejantes en ser hombres, como también convienen el caballo y el asno en no ser hombre, por lo cual de ambos se dice que son no-hombre. Convenir, pues, diversas cosas, es que cada una de ellas es o no es lo mismo (una misma cosa), por ejemplo, hombre, o blanco, o no hombre, o no blanco.

1.551 Pero parece cosa intolerable el que entendamos la conveniencia de las cosas en el sentido de que no es realidad alguna, como si uniésemos en la pura nada las cosas existentes, cuando decimos que éste y aquél convienen en el estado de hombre, es decir, en que son hombres. Pero lo que queremos decir es que ellos son hombres y que en eso no difieren, digo, en que son hombres (en ser hombres), aunque no apelemos a ninguna esencia. Y llamamos estado de hombre al mismo ser hombre, que no es una cosa o una realidad, y de lo que dijimos también que era la causa común de la imposición del nombre a cada uno, en cuanto que convienen entre sí. Muchas veces damos el nombre de causa aun a lo que no es una cosa o realidad, como cuando se dice: «Ha sido azotado porque no quiere ir al foro». «No quiere ir al foro», que se pone como causa, no es ninguna esencia. Podemos también llamar estado de hombre a las cosas mismas puestas (o constituidas) en la naturaleza de hombre, cuya semejanza común concibió el que impuso (o acuñó) el nombre.

1.552 Explicada ya la significación de los universales, que es sobre las cosas, nombrándolas (o designándolas), y declarada la causa de su imposición, hagamos ver ahora qué son los conceptos que tienen por correspondientes (o a que dan lugar).

Y en primer lugar hagamos una caracterización general de la naturaleza de todos los conceptos.

1551 ABELARDO, *Tract. De intellectibus*; GEYER, *Untersuchungen...* p.630; Id., *Grundriss der Gesch...* II p.218; BEONIO-BROCCHIERI, o.c., p.46; JOLIVET, o.c., p.91.93.95.123.220 nt.119.351; GILSON, *La philosophie au moyen-âge* (2.^a éd., Paris 1947) p.285.

1552-1562 JOLIVET, o.c., p.94.

1552 MARTINI, o.c., p.375; PETRI ABELARDI, *Opera*, ed. V. COUSIN (Paris, 1859) p.734; BEONIO-BROCCHIERI, o.c., p.46; JOLIVET, o.c., p.365.370.371.

Tanto los sentidos como el entendimiento son facultades del alma, pero hay entre ellos esta diferencia, que los sentidos se ejercen tan sólo por medio de instrumentos corporales, y sólo perciben los cuerpos o lo que hay en ellos, como, por ejemplo, la vista, una torre o sus cualidades visibles. El entendimiento, en cambio, ni necesita instrumento corpóreo, ni tampoco tiene que dirigirse a un cuerpo como objeto, sino que se contenta con la semejanza de la cosa que se fabrica a sí misma la mente, y a la cual dirige la acción de su inteligencia. Por eso, destruida o alejada la torre, desaparece la sensación que la tenía por objeto, mientras que la intelección permanece por la conservación en la mente de la imagen de la cosa. Pero así como el sentido no es la cosa sentida, a la cual se dirige, así tampoco el entendimiento es la forma de la cosa que concibe, sino que el concepto es una cierta acción del alma, en virtud de la cual se dice que entiende, y la forma a la que se dirige es una cosa imaginaria y fingida, que se forja en la mente cuando quiere y cual la quiere, como, por ejemplo, esas ciudades imaginarias que vemos en sueños, o la forma del edificio a construir que el arquitecto concibe, y el ejemplar de la cosa que se va a hacer, a la cual no podemos llamar ni sustancia ni accidente. Algunos, sin embargo, le dan el mismo nombre de concepto, y así la fábrica de la torre, que en ausencia de ésta concibo y la contemplo alta y cuadrada en el campo dilatado, lo llaman concepto de la torre. Con ellos parece estar Aristóteles, que llama a las pasiones del alma que suelen denominarse conceptos, semejanzas de las cosas.

1.553 Pero nosotros llamamos imagen a la semejanza de la cosa. Aunque no hay ninguna dificultad en que se llame también semejanza de alguna manera al intelecto, por concebir lo que en propio sentido se dice semejanza de la cosa. Y de ésta decimos que es algo diverso del intelecto. En efecto, pregunto si esa cuadratura y esa altura es una verdadera forma del intelecto, que se haga semejante a la torre y a su estructura; no hay duda alguna de que la auténtica cuadratura y la auténtica altura no concierne sino a los cuerpos y que con una cualidad imaginada ni el entendimiento ni ninguna verdadera esencia se puede conformar. No queda, pues, sino que, así como la cualidad es imaginada, imaginada sea también la sus-

tancia en que se la finge. Tal vez también aun la misma imagen que aparece a la vista en el espejo se pueda decir con toda verdad que no es nada, ya que en la blanca superficie del espejo aparece con frecuencia la cualidad del color contrario...

1.554 Considerada ya, en general, la naturaleza de los conceptos, distingamos ahora los conceptos de los universales y los de los singulares. La diferencia que hay entre ellos es que el concepto que corresponde al nombre universal, concibe una imagen común y confusa de muchos, mientras que el que es originado del vocablo singular contiene la forma propia y como singular de uno solo, esto es, limitado a una sola persona. Así, cuando oigo «hombre», surge un a modo de algo en la mente que guarda con cada hombre tal relación, que es común a todos y no es propio de ninguno. En cambio, cuando oigo «Sócrates», surge en la mente una forma que expresa la semejanza de una determinada persona. Así que, por este vocablo «Sócrates», que suscita en la mente la forma propia de un solo hombre, se notifica y determina una realidad; en cambio, por el vocablo «hombre», cuya inteligencia se apoya en la forma común de todos, la misma comunidad sirve de confusión que impide el que entendamos alguno determinado de entre ellos. Por eso, con razón se dice que el vocablo «hombre» no significa ni a Sócrates ni a ningún otro, ya que ninguno es notificado en fuerza del nombre, aunque los denomine a todos. En cambio, el nombre de «Sócrates», o cualquier otro singular, no sólo tiene la virtud de nombrar, sino también de determinar la realidad que está bajo él.

