

## La incoherencia del aristotelismo o acerca de una ambigüedad destinal

El *auctoritas* medieval es lo que hoy se llamaría una citación. Pero es una citación de un tipo especial, una citación que “destina” el pensamiento, es decir “lo envía a lo que le pertenece”, según el sentido dado por Heidegger a la palabra “destino” (*Geschick*)<sup>9</sup>. Ahora bien y en esto radica la originalidad del *auctoritas* medieval y del modo de pensar basado sobre las autoridades, en ciertos casos, la autoridad consagra el pensamiento al destino de su incertidumbre interna. Se llega entonces a la paradoja que, a veces, la propuesta que, como se ha dicho, rige como *autoridad* es, al mismo tiempo, la más *incierta*. Es el caso de todas las autoridades de Aristóteles sobre “los” universales. Observando los teoremas que, para los medievales, constituyen el campo de enunciados disponibles para la reflexión, se ve que la mayoría pueden funcionar según la opinión de Platón. Una historia basada sobre las autoridades muestra que los enunciados más aristotélicos –del mismo Aristóteles– transmiten un platonismo residual. Examinémoslos someramente (se entiende que cada capítulo fijará luego las modulaciones propias). Dos enunciados precisos dan el punto de vista de Aristóteles sobre los universales.

(1) *De interpretatione*, 7, 17a39-40: lo universal es “lo que, por naturaleza, se predica de varios” o “lo que está, naturalmente predicado de varios”, *universale est quod est natum predicari de pluribus*, dice la traducción latina de Boecio. A primera vista, allí no hay ninguna ambigüedad: Aristóteles habla de los términos universales, de las palabras susceptibles de ser predicadas de varios sujetos. No obstante, si se mira el texto del cual se toma la autoridad, hay que bajar las pretensiones. ¿Que dice, en efecto, Aristóteles? “Dado que hay cosas universales y cosas singulares (llamo *universal* aquello cuya naturaleza es la de estar afirmado de varios sujetos y *singular* aquello que no lo puede: por ejemplo, *hombre* es un término universal y *Callias* un término individual), necesariamente la proposición que tal cosa pertenece o no pertenece a un sujeto se aplicará unas veces a un universal otras veces a un singular”. Aun si se puede

<sup>9</sup> Cf. Sobre este punto, M. Heidegger, “Logos (Héraclito, fragmento 50)”, en *Essays et Conférences*, trad. A. Préau, Paris, Gallimard, 1958, pág. 269, que explicita el juego entre el destino (*Geschick*) y el envío (*Schicken*).

discutir la traducción de Tricot, un hecho es claro: ningún lector sensato debería, al leer esas líneas, tener la impresión que Aristóteles es aristotélico. A menos que el aristotelismo auténtico sea un realismo, en lugar del conceptualismo que cierta tradición interpretativa moderna quiere ver en él. Pero, si Aristóteles es realista, ¿dónde está la coherencia conceptual del *De interpretatione*? ¿Cómo mantener a la vez que “hay cosas universales” y que la “naturaleza de un universal es de ser afirmado de varios sujetos”? ¿Será que una cosa puede ser afirmada de otra cosa? ¿Será que hay predicación “cuando una cosa es afirmada de otra cosa”? Estos es lo que afirmarán los *Reales* del siglo XII. Pero ¿Aristóteles quiere verdaderamente decir esto<sup>10</sup>? ¿No hace un retroceso al definir *hombre* como un término individual”? Esto es lo que traduce Tricot. Esto no significa que la teoría sea coherente, ni por otra parte que la traducción sea justificada. Por su parte, Boecio comprendió de otra manera y eligió la fórmula: *Ut homo quidem universale, Plato vero eorum quae sunt singularia*, literalmente, “como hombre, ciertamente, es un universal, mientras que Platón se encuentra entre aquellos que son singulares”.

Al leer esta definición de lo universal, un filósofo medieval no tenía mucha elección. Si sólo conocía de Aristóteles las *Categorías* y el *De interpretatione*, podía solamente apostar una mitad de frase contra la otra si interpretaba como Tricot el *ut homo quidem universale* de Boecio, lo que hicieron los *Nominales* del siglo XII al sostener que había predicación “cuando un término era predicado de otro término” – o reducir la incoherencia al precio de una adhesión masiva al realismo; si conocía

<sup>10</sup> Es evidentemente, toda la cuestión. Se puede tratar de dar una respuesta reconsiderando el sentido de la palabra “cosa” en Aristóteles. Para P. Hadot, por ejemplo, el sentido de *πράγματα* en *De Int.*, 7, 17 a 38 (Entre los *πράγματα*, los unos son universales, los otros particulares”), no es el de “cosa” en el sentido de “realidad extralingüística, independiente, exterior al pensamiento y al discurso”, sino el de “concepto-término, es decir el término como apuntando a un concepto y el concepto visto en el término que él expresa”. “En este contexto, es evidente que ‘pragma’ no puede designar una cosa concreta, ya que tal cosa sólo puede ser individual para Aristóteles. Solamente pueden ser universales o particulares los conceptos o los términos que les corresponden” (cf. P. Hadot, “Acerca de los diversos sentidos de la palabra *pragma* en la tradición filosófica griega”, en P. Aubenque (ed.), *Concepts et Catégories...* loc. cit., p. 309-319 (espec. p. 312-313). El problema consiste en que no es esta lectura la que prevaleció en la tradición antigua y sobre todo, medieval. La traducción de Boecio (*eorum quae sunt*, es decir: “entre las cosas que son”) ha, por el contrario, impuesto una interpretación realista precisamente incompatible con lo que debería ser el sentido del texto de Aristóteles para ser “aristotélico” a los ojos del filólogo.

la totalidad del corpus aristotélico, solamente podía preguntarse en qué la definición del *De interpretatione* era compatible con los principales teoremas antiplatónicos de *Metafísica*, Z. ¿Cómo se puede afirmar en la *Metafísica* que ningún universal es una sustancia y sostener en las *Categorías* que los géneros y las especies son sustancias segundas? ¿Cómo se puede decir que los universales son predicados de varias cosas y sostener al mismo tiempo que los universales son cosas universales? Las incoherencias del corpus no permiten despejar la ambigüedad del enunciado supuestamente fundador. Si hay un problema de los universales, comienza a flor de textos, en la formulación del teorema destinado a evitarlo. La misma observación vale para el segundo texto autoritario.