1.555 Pero se presenta ahora esta cuestión: si, como hemos dicho, siguiendo a Boecio, todo concepto tiene algo como objeto, ¿cómo se verifica eso en los conceptos de los universales? Ante todo hay que advertir que eso lo dice Boecio en el contexto de una argumentación sofística, en la cual trata de probar que es vano o sin objeto el concepto de los universales; por eso no hay ninguna dificultad en que también esa proposición no sea verdadera en su mente: tratando de evitar la falsedad, pone a prueba las razones de los contrarios. Pero, además, podemos llamar objeto del concepto a la verdadera

1554 GEYER, *Grundriss der Gesch...* II p.218; BEONIO-BROCCHIERI, o.c., p.30 nt.14.35.36.38.47; JOLIVET, o.c., p.91.

sustancia de la cosa, como cuando acompaña la sensación o la forma concebida de cualquier cosa, ausente ésta, ya sea esa forma común, como hemos dicho, o propia: común, digo, en cuanto a la semejanza de muchos que en sí retiene o exhibe, aunque en sí se la considere como una única realidad. Así, para explicar la naturaleza de todos los leones, se puede hacer una pintura que no represente nada propio de ninguno de ellos; y, a su vez, para caracterizar a uno cualquiera de ellos, arreglar otra que exhibe algún rasgo propio de él, por ejemplo, pintándole cojeando, o empequeñecido, o herido por la flecha de Hércules. Así como se pinta una figura común de varias cosas y otra singular, así también se concibe una común y otra propia.

1.556 Pero a propósito de esa forma que es término del intelecto, se ofrece la duda, no injustificada, de si la significa también el nombre, cosa que parece avalada tanto por la autoridad como por la razón. En efecto, Prisciano, en el libro primero de sus *Constructiones*, después de demostrada la común imposición de los universales a los individuos, parece añadir otra significación suya, a saber, de la forma común, al decir: «También eso con que se demuestran los géneros o especies de la naturaleza de las cosas, puede ser propio o apropiado para las formas generales y especiales de las cosas que se constituyen inteligiblemente en la mente divina, antes de que se manifestasen en los cuerpos».

1.557 En este pasaje se habla de Dios como de un artífice que va a hacer algo y que concibe de antemano en la mente la forma ejemplar de la obra que se va a hacer, de la cual forma se dice que se manifiesta o exterioriza en el cuerpo cuando la obra se hace a su fiel semejanza. Tal concepción común se atribuye acertadamente a Dios, no al hombre, porque aquellas obras como estados generales o especiales de la naturaleza son de Dios, no del artífice, como el hombre, el alma, o la piedra; en cambio, una casa o una espada, del hombre. Por eso la casa o la espada no son obras de la naturaleza, como aquellas otras, ni sus vocablos son vocablos de

1556-1557 JOLIVET, o.c., p.95.

1557 ABELARDO, *Dialectica* (oeuvre. inéd., éd. V. COUSIN, Paris 1836) p.377.737.746; BEONIO-BROCCHIERI, o.c., p.47.48 nt.61; JOLIVET, o.c., p.70 nt.51.

sustancias, sino de accidentes, y por lo mismo, no son ni géneros ni especies ínfimas. Por eso también acertadamente se atribuyen a la mente divina, y no a la humana, tales concepciones por abstracción, ya que los hombres, que conocen las cosas tan sólo a través de los sentidos, apenas o nunca logran llegar a esa simple inteligencia, y se sienten impedidos por los accidentes de las cosas. En cambio, Dios, a quien son manifiestas todas las cosas que creó, y que las tiene conocidas antes de que existiesen, distingue a cada uno de los estados en sí mismo, ni le son de estorbo los sentidos a quien es el único en poseer la verdadera inteligencia. De ahí que los hombres, cuando se trata de cosas que no impresionan sus sentidos, vienen a tener opinión más bien que inteligencia, lo cual sabemos muy bien por la experiencia. Así, cuando pensamos en una ciudad que no hemos visto, al llegar a ella advertimos que nos la habíamos imaginado distinta de lo que es.

1.558 Y asimismo creo que tenemos más bien opinión de las formas intrínsecas que no son objeto de los sentidos, como la racionalidad, la mortalidad, la paternidad, la sesión. Sin embargo, todos los nombres de todas las cosas existentes engendran de por sí inteligencia cierta más que opinión, ya que el que los acuñó lo hizo atendiendo a algunas naturalezas o propiedades de las cosas, aun cuando ni él mismo acertase a pensar bien la naturaleza o propiedad de la cosa en cuestión.

1.559 A esas concepciones comunes las llama Prisciano *generales* o *especiales*, porque nos las insinúan, comoquiera que sea, los nombres generales o especiales. Y dice que para esas concepciones vienen a ser como sus propios nombres los universales, los cuales, aunque tienen una significación confusa por lo que hace a las esencias (realidades) designadas por ellos, sin embargo, al punto dirigen u orientan la mente del que oye hacia esa común concepción, lo mismo que lo hacen los nombres propios con la realidad singular que significan. También el mismo Porfirio, cuando dice que algunas cosas están constituidas por materia y forma, y otras, a semejanza de materia y forma, parece haber pensado en esa concepción

1558 BEONIO-BROCCHIERI, o.c., p.57; JOLIVET, o.c., p.72.
1559 GEYER, *Untersuchungen...*, p.628; BEONIO-BROCCHIERI, o.c., p.47; JOLIVET, o.c., p.79.

[común], de lo cual se hablará más por extenso en otro lugar. Y asimismo Boecio, cuando dice que el pensamiento obtenido de la semejanza de muchos es género o especie, parece haber aludido a esa común concepción. Algunos dicen que también fue Platón de ese sentir, al llamar géneros o especies a aquellas ideas comunes que pone en la mente, y en eso dice Boecio que tal vez consistió su discrepancia de Aristóteles, cuando este último afirma que Platón quiso que los géneros y especies y todo lo demás no sólo se los pensara como universales, sino que también lo eran en realidad, y que subsistían fuera de los cuerpos, como si dijese que aquellas concepciones comunes que pone en la mente y separadas de los cuerpos, pensó que eran universales, concibiendo al universal, quizá, no atendiendo a la predicación común, como lo hace Aristóteles, sino más bien a la semejanza común de muchos. Pues tal concepción [común] no parece que se predique en modo alguno de muchos, como un nombre que se va aplicando a muchos uno por uno.