(2) En los *Segundos Analíticos*, II, 19, Aristóteles define lo universal “en reposo en el alma como una unidad fuera de la multiplicidad” residiendo “una e idéntica en todos los sujetos particulares”. Esta definición es de nuevo incoherente y por la misma razón que la precedente. Ya sea que lo universal es un término y puede encontrarse en el alma a título de concepto mental, pero no puede “residir en las cosas “singulares ellas mismas; ya sea que lo universal es una unidad extra-mental y puede encontrarse en las cosas, pero no puede más “estar en reposo en el alma”, ya que como lo dice el mismo Aristóteles en el *De anima*, aquello que está en el alma no es la cosa, sino la forma inteligible de la cosa. La alternativa es cruel y se complica aún más cuando se observa que en las *Categorías*, capítulo 2, Aristóteles define las sustancias segundas por el hecho de *no estar en las cosas*, pero solamente *afirmadas de las cosas*. De tal manera, lo que caracteriza los géneros y las especies según los *Segundos Analíticos*, II, 19, es de ser a la vez exteriores a la pluralidad e immanentes a la pluralidad, de estar a la vez dentro del alma y dentro de las cosas; y lo que los caracteriza en las *Categorías*, 2 es de no estar de ninguna manera en las cosas. ¿Cómo escapar a esta contradicción? Allí nuevamente, hay que ya sea aceptar la incoherencia de Aristóteles, ya sea hacerlo coherente, pero en el sentido del realismo.

Es lo que hacen los *Reales* del siglo XII para *De interpretatione*, 7, 17a39-40; es lo que hacen los realistas del siglo XIII para los *Segundos Analíticos*. En la época de la escolástica propiamente dicha (siglos XIII-XIV), el realismo parece tanto más dictado por las *auctoritates* cuanto que al complejo de Aristóteles se agrega una definición extraída de Avicena quien erige como doctrina positiva la tensión que trabaja el texto aristotélico —es en efecto

a partir de la traducción latina de la *Metafísica del Shifá'* que se impone el adagio escolar que afirma que lo universal es “lo que está en varios y dice de varios (individuos) sometidos a su naturaleza” (*universale est quod est in multis et de multis suae naturae suppositis*). Pero, si hay un realismo para cada época autoritaria, el desafío aceptado sigue siendo el mismo: la contradicción que socava el soporte de la autoridad. Antes de la traducción de los *Segundos Analíticos* y de Avicena, el realista debe sostener que “la sustancia primera y la sustancia segunda son sustancias y cosas que existen por sí mismas” y que la sustancia segunda es una *res per se existens* predicable de muchas sustancias primeras. Pero ahí transgrede los términos de *Categorías*, 2. Para neutralizar esa transgresión (según *Cat.* 2 una *res per se existens* debería ser solamente una sustancia primera), él no puede sino hacer lo que hace Albéric de Paris, el gran adversario de Abelardo y de los *Nominales*, solamente puede plantear la tesis aparentemente paradójica que *una sustancia primera, Sócrates, es al mismo tiempo universal*. Cuando aparece la definición de los *Segundos Analíticos*, es otra contradicción que sale a la luz: pues no se ve como compatibilizarse con la ontología de *Categorías*, 2. En este caso: ¿cómo una sustancia segunda podría, en buen aristotelismo, “estar en otra cosa”<sup>11</sup>? Toda la problemática de los universales se desarrolla, pues, en función de soportes autoritarios, sea como una trasgresión permanente de “categorías”. 2 sea como un esfuerzo por salvar “los fenómenos”. No es la *Isagogé* de Porfirio la que conduce el desarrollo conceptual, sino la oscuridad de la doctrina de la 2 expuesta en *Categorías* 2. Se necesitaba una *Introducción* a la doctrina de las *Categorías*. La del *Isagogé* no alcanzó a disipar las dificultades. Las primeras soluciones probadas en la Edad Media —admitir que hay cosas predicadas—, como las más tardías —plantear que hay estructuras conceptuales (digamos un orden esencial) inherentes a las cosas— no han hecho más que desplegar a fondo la inconsistencia de las ecuaciones fundadoras.

<sup>11</sup> Ciertos realistas del siglo XIV encontrarán la solución. Equilibrando las *auctoritates*, atribuirán a Porfirio una tesis que contradiciendo formalmente la enseñanza de Aristóteles en el capítulo 2 de las *Categorías*, plantea que las “sustancias segundas están en las sustancias primeras”. Es lo que hace, por ejemplo Guillermo Russell en su *Compendium super quinque universalia*, cf. A.D. Conti, “A Short Scotist Handbook on Universals: The ‘Compendium super quinque universalia’ of William Russell, OFM”, *Cahiers de l’Institut du Moyen Age grec et latin (=CIMAGL)*, 44 (1983), p. 49, 4-5. Ítem, *secundae substantiae sunt in primis, ut dicit Porphyrius: sed non per intellectum; ergo, etc.*

Ellas lo han hecho tanto más fácilmente cuanto que Porfirio mismo no ha contribuido a esclarecer el pensamiento de Aristóteles. Neoplatónico, el discípulo de Plotino ha dejado la tercera tesis fundamental para todo el realismo medieval. Si el platonismo era latente, fantasmal, en los textos de Aristóteles, estalla a la luz en la obra de Porfirio. Es el caso de la tesis que consideramos como la tercera *auctoritas* fundando la ambigüedad destinal de la noción de universal.