1.560 También puede resolverse de otra manera eso que dice (Boecio), que Platón piensa que los universales subsisten fuera de las cosas sensibles, de manera que no haya ninguna disensión entre los dos filósofos. En efecto, la afirmación de Aristóteles de que los universales subsisten siempre en las cosas sensibles, la entendía en cuanto al acto, es decir, que la naturaleza «animal» que se designa con el nombre universal, por lo cual se la llama universal por cierta traslación, no se encuentra actualmente en ninguna otra parte más que en una cosa sensible, mientras que Platón de ésta misma dice que subsiste naturalmente en sí, de tal suerte que retendría su ser aun no siendo objeto del sentido, conforme al cual ser natural se la llama con un nombre universal. Lo que Aristóteles, pues, niega en cuanto a la actualidad, Platón, como investigador de la naturaleza física, lo pone en la aptitud natural, y así desaparece toda disensión entre ellos.

1.561 A los testimonios aducidos de los filósofos que parecen sostener que por los nombres universales se designan las formas comunes concebidas, parece unirse la razón. ¿Qué

1561 JOLIVET, o.c., p.74.

otra cosa es, en efecto, concebir esas formas por los nombres sino el ser significados por ellos? Pero entonces, al hacerlas diversas de los conceptos, ¿resulta ahora una tercera significación de los nombres, además de la cosa y el concepto? Extremo es éste que, si bien no se encuentra en los textos de los filósofos, no se opone a la razón.

1.562 Tratemos ahora de decidir lo que antes prometimos, a saber, si se juzga (o discierne) la comunidad de los nombres universales por la causa común de la imposición, o por la concepción común, o por ambas cosas a la vez. No hay ninguna dificultad en que sea por ambas cosas, pero parece tener más influencia la causa común que se toma de la naturaleza de las cosas.

También tenemos que poner en claro lo que antes hemos indicado, que los conceptos [de los] universales se hacen por abstracción, y cómo los llamamos solos, desnudos y puros, y, sin embargo, no vacíos.

1.563 Y en primer lugar tratemos de la abstracción. Es de saber que la materia y la forma existen siempre unidas, pero que el alma tiene el poder de considerar ahora sólo la materia, ahora sólo la forma, ahora las dos juntas. Los dos primeros modos de pensar son por abstracción, porque abstraen algún elemento del conjunto, de los que están unidos, para considerar su naturaleza. El tercer grado o modo de pensar es por «conjunción». Por ejemplo, la sustancia de este hombre es cuerpo y animal y hombre, y está revestida de infinitas formas: si la considero en la esencia material de [su] sustancia, dejando a un lado todas las formas, tengo concepto por abstracción. Asimismo cuando considero en ella tan sólo la corporeidad, que [después] uno a la sustancia, también ese concepto, que es «por conjunción» con relación al primero, que se fijaba tan sólo en la naturaleza de la sustancia, se hace por abstracción con relación a las otras formas distintas de la corporeidad, a ninguna de las cuales considero, como es la del ser animado, la sensibilidad, la racionalidad, la blancura.

1562-1567 BEONIO-BROCCHIERI, o.c., p.47.48; JOLIVET, o.c., p.94.

1563-1566 ABELARDO, *Tract. De intellectibus*, ed. cit., p.745-747.

1563-1567 GILSON, *La philosophie au moyen âge* (2.^a éd.) p.287; JOLIVET, o.c., p.94.224.

1563 JOLIVET, o.c., p.100,

1.564 Tales conceptos por abstracción podrían parecer falsos o vanos por percibir al objeto de otra manera de como existe. En efecto, como consideran a la materia en sí o a la forma separadamente, y ninguna de ellas existe separadamente, parece cosa clara que conciben a la cosa de otra manera de como es, y que, por lo mismo, son vanos. Pero no es así. Si el pensar la cosa de otro modo de como lo es consiste en considerar en ella una naturaleza o propiedad que no tiene, tal concepto es con toda seguridad vano. Pero en la abstracción no se hace eso.

1.565 En efecto, cuando pienso a este hombre sólo en su naturaleza de su sustancia o de su cuerpo, y no en la de animal, o de hombre, o de gramático, no pienso sino lo que está en él, pero no considero, no presto atención a todo lo que hay en él. Y cuando digo que me fijo tan sólo en lo que tiene, ese «tan sólo» hace referencia o afecta a la atención, y no al modo de existir de él, pues entonces el concepto sería vano. La cosa, en efecto, no tiene sólo eso, pero sólo se la considera en eso que tiene. Y, sin embargo, se dice en algún sentido que se la entiende de otra manera de lo que es, no, cierto, en otro estado del que tiene, como queda dicho, sino de otra manera, en el sentido de que es otro el modo de entenderla del que tiene de ser. Pues se entiende separadamente esta cosa de otra (si bien no separada de ella), cuando no existe separadamente, y se percibe puramente a la materia y simplemente a la forma, cuando ni aquélla existe puramente ni ésta simplemente, de suerte que tal puridad y simplicidad no se refunden en la cosa, sino en la inteligencia, como modo que es de entender y no de subsistir. Aun los sentidos, por su parte, presentan a los compuestos separadamente, como, por ejemplo, si hay una estatua a medias de oro y a medias de plata, puede considerar separadamente al oro y a la plata que están juntos, mirando ahora al oro, ahora a la plata separadamente, pero no separadas, ya que separados no lo están. Así, el entendimiento o el concepto considera los objetos por la abstracción separadamente, pero no como separados, pues en ese caso sería vano... (p.18-26).

1564-1567 GEYER, *Untersuchungen...*, p.626.627.