(3) *Isagogé*, 6 (Tricot p. 24): “Por su participación en la especie, la multitud de hombres no es más que un solo hombre; en cambio, por medio de los hombres particulares, el hombre único y común se hace múltiple”. ¡Esta tesis, formulada en el lenguaje platónico de la participación, debía supuestamente dilucidar la relación de lo universal con lo particular en Aristóteles! Evidentemente él no podía hacerlo sin comprometer el aristotelismo. El punto decisivo es que ella ha funcionado como una estructura conceptual de un extremo al otro de la Edad Media. Allí también, las teorías de los *Reales* del siglo XII aparecen como la expansión doctrinal de un programa conceptual fijado en el formulario porfiriano: la teoría realista de la *collectio*, discutida por Abelardo no es más que la puesta en argumento de la fórmula del *Isagogé*. En el otro extremo de la Edad Media, la teoría del hombre común opuesta a Occam por Gauthier Burley es solamente un refinamiento de la noción porfiriana del “hombre único y común”.

Ante la pregunta de saber de dónde vienen los problemas filosóficos se contestará por lo tanto aquí: de las estructuras conceptuales articuladas en los enunciados fundadores. La cuestión de los universales no nació de la nada, como un arquetipo que se habría repentinamente manifestado en el tiempo. Es un producto del aristotelismo —del corpus de Aristóteles—, es un producto de su tradición interpretativa y no cualquiera: la neoplatónica. El problema de los universales nació de Aristóteles, de la crítica aristotélica del platonismo y del platonismo residual en el aristotelismo; nació de la confrontación del *corpus* aristotélico con esas *Categorías* que siempre fueron en él como un cuerpo extraño: nació de las “explicaciones” de Porfirio en ese *Isagogé* que supuestamente debía introducir a la lectura de las *Categorías*. Hacer la historia del problema de los universales, es tomar en cuenta esos fenómenos y tratar de conducir la problemática a la estructura profunda que no ha cesado de llevarla. Nuestra tesis es que esa estructura es claramente legible en las *Categorías*,

especialmente en la combinatoria implementada en *Categorías*, 2 para presentar los diferentes tipos de realidades ontológicas: sustancias (primeras y segundas), accidentes (particulares y universales) y más ampliamente, más allá de la inconsistencia de sus definiciones sucesivas de la οὐσία, en la definición de la predicación sinonímica (συνωνύμως) y aquella, incoactiva, de la predicación accidental o paronímica.

Si la problemática de los universales nace de la confrontación permanente del aristotelismo y del platonismo en el seno mismo del pensamiento de Aristóteles, hay *reveladores estructurales* que deben permitir seguir en detalle el juego complejo de los disfraces y de las metamorfosis de una filosofía dentro de la otra. Es mediante esos reveladores, esos síntomas, que se vuelve a Platón allí mismo en donde se trata de refutarlo o de superarlo. En todo lo que sigue, nos dedicaremos especialmente a uno de esos reveladores: lo que une todavía la οὐσία de Aristóteles al εἶδος de Platón una vez que se ha oficialmente repudiado las ideas platónicas. Ese vínculo es la noción aristotélica de paronimia, expuesta en *Categorías*, 1, que transmite de *contrabando* la tesis platónica fundamental de la causalidad eponímica de las formas, y más aun, en el terreno en donde, como se ha visto, se juega toda la cuestión de lo universal, la relación de las palabras, de los conceptos y de las cosas.

Antes de iniciar la larga gesta de lo universal, que corresponde a la larga marcha de la filosofía de Oriente a Occidente, debemos precisar más los tres fenómenos fundamentales que determinan todo el proceso: (1) la formulación paradójica del problema de los universales en Porfirio; (2) el vínculo conceptual que une la problemática de los universales a la doctrina de las categorías a la cual el *Isagogé* debe introducir supuestamente; (3) las estructuras platónicas que encuadran de un extremo al otro de la Edad Media, el despliegue del pensamiento aristotélico en el terreno de los universales: (a) el argumento del “Menón”, discurso protofundador de todos los realismos, (b) la teoría de las formas epónimas que parasita en secreto al aristotelismo.

### Porfirio o el metafísico a pesar suyo

El texto fundador de la problemática de los universales para la metafísica occidental, aquel que ha servido de punto de partida de todas las discusiones de un extremo al otro del período que se extiende desde

el final de la Antigüedad hasta el principio de la Edad clásica es el *Isagogé*. Concebido como una introducción a la explicación de las *Categorías* en el marco del *cursum* neoplatónico en donde la filosofía de Aristóteles sirve de prolegómeno a la filosofía de Platón, el *Isagogé* introduce al texto que abre todo el *cursum* aristotélico de la enseñanza neoplatónica. La perspectiva es concordatoria. Primer texto del *Organon*, prefacio de las *Categorías*, el *Isagogé* no tiene ambición teórica. Es una explicación de las principales nociones requeridas para el análisis de la doctrina aristotélica de las *Categorías* – una explicación en la que, pedagógicamente, Porfirio, el editor de Plotino, adopta *esencialmente* el punto de vista de los “peripatéticos”, que es el más adaptado a la lógica (*λογικώτερον*).

#### LA PARADOJA DE PORFIRIO

El texto, sin embargo se abre sobre la formulación de un problema, aquel que se convertirá en el *problema de los universales*, ligado a la información filosófica y al universo de doctrinas accesibles a un autor del siglo III de la era cristiana. Porfirio anuncia que se abstendrá de tratar ese problema. Lo cual se concibe fácilmente, ya que supera, según él, los límites de la lógica y del *Organon*. El problema se presenta bajo la forma de una serie de preguntas que, de entrada, parecen relativamente coordinadas.

Dado que es necesario, Crisostomos, para aprender la doctrina de las *Categorías* tal como se la encuentra en Aristóteles, saber qué son género, diferencia, especie, propio y accidente, y que este saber es necesario para determinar las definiciones, y de una manera general, para todo lo que concierne la división y la demostración, cuyo estudio es muy útil, te haré de él una breve exposición y trataré en pocas palabras, como en una suerte de introducción, de recorrer lo que han dicho de esto los antiguos filósofos, absteniéndome de investigaciones demasiado profundas y tocando incluso con mesura aquellas que son más simples.

Y ante todo, en lo que concierne los géneros y las especies, la cuestión de saber (1) si se trata de realidades subsistentes (*ὑπέσθηκεν*) en ellas mismas o solamente simples concepciones del espíritu (*ἐνμόνοιαι ψαῖς ἐπινοίας*) y, admitiendo que sean realidades sustanciales, (2) si son corpóreos o incorpóreos, (3) si, finalmente, están separados o sólo subsisten en las cosas sensibles (*ἐν τοῖς αἰσθητοῖς*) y según ellas, evitaré

hablar de todo ello: he aquí un problema muy profundo y que exige una investigación muy diferente y más extensa (trad. Tricot, p. 11).

Se puede sin embargo leer esta enumeración como una grilla que presenta las alternativas fundamentales que organizan el cuestionamiento de la escuela neoplatónica<sup>12</sup>.

La cuestión (1) se inscribe en el marco de un primer aspecto del debate de Aristóteles con Platón: los géneros y las especies ¿tienen una existencia real (“subsistencia”) como formas separadas o existen solamente en el espíritu del sujeto cognoscente<sup>13</sup>? La primera rama de la alternativa

<sup>12</sup> La grilla neoplatónica implementada en el *Isagogé* sufrió diversos reacomodamientos, pero ha conservado la misma función heurística. De tal manera, en la Edad Media, el problema de Porfirio funciona como un verdadero programa narrativo en el cual se articulan las posibilidades conceptuales y las tesis efectivamente sostenidas en la historia. Un ejemplo de un tal programa es proporcionado por el comentario de Gauthier Burley sobre el *Isagogé* (cf. *Super artem veterem Porphyrii et Aristotelis*, ed. de Venecia, 1497 P° 3vb). Para Burley, la primera pregunta trata sobre el hecho de saber si los universales existen realmente (*utrum universalia existant in verum natura*); luego, todo se encadena. En particular, se plantea si existen al margen de los singulares o solamente en ellos (*utrum habeant esse separatim a singularibus vel existant in suis singularibus*), si una sola y misma cosa puede existir a la vez en varios individuos – o, más precisamente, si un mismo universal puede existir todo entero (*secundum se totum*) en cada uno de sus particulares, sin estar en ellos numéricamente multiplicado. Suponiendo que los universales estén separados de los individuos, se pregunta luego si existen solamente en el pensamiento o incluso también en el exterior de él (*extra intellectum*); si se admite que existen en el exterior del pensamiento – tesis denominada “platónica” –, la cuestión es de saber si existen solamente en Dios en concepto de Ideas que representando las especies de las cosas creadas – tesis llamada “augustiniana” – o si poseen una existencia por sí exteriormente al pensamiento divino – tesis de los platónicos modernos, que desarrollará los *Formalizantes*, como Jerónimo de Praga.

<sup>13</sup> Se observará, lo que ha escapado hasta ahora a los historiadores, que el mismo tipo de cuestionamiento se reencuentra en el opúsculo de Proclo *Sobre la existencia del mal*, que solo sobrevivió en latín bajo el título *De malorum subsistentia*: “Lo que hay que examinar primeramente, es si el mal existe o no; y en la afirmativa, si existe en los inteligibles (*in intellectualibus*) o no; y si está solamente en los sensibles, si es según una causa principal o no; y si no, si hay que atribuirle alguna substancia o, si hay que considerar su ser como totalmente insustancial; y en el primer caso, cómo existe si el principio es otro y de dónde obtiene su origen y hasta donde él procede...” Cf. Proclo, *Trois études sur la Providence III, De l'existence du mal*, trad. D. Isaac, 1982, p. 28-29. Se observará que bajo el título latino de subsistentia, la interrogación de Proclo, tal como la restituye Moerbeke, tiene efectivamente un sentido existencial, como lo prueba la apertura: *Sive igitur est sive non malum primo considerandum : et si est, utrum in intellectualibus esta ut non, etc.* Según D. Isaac, *op. cit.*, p. 111, n. 4, “esta manera de aproximarse al problema del mal mediante la

corresponde claramente a la teoría platónica de las Ideas<sup>14</sup>, modelos perfectos de las cosas sensibles que son ellos el modelo imperfecto y sólo realizan de un modo deficiente la excelencia de su naturaleza, modelos a los cuales el alma, que los ha contemplados en una vida anterior, antes de su caída en el mundo de los cuerpos, hace un regreso mediante la anamnesis o “reminiscencia” (*Phédon*, 74<sup>a</sup>, sq). La segunda rama corresponde en parte a la tesis aristotélica estándar que hace de lo universal un concepto “posterior a las cosas en el orden del ser” (*De an.*, I, 1, 402b7-8), liberado de lo sensible mediante un proceso de inducción abstractiva. La presentación del concepto “aristotélico” permanece no obstante, codificada en un vocabulario neoplatónico, como lo prueba la expresión de “simples concepciones del espíritu”, *ψιλαὶ ἐπίνοιαι*, que remite a una diferenciación técnica, no aristotélica, entre conceptos

pregunta: “existe o no existe” recuerda aquella mediante la cual Parménides (137b) toca el tema de la unidad del uno”. En lo que concierne el léxico de la “subsistencia” y de la “existencia” la versión latina de Guillermo de Moerbeke debe ser comparada al compendio griego (bizantino) de Isaac Comenio el Sebastocrator (*Περὶ τῆς τῶ κακῶν ὑποστάσεως*), ed. D. Isaac, *op. cit.*, p. 127-200. En efecto, allí se vuelven a encontrar los términos claves de la alternativa porfiriana, en particular *υὑέστηκεν* (cf. siguiente nota) y *ἐν τοῖς αἰσθητοῖς*, aquí opuesto a *ἐν τοῖς νοητοῖς* (en lugar de *ἐν μόναις ψιλαῖς ἐπίνοιαις*). Acerca de Isaac Comenio (*fl.* alrededor de 1140), cf. A. de Libera, *La filosofía medieval*, *op. cit.*, p. 34-36.