1564 BEONIO-BROCCHIERI, o.c., p.47.

1565 GEYER, *Grundriss der Geschichte der Philosophie...* II p.218.

1.566 Hecha esta amplia exposición de la naturaleza de la abstracción, volvamos ahora a los conceptos de los universales, que necesariamente se hacen siempre por abstracción. En efecto, cuando oigo «hombre», o «blancura», o «blanco», no recuerdo en fuerza de ese nombre todas las naturalezas o propiedades que se hallan en las cosas bajo esos nombres, sino que solamente por la palabra «hombre» recuerdo animal racional mortal, ni tengo tampoco la concepción de los accidentes que le son propios, distinta, aunque sí confusa.

1.567 Pues aun los conceptos de los singulares se hacen por abstracción, como cuando se dice: «esta sustancia», «este cuerpo», «este animal», «este hombre», «esta blancura», «este blanco». Por la expresión «este hombre» atiendo sólo a la naturaleza del hombre, bien que en un determinado sujeto, mientras que por «hombre» me fijo en esa misma naturaleza simplemente en sí misma, no en algún hombre determinado. De aquí que con razón se dice que el concepto de los universales es solo (o exclusivo), desnudo y puro: solo (o exclusivo), por referencia al sentido, porque no percibe a la cosa como sensible; desnudo, en cuanto que abstrae de las formas, o en su totalidad, o de algunas; puro en su totalidad en cuanto a la determinación, ya que en él no se notifica ninguna cosa, sea materia, sea forma, en el sentido en que más arriba llamamos a esta concepción confusa.

1.568 Hecha esta exposición preliminar, vengamos ahora a resolver las cuestiones que Porfirio propuso sobre los géneros y las especies, cosa ya fácil de hacer, una vez que hemos declarado la naturaleza de todos los universales.

La primera cuestión era si los géneros y las especies subsisten, es decir, si significan algunas cosas verdaderamente existentes, o si existen sólo en el entendimiento, etc., esto es, si consisten en una opinión vana sin objeto, como estos nombres: quimera, hirco-ciervo, que no suscitan conocimiento auténtico.

A eso hay que responder que significan con toda verdad, designándolas, cosas verdaderamente existentes, esas mismas

1567 BEONIO-BROCCHIERI, o.c., p.49.
1568-1571 JOLIVET, o.c., p.226.
1568 JOLIVET, o.c., p.94.

que significan los nombres singulares y que no consisten en una opinión o en un pensar vacío; pero que en cierto modo consisten en un concepto solo, desnudo y puro, como ya se ha puntualizado...

1.569 De entre los existentes unos se llaman corpóreos, otros incorpóreos. ¿Cuáles de ellos diremos que son los que son significados por los universales? A lo cual se responde: en cierto modo, los corpóreos, esto es, los separados individualmente en su esencia, y los incorpóreos, por lo que hace a la manera de notificar del nombre universal, en el sentido de que no los nombran distinta y determinadamente, sino confusamente, como hemos explicado más arriba. De ahí que a los nombres mismos universales se les llama corpóreos en cuanto a la naturaleza de las cosas, e incorpóreos en cuanto al modo de significar, ya que, aunque designen a los seres que son individualmente distintos, no lo hacen distinta y determinadamente...

1.570 Quedaba la cuestión de si los universales denominaban sólo a las cosas sensibles, o si significaban también alguna otra cosa. A lo cual se responde que significan ambas cosas, las cosas sensibles, y a la vez aquella concepción común que Prisciano atribuye principalmente a la mente divina.

1.571 *Y las cuestiones relacionadas con ellas.*—Conforme al sentido que damos aquí a la cuarta cuestión, como ya hemos dicho más arriba, la solución que damos es que no pretendemos de ningún modo que se den los nombres universales una vez que, desaparecidas las cosas, ya no son predicables de muchos, puesto que tampoco son comunes a muchos; como, por ejemplo, el nombre de rosa, cuando no existen las rosas, si bien tal nombre tenía todavía poder significativo, por lo que se entiende por él, aunque no tenga poder de denominar; de lo contrario, no subsistiría o tendría sentido la proposición: «ninguna rosa existe».

1.572 Y con razón tales cuestiones se proponían sobre los universales, y no sobre los vocablos singulares, ya que no

1569 JOLIVET, o.c., p.94.
1570 BEONIO-BROCCHIERI, *La logica di Abelardo* p.49 nt.62.
1571 BEONIO-BROCCHIERI, o.c., p.35.49.
1572 BEONIO-BROCCHIERI, o.c., p.45.49.

existían tales dudas sobre la significación de los singulares, al concordar perfectamente su modo de significar con el estado de las cosas. Estas, como son en sí individuales, individualmente también son significadas por ellos, y el concepto de ellas lleva incorporado un objeto bien determinado, cosa que no ocurre con los universales. Además, los universales, al no significar las cosas como individuales, ni aun como convenientes entre sí, parecía que las significaban, ya que no hay ninguna cosa o realidad en la que convengan, como hemos dicho también más arriba...

1.573 Es de advertir, sin embargo, que, aunque la definición del universal abarca tan sólo a los vocablos o términos orales del género o de la especie, con frecuencia tales nombres se transfieren a las realidades significadas por ellos, como cuando se dice que la especie consta de género y diferencia, es decir, la realidad que es de la especie, de la realidad que es la del género. Pues cuando se está explicando la naturaleza de los vocablos por su significación, se habla unas veces de los vocablos y otras de las realidades, y frecuentemente los nombres de unos y otras se transfieren mutuamente. Y ésa es la causa de que tanto el tratado de la Lógica como el de la Gramática, por la ambigüedad resultante de la traslación de los nombres, ha inducido a muchos al error, por no saber distinguir bien o la propiedad de la imposición o el abuso o impropiedad de la traslación... (p.27-30).