<sup>14</sup> Acerca de los problemas de traducción del verbo *υὑίστασθαι*, cf. A. de Libera, “Introducción”, *loc. cit.* Dos traducciones latinas se oponen – en el *Isagóge*: *subsistere*; en los *Opúsculos teológicos* (*Contra Eutychen*, 3) de Boecio: *substare*– que remiten a esquemas conceptuales diferentes en los que platonismo y estoicismo mezclan o contrarían inextricablemente sus influencias. Nosotros asumimos aquí que *υὑίστασθαι* significa “existir realmente”, i.e. verdaderamente, en el sentido de las Ideas platónicas, no en el sentido de las cosas singulares. El sentido estoico de *υὑίστασθαι*, tan fuertemente opuesto a la idea de existencia real (en el sentido corriente del término: aquel de la realidad extra mental) que ciertos intérpretes lo acercan al *bestehen* de Meinong (“subsistir”), por oposición a “existir”, *existieren*), nos parece menos plausible, aun si la oposición entre la subsistencia de lo “incorporal” y el vacío del concepto puramente ficticio no puede ser excluida *a priori* del horizonte de comprensión del primer “problema” de Porfirio. La presencia estoica parece, no obstante, más evidente en el segundo “problema”. En todo caso, es articulando la controversia Platón-Aristóteles que el *Isagóge* encontró su lugar en la tradición interpretativa y es esa sola función la que nos interesa aquí. Acerca de Meinong y los estoicos, cf. F. Nef, “The question of the *Significatum*. A Problem Raised and Solved”, in L. Formigari & D. Gambarara, *Historical Roots of Linguistic Theories*, Amsterdam-Filadelfia, J. Benjamin, 1995, p. 185-202.

auténticos – “nociones de realidades” – y conceptos ficticios – “nociones sin correlato real”<sup>15</sup>.

La pregunta (2), que parte de la existencia (subsistencia) real de los universales, plantea en lenguaje estoico el problema de la naturaleza de esos existentes (subsistentes): ¿se trata de seres incorpóreos o de seres corpóreos? Al admitir los estoicos cuatro clases de incorpóreos – el lugar, el tiempo, el vacío y el *λεκτόν*, es decir lo “expresable”, aquello que los medievales llamarán lo “enunciable” (*enuntiabile*)– se tropieza, bajo otra forma y en otro registro onto-lógico, con una contradicción implícita a las dos tesis opuestas en (1). Lo “expresable” es en efecto un ser “liberado de las impresiones sensibles” que representa un “estadio del conocimiento en el que el contenido de la experiencia sensible se traduce en términos de lenguaje”. Ese contenido tiene dos particularidades: (a), él es la “articulación de un contenido ilustrado en palabras”, dicho de otra manera, no es el objeto de una “intuición universal”; (b) no obstante, la expresión lingüística no constituye el contenido, ella lo traduce, sin “crearlo”<sup>16</sup>. La alternativa abierta en (2) reactiva la contradicción interna de las posiciones “platónica” y “aristotélica”. Si, como lo dice Platón, lo universal es una “realidad subsistente”, es un incorpóreo, pero un incorpóreo estando liberado de lo sensible, debe ser abstraído de ello: por lo tanto no es una realidad subsistente, sino un concepto como lo universal aristotélico. Recíprocamente, si lo universal es un incorpóreo, es decir un concepto abstracto, ¿cómo puede ser a la vez una realidad subsistente y “corresponder” a los seres reales de los cuales se liberó? Además, al atenerse a la posición estoica en la que el *λεκτόν* es distinguido a la vez de la Idea platónica y del concepto mental aristotélico, el modo ontológico de ese subsistente es también un problema: ¿qué es en efecto un ser que no es ni

<sup>15</sup> Acerca de la diferencia entre *ἐπίνοια* y *ψιλή ἐπίνοια* en los neoplatónicos, cf. A. de Libera, “Introducción”, *loc. cit.* Cf. además, S. Ebbesen, “The chimeras’ Diary. Edited by Sten Ebbesen”, in S. Knuuttila y J. Hintikka (ed.), *The Logic of Being*, Dordrecht, Reidel, 1986, p. 119; Pg. Hoffmann, “Categories et langage selon Simplicius – La question du ‘skópos’ du traité aristotélicien des ‘Catégories’” en I. Hadot (ed.) *Simplicius. Sa vie, son oeuvre, sa survie. Actes du Colloque international de Paris 28 Sept. – 1<sup>o</sup> Oct. 1985* (“Peripatoi”, 15), Berlin-New York, W. de Gruyter, 1987, p. 76-77.

<sup>16</sup> Cf. G. Verbeke, “Introduction doctrinale”, in Avicenne, *Liber De philosophia prima sive scientia divina*, ed. crit. de la trad. latina med. por S. Van Riet, vol. II, Louvain-Leyde, 1980, p. 5\*.

el ser real (la cosa singular) ni el ser ideal de la Forma separada de Platón, ni el ser mental o psíquico del concepto abstracto de Aristóteles?