LOGICA «NOSTRORUM PETITIONI SOCIORUM»

Glosas del Maestro Pedro Abelardo sobre Porfirio

Sobre los géneros

1.574 Ahora, expuestas las tres teorías sobre los universales con sus textos correspondientes, examinemos en primer lugar la que los atribuye a las cosas. Dentro de la cual hay también muchas opiniones, ya que unos sienten de una manera y otros de otra sobre el modo cómo son las cosas univer-

1574-1591 GEYER, *Einleitung*, en *Peter Abelards Philosophische Schriften*, p.X-XI; *Id.*, *Untersuchungen...*, o.c., p. 597-603; BEONIO-BROCCHIERI, *La logica di Abelardo*, p.49-58.61-63.

sales. En efecto, algunos sostienen que hay diez cosas [universales] naturalmente diversas, conforme a la distinción de los diez predicamentos o géneros supremos, ya que dicen que las cosas son universales, es decir, comunicables a muchos, poniendo la misma cosa en muchos, de tal suerte que la misma que está en esta cosa, esté esencialmente en aquélla, pero afectada por diversas formas. Por ejemplo, animal, es decir, la naturaleza sustancia animada sensible se halla de tal manera en Sócrates y en el asno y en otros, que la misma que está en Sócrates y se ha hecho Sócrates por las formas que le han sobrevenido, toda esencialmente está en el asno, y así, Sócrates no es diverso del asno en la esencia, sino en las formas, ya que exactamente la misma esencia materialmente está ocupada por unas formas en éste, y por otras en aquél. Con esto parece concordar la afirmación de Porfirio, de que muchos hombres resultan uno por la participación de la especie, y uno, común y muchos. Según esta teoría, predicarse de muchos equivale a esto: que algo está esencialmente en algunas cosas diversificadas por formas opuestas, de tal suerte que conviene a cada uno de ellos esencialmente o accidentalmente.

1.575 A los que esto sostienen objetamos: si hubiese de aceptarse esta teoría, cuando las formas se separasen de la materia en que se hallan, de suerte que los sujetos no tuviesen ninguna, en nada se distinguirían éste y aquél, sino que vendrían a ser ambos absolutamente el mismo. Y de ahí vienen a caer en una pésima herejía, pues la sustancia divina, que es completamente ajena a todo linaje de formas, tendría que ser absolutamente lo mismo que la sustancia... (p.515s).

1.576 En esa teoría sería necesario que la sustancia divina fuese idéntica con cualquier sustancia, de la cual sustancia divina sabemos que es auténtica sustancia y simple y carente de toda propiedad. Además, si la misma sustancia esencialmente está en todos, de suerte que, por ejemplo, la que está informada por la racionalidad esté afectada por la irracionalidad, ¿cómo se podrá negar que la sustancia racional es la sustancia irracional? A esa objeción no tienen qué responder, ya que explican que exactamente la misma sustancia está infor-

mada por todas las formas. ¿Quién, en efecto, al ver que una misma sustancia está afectada por la blancura, por la negrura y por la sesión, negará que la sustancia blanca es la sustancia que está sentada...?

1.577 Además, estando la misma sustancia en cada uno esencialmente, ¿cómo se podrá llamar con verdad a esta sustancia simple, y a aquélla compuesta, no habiendo en la sustancia misma ninguna diversidad ni «superabundancia»? Además, siendo la que siente sólo la sustancia, si es completamente la misma la sustancia de esta alma que la de aquélla, cuando sienta ésta, ¿sentirá también aquélla? O cuando esta alma es castigada o está triste, ¿lo está también aquélla? Baste esto por el momento para impugnar dicha teoría.

1.578 Hay otros que ponen universalidad en las cosas, haciendo a una misma cosa universal y singular. Estos afirman que se halla en diversos sujetos una cosa la misma indiferentemente, no esencialmente. Así, cuando dicen que hay lo mismo (una misma realidad) en Sócrates y en Platón, entienden la expresión «lo mismo» como indiferente, es decir, semejante. Y cuando dicen que una misma cosa se predica de muchos o que está en muchos, es como si se dijese llanamente: algunas cosas convienen en la naturaleza, es decir, son semejantes, por ejemplo, en que son cuerpos o animales.

1.579 Conforme a esta teoría, conceden, como hemos dicho, que una misma cosa es universal y particular, bien que bajo diversos aspectos: universal, en cuanto que tiene conveniencia con muchos; singular, en cuanto que se distingue de las demás cosas. Pues dicen que cada una de las sustancias es diversa en la distinción de su propia esencia, de tal suerte que de ningún modo esta sustancia es idéntica a aquélla, aun cuando la materia de la sustancia careciere por completo de formas, y que el ser predicado de muchos vendría a ser: se da un estado, por cuya participación muchas cosas convienen entre sí; y ser predicado de uno solo sería: se da un estado, por

1578 BEONIO-BROCCHIERI, o.c., p.50.

1579 GEYER, *Untersuchungen...*, o.c., p.628; BEONIO-BROCCHIERI, o.c., p.50-51 nt.77; JOLIVET, o.c., p.91.93.123.220 nt.119; ABELARDO, *Logica «Ingredientibus»* n.31.

cuya participación muchas cosas no convienen entre sí... (p.517.518).

1.580 De esos universales se ofrecen al presente tres puntos que investigar: sobre la significación y lo que se entiende con ellos, qué nos enseñan (qué ciencia o conocimiento nos proporcionan) y cuán útil es su imposición.

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

Además, «hombre» no suena otra cosa que algún hombre. Por eso también el que entiende «hombre», inevitablemente piensa algún hombre, y así piensa a éste o a aquél, cosa que aparece completamente falsa.

1.581 Para responder a eso, pienso que, si queremos razonar acertadamente y atender al sentido de cada enunciación, la cosa no ofrece mayor dificultad. En efecto, cuando decimos: «se entiende el hombre», el sentido es que alguien concibe por el entendimiento la naturaleza humana, esto es, considera tal animal. Por eso, si después se procede así: pero es así que todo hombre es éste u otro; luego concibe a éste, o a este otro, no se procede rectamente, sino que lo que habría que decir es esto: pero es así que todo entendimiento que entiende el hombre, entiende a éste o a aquél. Pues entonces se conservaría el término medio y procedería rectamente la unión de los extremos por él. Pero tal menor o asunción es falsa.