La pregunta (3) retoma el conjunto del problema desde un tercer punto de vista que lleva directamente a un segundo aspecto del debate de Aristóteles con Platón. ¿Lo universal es una Forma separada o una forma inmanente a lo sensible? Si es una Forma enteramente separada, hay un abismo infranqueable entre lo inteligible y lo sensible. Si es una forma inmanente, hay que explicar cómo lo inteligible puede verdaderamente estar “presente en los sensibles”. Encontramos entonces nuevamente la oposición de Platón y Aristóteles. Lo universal presente en lo sensible es ya sea una forma participada, ya sea un universal en el sentido en el que lo define Aristóteles en los *Segundos Analíticos*, que “reside uno e idéntico en los sujetos particulares”. En este último caso, la cuestión no está zanjada, pues el pasaje mismo en el que Aristóteles define lo universal como presente en las cosas plantea también que él es una “unidad” procedente de la “pluralidad” (παρὰ τὰ πολλὰ), que reside en el alma.

Al formular esas tres preguntas, Porfirio pone entonces en relieve el conjunto de contradicciones que minan al platonismo y al aristotelismo. Es una presentación diaporemática de la tensión que estructura la metafísica occidental en todos los aspectos concernidos: ontología general, teoría del conocimiento, teoría del signo y de la significación. Para J. Tricot, es también la matriz de las grandes posiciones teóricas que la Edad Media va a forjar “con innumerables matices”; el realismo, el nominalismo y el conceptualismo.

Esta tesis es demasiado general. Tricot tiene razón al relacionar originariamente el realismo con la tesis platónica que afirma que los géneros y las especies existen por sí mismos, por encima y fuera de los individuos, pero no explica para nada la génesis del realismo medieval, el cual, precisamente, se construye contra la imagen indirecta y por largo tiempo caricatural que él tiene de la doctrina platónica de las Formas separadas. Tiene razón de poner en relación el nominalismo con la tesis de Antisteno que afirma: “Veo un caballo, no veo la caballeidad”, pero no explica como la problemática de la percepción se introduce en el centro de la de los universales ni por qué los dos se encuentran solamente en el nominalismo del siglo XIV y no en el del siglo XII, ni *a fortiori*, por qué ellas se reencuentran primero en los realistas de los siglos XII y XIV y no solamente en los nominalistas. A decir verdad, él no explica ni en qué la

tesis de Antístenes, ignorada por los medievales, puede legítimamente caracterizar el nominalismo ni cómo, sobre qué base y por cuáles canales éste pudo constituirse como posición filosófica de conjunto. Finalmente, Tricot tiene razón de relacionar el conceptualismo con la tesis “aristotélica” que afirma “las ideas generales existen solamente en el espíritu”, pero ignora el hecho que la posición de Aristóteles es tan poco homogénea que el aristotelismo “auténtico” pudo por mucho tiempo pasar por la doctrina que afirma, por el contrario, que los universales son formas “fundadas en las cosas”.

No se puede vincular directamente el conjunto de la problemática de los universales con las tres preguntas de Porfirio. Las posiciones distinguidas por Tricot son posiciones historiográficas. Ellas corresponden a una visión de la Edad Media detenida en la documentación establecida por Gilson en 1942. Gilson, luego seguido por Tricot, se pregunta “cómo un texto tan anodino como el de Porfirio pudo servir de punto de partida a tan imponentes construcciones metafísicas que, desde Boecio hasta el Renacimiento, han apasionado a los más potentes espíritus”<sup>17</sup>. Este tipo de interrogación surge, por no haber determinado lo que puede ser una matriz textual. Para dar a un texto el estatuto de matriz, no hay que yuxtaponer entidades historiográficas, realismo, nominalismo, conceptualismo, considerados como categorías filosóficas inmutables, sino tomarlo en la puesta en marcha concreta de su poder de engendramiento conceptual.

Desde este punto de vista, las líneas de Porfirio contienen una estructura latente que sólo la evolución de la tradición interpretativa del *Isagóge* y de las *Categorías* en el neoplatonismo tardío de los siglos V y VI permiten leer. Si se esquematizan las tres preguntas de Porfirio, se ve en efecto que éste ha incorporado una pregunta estoica sobre un esquema que luego se convirtió en el punto de vista sintético, concordatario, de los neoplatónicos sobre las doctrinas platónicas y aristotélicas de los universales. Basta presentar así las alternativas de Porfirio:

- (1.1) los géneros y las especies son realidades subsistentes en ellas mismas o (2.2) simples concepciones del espíritu
- (2.1) los géneros y las especies son corpóreos o (2.2) incorpóreos
- (3.1) los géneros y las especies son seres separados o (3.2) seres que subsisten en las cosas sensibles

<sup>17</sup> Cf. E. Gilson, *La Philosophie au Moyen Age*, Paris, Payot, 1942, p. 142-143.

para ver formarse la estructura que ha llevado toda la exégesis neoplatónica tardía, luego, a través de ella, una parte de la exégesis árabe y latina, por vías que se puede identificar históricamente y sobre las cuales se volverá más lejos. Esta estructura es la diferenciación de los tres estados de lo universal:

- (a) los universales anteriores a la pluralidad (πρὸ τῶν πολλῶν) = (1.1)
- (b) los universales posteriores a la pluralidad (ἐπὶ τοῖς πολλοῖς) = (1.2)
- (c) los universales en la pluralidad (ἐν τοῖς πολλοῖς) = (3.2)

Se ve que (3.1) es susceptible de tener dos sentidos: ya sea aquel, platónico, de Forma separada = (a), ya sea aquel, aristotélico, de concepto mental posterior a las cosas en el orden del ser = (b). Esto da un sentido totalmente diferente a (3.2): en un caso, la referencia se hace a la oposición del realismo platónico de las Ideas y del realismo aristotélico de las sustancias; en el otro, a la oposición del conceptualismo y del realismo en el seno mismo de la doctrina de Aristóteles - contradicción manifestada por la propuesta de los *Segundos Analíticos* afirmando que los universales está a la vez en el alma y en las cosas, uno fuera de la pluralidad y uno en la pluralidad.