Igualmente, cuando se dice: «Yo deseo una capa», mas toda capa es ésta o aquélla, no se sigue, sin embargo, que yo deseo ésta o aquélla, sino que habría que hablar así: Yo deseo

una capa; es así que todo el que desea una capa, desea esta o aquella capa; entonces sí que se razonaría bien.

1.582 No hay, pues, ninguna necesidad de que, si pienso el hombre, piense por eso éste o aquél, ya que hay otros muchos e innumerables conceptos, en los cuales se piensa la naturaleza humana, pero indiferentemente, sin notificar ninguna persona, como, por ejemplo, esta misma concepción simple de este nombre «hombre» o de este otro: «blanco», simplemente. Los cuales, no obstante, no son vacíos, ya que se pueden hacer muchas deliberaciones acerca del objeto que se entiende por ellos. Como lo es el concepto «todo», que pertenece a todos los hombres, porque podemos ponernos a pensar sobre cada uno según lo que se entiende por él, y significar que algo es de él. Como, por ejemplo, si digo: «Platón es hombre», declaro y explico el ser de Platón según el concepto del nombre predicado (o del nombre que es o hace de predicado). Por eso dice Boecio que el nombre que hace de predicado es la parte más digna de la oración y privilegiada y declarativa, porque por su concepto se declara qué es cada cosa y, en cambio, por el concepto total no se conoce lo que es, y por eso se dice que la declaración y deliberación se tiene por medio de aquél.

1.583 Explicada la significación de ambos, de las cosas y de los conceptos, hagamos ver ahora qué conocimiento nos proporcionan.

Es de saber, pues, que todas las cosas distintas se oponen numéricamente, como, por ejemplo, Sócrates y Platón. Y ellas mismas convienen por algo, a saber, porque son hombres. No digo, empero, que convengan por la socrateidad o por la platoneidad, ni por alguna cosa de la cual participan entre sí; y, sin embargo, afirmo que convienen por algo, esto es, que tienen alguna conveniencia, a saber, porque son hombres. Como, por ejemplo, si digo: «quiero algo», y uno me pregunta: «¿Qué quieres?», responderé acertadamente: «un castillo de oro», porque en el decir: «quiero algo», manifesté que yo tenía algún deseo, y en preguntar el otro: «¿Qué quieres?», preguntaba qué deseo tenía, y yo le he respondido manifes-

1582 BEONIO-BROCCHIERI, o.c., p.57.

1583 BEONIO-BROCCHIERI, o.c., p.57; JOLIVET, o.c., p.70 nt.48.

tándose. Y como las cosas convienen y difieren de ese modo entre sí por necesidad, para hacer constar esto, hubo que inventar vocablos que determinaran las cosas [como] distintas y significasen la conveniencia que hay entre ellas. En esas dos cosas, a saber, en asignar la conveniencia y diferencia de las cosas, está cifrada o encerrada, según Platón, una enseñanza sumamente útil y necesaria.

1.584 Declarado ya el conocimiento que nos proporcionan, veamos ahora qué útil es su imposición. En efecto, la imposición de los universales aportó una gran ventaja. Pues, si tratamos de hacer ver que algo se da o no se da en todos los hombres, eso no lo podemos hacer por medio de los muchos particulares, tanto por su inconstancia, ya que tan pronto existen como no, como por su infinidad, ya que de los que son infinitos, no se tiene conocimiento cierto, según Platón. Hubo, pues, que instituir los universales, que hiciesen lo que los singulares no podían.

1.585 Lo que se objeta en contrario, alegando la superfluidad de la imposición de los nombres universales, porque no engendrarían conocimiento, sino confusión, ya que, según Boecio, por medio del universal no se fija la atención en ninguna cosa—porque al pronunciarse ese vocablo sin determinar nada, se engendra duda en el entendimiento, etc.—, no tiene ningún valor. Aunque sean universales, sin embargo, comunican o causan conocimiento y certeza, si bien no eliminan del alma toda duda que pueda venirle, como ni tampoco los nombres singulares. Cuando digo «Sócrates corre», no declaro cómo o cuánto corre. Del mismo modo, cuando digo «el hombre corre», señalo a la naturaleza humana que ignoraba, aunque no indico quién es el nombre que corre, ni elimina todas las dudas que tiene.

1.586 Y así, lo que dice Boecio: «El que oye no sabe a qué atenerse razonablemente al oír esta palabra 'hombre'», puede ser eso verdad o falso. Si se entiende de tal suerte que se vea que se trata de la existencia o realidad de [lo designado por] el nombre, en este sentido: no hay ninguna cosa de la cual tenga concepto, es verdad. Pero si se trata de la existen-

1584 BEONIO-BROCCHIERI, o.c., p.57.

1585 BEONIO-BROCCHIERI, o.c., p.57.

cia o realidad del verbo, de suerte que el sentido sea: no tiene ningún concepto o acto de entender, es falso; como esta pregunta: «¿qué entiendes?», «¿qué sabes?», entendida de la sustancia del nombre, suena a esto, así: «¿de qué cosa tienes deseo?»; y, conforme a eso, hay que responder señalando a una determinada persona, de la cual tiene el concepto. Entendida de la realidad del verbo, suena así: «¿qué concepto tienes?». De igual manera, «¿qué quieres?» tiene estos dos sentidos: «¿de qué cosa tienes deseo?» o: «¿qué deseo tienes?». Y que la pregunta: «¿qué quieres?» tenga este sentido: «¿qué deseo tienes?», se ve claro por el hecho de que, aun no existiendo ningún castillo de oro, respondo con verdad: «quiero un castillo de oro, esto es, tengo ese deseo». Lo mismo, a la pregunta: «¿qué entiendes?», se responde con verdad: «pienso en una químera», aunque la químera no exista. Por tanto, cuando pienso en una químera, aunque no existe cosa alguna en la que pienso, pienso, no obstante, en algo (tengo el pensamiento de algo) (p.530-533).

Sobre el género

1.587 La expresión de Porfirio «ser predicado de muchos» parece más detenidamente declarada por Aristóteles en el libro *De los predicamentos* cuando dice: *Lo que tiene aptitud natural para ser predicado de muchos*. Lo cual es una descripción del universal que hay que exponer así: Es universal lo que, simple en la significación y en la voz, es apto, esto es, tiene aptitud, a saber, la conveniencia de las cosas [entre sí], para ser predicado de los nombres de los cuales puede serlo con verdad. Con lo cual se excluye al fénix y otras cosas parecidas, que no abarcan muchas cosas. Es apto para ser predicado, esto es, para ser unido o atribuido con verdad.

Ser predicado se dice de dos maneras: o como ser unido de cualquier manera, y así, de toda proposición categórica se dice que tiene predicado; o como ser unido con verdad; y en este sentido se pone en la definición del universal, con lo cual se excluye la químera y otras cosas parecidas... (p.534).

Sobre la especie

1.588 Boecio llama especie sutil a la humanidad. La llama sutil porque, distinguiéndose de alguna manera por los sentidos las demás formas, como, por ejemplo, la blancura por la vista, el hablar por el oído, sólo la humanidad no es objeto del sentido, sino que se conoce únicamente por la razón... (p.542).

1.589 *Por la participación de la especie*, etc.; esto es, por la predicación de la especie se muestra que los hombres, distintos entre sí por la predicación individual, convienen en una naturaleza, esto es, en el mismo estado general o especial, porque, aunque por la predicación del nombre de «casa» y de este otro «blanco», aparezca que convienen, pero no aparecen convenir en una naturaleza. «De los particulares», por la predicación individual, un único hombre es éste, es decir, esos que aparecen convenir entre sí por la predicación de la especie, son muchos, esto es, se distinguen... (p.555).

1.590 *Todo esto, animal racional mortal*. Demostrada la constitución de este nombre, que tiene en cuanto a su inteligencia o en cuanto a su definición, expone qué es lo que denomina. Esto hay que entenderlo como lo hemos expuesto más arriba. También se puede interpretar como dicho del entendimiento o concepto, pues explica cómo algunas constan verdaderamente de materia y forma, y otras (sólo) imaginariamente. Pues así como en las cosas se da una cierta constitución actual y verdadera, así también en la mente se da una cierta constitución inteligible e imaginaria. Así, cuando oigo «hombre», concibo la forma inteligible de cierta cosa como si estuviese compuesta de otras [formas] inteligibles, y ésa es tal vez la composición que Platón llamó común o de especie, de la cual constitución inteligible se dice que se finge y configura a imitación de la verdadera constitución real. Y según esa opinión, la lectura sería: «Pues a las cosas», etc. He dicho que el nombre de «animal» se predica quiditativamente del

1588 GEYER, o.c., p.542 nt.1; *Untersuchungen...*, o.c., p.598 nt.2.

1589 GEYER, *Untersuchungen...*, o.c., p.628; JOLIVET, o.c., p.91.93.123.220 nt.119.

nombre «hombre», y que «racional» se predica como cualidad, como respuesta a la pregunta: «¿de qué cualidad?» Y con razón, ya que ciertas cosas inteligibles, significadas por el género y las diferencias, constituyen una cierta cosa (realidad) inteligible significada por el nombre «hombre» como materia y forma, esto es, a imitación suya.

1.591 Y para que nadie preguntase si además de esa constitución hay alguna otra, empieza diciendo que algunas cosas constan verdaderamente de materia y forma y que algunas se imaginan a imitación de ellas. Lo que demuestra cuando dice que, así como una estatua, etc., así el hombre común y específico, esto es, aquella concepción común que pertenece a muchas cosas, y sobre las cuales se puede deliberar conforme a ese aspecto, consta de género y diferencia, esto es, de una cosa inteligible concebida como compuesta de género y diferencia. «*Pero el todo*»: Después de explicar la constitución del nombre «hombre» en cuanto al contenido que con él se entiende, hace ver que puede denominar, diciendo que hombre se llama al animal racional mortal, como estatua al bronce esculpido.

TRATADO SOBRE LOS CONCEPTOS

Qué conceptos son verdaderos, cuáles vanos

1.592 ... Estimo también necesario el investigar y determinar si todo concepto que considera a una cosa de otro modo de como es, es vacío y vano, y también si hay que tener por concepto verdadero a todo aquel que concibe a una cosa como ella es en sí. Porque si decidimos que es así, cosa que parece que hay que hacer, tal vez incurriremos en algunos inconvenientes. En efecto, todo concepto habido por abstracción en algún modo, concibe a la cosa de otro modo de como es, y apenas se tiene concepto alguno de cosa que no sea objeto de los sentidos, que no la conciba en algo de otra manera de como ella existe.

1592-1595 GEYER, *Untersuchungen...*, o.c., p.626-627; *Id.*, *Grundriss der Geschichte der Philosophie* II p.218; JOLIVET, o.c., p.85 nt.137; 174 nt.187; 370.371.

1.593 Decimos que se obtienen por abstracción aquellos conceptos que, o consideran en sí misma la naturaleza de alguna forma sin atender a la materia que le sirve de sujeto, o que contemplan a alguna naturaleza indiferentemente, es decir, sin la distinción de sus individuos. Por ejemplo, cuando atiendo al color del cuerpo o a la ciencia del alma, en su propio ser, a saber, en cuanto que es color, o ciencia, o cualidad..., abstraigo en cierto modo por la razón las formas de las sustancias que son sus sujetos, considerándolas solas en sí mismas en sus propias naturalezas, no atendiendo a la vez con ellas a sus sujetos. Pero cuando considero indiferentemente la naturaleza humana que está en cada uno de los hombres, de tal suerte que no atiendo a la distinción personal de ningún hombre, esto es, pienso simplemente en el hombre solamente en que es hombre, esto es, animal racional, y no en que es este hombre o aquél, abstraigo un universal de los individuos que son sujetos de ellos. Sea, pues, ésa la abstracción de los superiores de los inferiores, o de los universales de los individuos que le están sujetos o sometidos por predicación, o de las formas de las materias que les sirven de sujetos fundándolas.