Si ahora se considera la inserción de (2.1)-(2.2) en la máquina neoplatónica, se ve también de donde pudo venir la tesis atestiguada en el siglo XII, que los universales son “enunciables” que poseen una forma de ser propia, *l'esse enuntiable*, que no es ni el de las cosas singulares ni el de los conceptos generales, sino un tercer género de ser *sui generis*. Se ve nuevamente como, para escapar a lo que ellos sabían de la contradicción Aristóteles-Platón, ciertos medievales han estado tentados de buscar una solución “del lado de los estoicos”, que ellos conocían parcialmente a través de Boecio, Cicerón y Séneca. No obstante, una palabra puede esconder a otra: el término “incorpóreo”, por ser estoico, no es utilizado solamente por los estoicos, forma parte igualmente del lenguaje de Alejandro de Afrodisia, jefe de la escuela peripatética de Alejandría y adversario de los estoicos. Para comprender la pregunta de Porfirio tal como los medievales podían entenderla, hay que por lo tanto tener en cuenta igualmente, ya se verá con Boecio, la connotación auténticamente aristotélica que ella podía presentar para un autor latino del siglo VI.

Captar el estatuto matricial del texto de Porfirio, impone renunciar a una historia, mecanista que engendra las posiciones de la historiografía a partir de filosofemas considerados abstractamente. Hay que examinar el texto en la sucesión de sus metamorfosis. Paralelamente hay que encarar

el *Isagogé* mismo en el marco estructural que es el suyo: en su vínculo con las *Categorías* y más allá, con el conjunto de los corpus aristotélico y platónico que, en diversos grados y según canales de transmisión específicos, lo han encuadrado desde la Antigüedad tardía hasta fines de la Edad Media. El *Isagogé* no existe en sí, su inteligibilidad y su contenido son relativos con respecto al estado de los corpus filosóficos en los cuales se inscribe. La problemática de los universales es el producto relativo de dos exégesis: la de Platón, la de Aristóteles, pero es también el lugar de intersección de los dos corpus platónicos y aristotélicos. Esos corpus varían de una época a la otra, de un medio al otro, de una cultura a otra. Es por lo tanto, como lugar de explicitación del debate de Aristóteles con Platón, que hay que considerar al *Isagogé*.

Pero se debe también tener en cuenta la paradoja del *Isagogé*: Porfirio ha legado el problema que él había querido evitar y él mismo no transmitió ninguna de los elementos que hubiesen permitido construirlo en toda su amplitud. La problemática de los universales se constituyó con motivo del *Isagogé*, antes que por el *Isagogé*. Lo que le permitió edificarse, fue un conjunto de factores cuyos vínculos con el *Isagogé* son a veces directos, a veces flojos, a veces inexistentes. Por lo tanto, hay que seguir la tradición interpretativa de los textos que han llevado y estructurado el cuestionamiento, textos que la Edad Media latina no conoció de entrada y simultáneamente. Se puede expresar esta necesidad metodológica planteando que la historia de la interpretación del *Isagogé* debe estar acompañada por una historia de los corpus y una historia de las autoridades.

#### EL ÁRBOL DE PORFIRIO

El *Isagogé*, opúsculo de alrededor de cuarenta páginas, es un verdadero catálogo de definiciones, de las cuales varias han sido tomadas de los *Tópicos* de Aristóteles<sup>18</sup>. Ninguna de ellas plantea problemas a

<sup>18</sup> En este caso, *Topiques*, 1,5,102a31-32, trad. Brunschwig, París, Les Belles Lettres, 1967, p. 7 (genre): “Es género un atributo que pertenece en su esencia a varias cosas específicamente diferentes”; 102a18-19, *ibid* (proprio): “Es un propio aquello que, sin expresar lo esencial de la esencia de su sujeto, sin embargo solamente le pertenece a éste y puede intercambiarse con él en posición de predicado de un sujeto concreto”; 102b4-5, Brunschwig, p. 8 (accidente): “Es accidente aquello que, sin ser nada de todo esto, ni definición, ni propio, ni género, pertenece sin embargo a su sujeto”; y 102b6-7, *ibid*.: “Y también: aquello que puede pertenecer y no pertenecer a un solo y mismo sujeto, sea cual sea”. Acerca del sistema de los “predicables” en Aristóteles,

Porfirio, todas los plantearán a sus lectores y a sus comentadores. Aquí nos contentamos en presentarlas en sí mismas – siendo suficientes la secuencia de los análisis para manifestar la naturaleza y la extensión de las dificultades encontradas por la tradición interpretativa.

(D1) *El género*. Porfirio da tres definiciones del género. A sus ojos solo la tercera es propiamente filosófica.

(D1a) “El género se dice, primeramente, de una colección de individuos que se comportan de una cierta manera en relación a un solo ser y en relación entre ellos” – es el género en el sentido de *raza* o del latín *gens*. La “raza de los Heráclides” es el género, es decir el conjunto de los descendientes de un mismo tronco, que tienen entre ellos la misma relación (de parentesco), porque descienden de un “ancestro” común.

(D1b) El género es también el “punto de partida”, más exactamente el principio (...) “de la generación de cada cosa, ya sea que se trate del generador mismo o del lugar en donde una cosa ha sido engendrada”.