1.594 En cambio, se puede llamar «sustracción» si se suprime por la inteligencia lo que está sustentado en los sujetos, y así considera también a éstos sin aquello; como cuando uno se esfuerza por considerar la naturaleza de una esencia sin ninguna forma. Y ambos conceptos, tanto el que abstrae como el que «sustrae», parecen concebir a la cosa de otra manera de como es, ya que por él pienso separadamente a ambas cosas unidas, es decir, que no existen separadamente, considerando ahora a la sola materia en sí, ahora a sola la forma. Además, nadie, cuando se pone a pensar en una cosa, tiene capacidad para pensarla según todas sus naturalezas o propiedades, sino tan sólo según alguna de ellas.

1.595 Cuando, pues, pensamos alguna cosa solamente en alguna de sus naturalezas o propiedades, y ella en sí misma en su ser no se limita a esas solas que nosotros consideramos, la estamos pensando de otra manera de como es. Por ejemplo, este cuerpo es cuerpo, y además, hombre, y caliente, y blanco, y sujeto de otras innumerables naturalezas o

propiedades: y, sin embargo, a veces considero en él solamente que es cuerpo, y no que es hombre, o que está caliente, o que es blanco, y así, en todas las cosas que percibe nuestro entendimiento, atiendo sólo a algunas de las propiedades que hay en ellas y no a todas. Además, cuando uno concibe simple y puramente a esa naturaleza: «cuerpo», fijando su atención solamente en que es corpórea, es decir, cuerpo, o cuando concibe cualquier naturaleza como universal, esto es, independientemente, sin ninguna distinción de personas, sin duda que piensa la cosa de otra manera de como existe. Pues no existe en ninguna parte de esa manera pura, como puramente se la concibe, sino que, dondequiera que se halla, tiene innumerables naturalezas o propiedades, como se ha dicho, que no son consideradas, y no se da ninguna naturaleza que exista está, es distinta personalmente y tiene unidad numérica. Pues, ¿qué otra cosa es la sustancia corpórea en este cuerpo, sino este cuerpo, o la naturaleza humana en este hombre, v.gr., en Sócrates, más que él mismo? Ninguna otra cosa, de cierto, sino lo mismo esencialmente... (*Petri Abaelardi opera*, ed. V. CUSANUS, II [París 1859] p.745.)

SAN ALBERTO MAGNO

(1193-1280)

OBRAS PRINCIPALES: *Tractatus de natura boni* (1236-1237?); *Summa de creaturis* (*De quatuor coaevis; De homine; De bono vel virtutibus; De sacramentis; De Incarnatione*) (1240-1243?); *Commentarium in Libros Sententiarum* (1244-1249); *Commentarium in De caelesti hierarchia* (1246-1248); in *De ecclesiastica hierarchia* (1246-1248); in *De divinis nominibus* (1248-1254); in *De mystica Theologia* (1248-1254); *Super Ethica* (1250-1252?); *Logica* (1254-1257?); *Physica* (1254-1257?); *Metaphysica* (1254-1257?); *De anima* (1254-1257?; 1259-1260?); *Summa Theologiae* (después de 1274); *De unitate intellectus contra Averroistas* (inserto en la *Summa Theologiae*).

EDICIONES UTILIZADAS: *Sancti Alberti Magni, O. P., opera omnia* instruenda curavit Institutum Alberti Magni Coloniense, t.XXVIII, *De bono*, ed. B. GEYER (Monasterii Westf. 1951).—Trad. del editor.

Super Ethica, ibid., t.XIV, ed. W. KÜBEL (Monasterii Westf. 1968).—Trad. del editor.

De anima, ibid., t.VII pars I, ed. C. STROICK, O. M. I. (Monasterii Westf. 1968).—Trad. del editor.

Metaphysica, ibid., t.XVI pars I, ed. B. GEYER (Monasterii Westf. 1960).—Trad. del editor.

B. Alberti Magni opera omnia, cura ac labore S. C. A. BORGNET, vol.XXV, *Commentarium in I Librum Sententiarum* (Vivès, Parisiis 1903); vol.XXVI, *in II Librum Sententiarum* (Vivès, Parisiis 1904); vol.III, *in VIII Libros Physicorum Aristotelis* (Vivès, Parisiis 1900); vol.XXI, *Summa Theologiae*, pars I (Vivès, Parisiis 1895).—Trad. del editor.

BIBLIOGR. GEN.: M. SCHOYANS, *Bibliographie philosophique de Saint Albert Le Grand 1931-1960* (Sao Paulo 1961); M. H. LAURENT, M. J. CONGAR, *Essai de Bibliographie Albertinienne*: Rev. Thom. 36 (1931) 422-468; F. VAN STEENBERGHEN, *Bibliographie albertinienne*, en M. DE WULFF, *Histoire de la philosophie médiévale* II (Louvain-Paris 1936), p.147-150; ID., *La littérature albertino-thomiste (1930-1937)*: Rev. néosc. Phil. 40 (1937) 99-144; F. CATANIA, *A Bibliography of St. Albert the Great*: Modern Schoolman 37 (1959-1960) 11-28; ID., *Alberto Magno. Atti della Settimana Albertina*, Roma 9-14 nov. 1931 (Roma 1932); F. VAN STEENBERGHEN, *La philosophie au XIII siècle* (Paris-Louvain 1966), p.272-306; A. WALZ, *Un decennio albertiniano*: Anal. Ord. Praed. 25 (1941-1942) 143-146; ID., *Sant'Alberto Magno oggi*: Angel. 19 (1942) 199-212; P. CASTAGNOLI, *La vita, e gli scritti di S. Alberto Magno*: Div. Th (Pi.) 37 (1934) 129-140; M. GRABMANN, *L'influsso di Alberto Magno sulla vita intellettuale del Medioevo*: Riv. di Fil. neosc. 23 (1931) p.307-314; ID., *Der hl. Albert der Grosse* (München 1932); P. G. MEERSEMANN, *Introductio in opera omnia B. Alberti Magni* (Brugis 1931); A. GARREAU, *Saint Albert le Grand* (Paris 1932); F. VAN STEENBERGHEN, *La filosofia di Alberto Magno*: Sapienza 18 (1935) 361-393; P. MANDONNET, art. «Albert le Grand», en *Dict. d'hist. et de géogr. ecclés.* I (1912) c.1520;