(D1c) Finalmente y es el sentido filosófico, el género es “aquello debajo de lo cual está clasificada la especie”. El sentido (D1c) tiene algo en común con los dos usos vulgares de la palabra género: “Es en efecto una clase de principio para todas las especies que le están subordinadas y parece también contener toda la multitud clasificada debajo de él”. Es a propósito de (D1c) que Porfirio reencuentra, completándola, la definición aristotélica de lo universal en el *De interpretatione*, que cita en la versión paralela y más detallada de los *Tópicos*, 1,5,102a31: “Es él que los filósofos han descripto diciendo que él es (D1c) el atributo esencial aplicable a una pluralidad de cosas que difieren entre ellas específicamente, como el animal por ejemplo. En efecto, *entre los atributos, unos dicen ser de un solo ser, como lo son los individuos*, por ejemplo Sócrates, este hombre, esta cosa; *los otros dicen ser de varios seres*, y es el caso de los géneros, de las especies, de las diferencias, de los propios y de los accidentes, que tienen caracteres comunes y no particulares a un individuo”. Es en la definición del género que Porfirio da lo ejemplos canónicos que servirán luego para ilustrar los diversos tipos de universales. En la tradición medieval, es la definición (D1c) la que será utilizada.

objeto de una deducción por “dicotomía cruzada”, cf. J. Brunshwig, ‘Sur le système des “prédicables” dans les Topiques d’Aristote’ en *Energieia. Études aristotéliennes offertes à Mgr Antonio Jannoni* (“Investigaciones”, 1), Paris, Vrin, 1986, p. 145-157 (especialmente p. 146-147). Acerca de las citas de Porfirio a Aristóteles, cf. A. de Libera ‘Introducción’, *loc. cit.*

El género es, por ejemplo, el animal; la especie, el hombre; la diferencia, lo razonable; lo propio, la facultad de reír; el accidente, el blanco, el negro, el “sentarse”. Así por lo tanto, los géneros difieren, por una parte, de los atributos aplicables a un solo individuo, por el hecho que están atribuidos a una pluralidad, difieren también, por otra parte, de los atributos aplicables a una pluralidad, a saber de las especies, por el hecho que las especies, a la vez que están atribuidas a varios individuos, sin embargo solamente lo están a individuos que no difieren entre ellos específicamente, sino solamente numéricamente. Es así que el hombre, que es una especie, es atribuido a Sócrates y a Platón, los cuales difieren el uno del otro, no en la especie sino en cantidad, mientras que el animal, que es un género, es atribuido al hombre, al buey y al caballo, los cuales difieren entre ellos por la especie y no más por la cantidad solamente (trad. Tricot, p. 15).

(D2) *La especie*. Porfirio propone varias definiciones, de las cuales (D2a): “La especie es lo que está subordinado al género dado” y (D2b): “La especie es lo que está clasificado bajo el género y aquello a lo que el género es atribuido esencialmente”. Una tercera definición (D2c): “La especie es el atributo que se aplica esencialmente a una pluralidad de términos que difieren entre ellos numéricamente”, califica la especie llamada “especialísima” (por ejemplo *hombre*), es decir la especie que no tiene por debajo de ella más que individuos numéricamente distintos (por ejemplo Sócrates o Platón) y no otras especies subordinadas (o “subalternas”). Es esta definición (D2c) la que será adoptada en general la tradición medieval.

(D3). De las tres definiciones de la diferencia, una de ellas, la tercera, que trata sobre la diferencia “en el sentido muy propio del término”, llama la atención. Es la de la diferencia específica “que hace a los individuos no solamente de otra calidad, sino que hace *un ser diferente*”. Es el caso de la diferencia *razonable* que, agregándose al *animal*, lo hace diferente, es decir divide al animal en dos especies subalternas: los animales razonables y los animales no razonables, mientras que la diferencia *mortal* divide a los animales razonables en dos especies: los hombres (mortales) y los dioses (inmortales). Hasta que se llegue a la especie especialísima, las diferencias tienen por lo tanto dos aspectos: ellas dividen el género superior y constituyen las especies inferiores (siendo cada especie, salvo la especie especialísima, género para sus especies subalternas). Es en el análisis de ese mecanismo de generación de las especies por el juego de la diferencia constitutiva/divisiva que Porfirio introduce lo esencial de

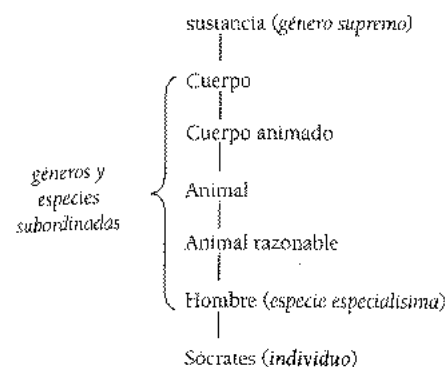


la conceptualidad neoplatónica. Ya, en la sección dedicada a la especie, había invocado a Platón para explicar el doble movimiento de descenso de los géneros generalísimos a las especies últimas y a los individuos y de ascenso de estos a aquellos, primeramente, como una “división” “procediendo hacia la multiplicidad”, luego como una “reducción de la multiplicidad a la unidad”. Ese vocabulario evocaba a la vez las ideas de procesión y de regreso así como el principio de reducción al Uno, típicos del neoplatonismo y sobre la cuestión de fondo, se acercaba al método dialéctico de análisis dicotómico caro a Platón, que Aristóteles mismo había sin embargo criticado en *Las partes de los animales*, I,2-4, como un procedimiento *puramente lógico* incapaz de conducir a una clasificación *natural*. El proporcionaba en todo caso una representación jerárquica de los seres permitiendo estructurar cada una de las diez categorías distinguidas por Aristóteles. La formulación de esa jerarquía presentada por Porfirio, *sin mención del juego de las diferencias*, sobre el solo ejemplo la categoría de sustancia, primera de las diez categorías, ha dado lugar a la representación de lo que se ha llamado el *Arbol de Porfirio*.

Aclaremos lo que decimos dedicándonos a una sola categoría. La sustancia es ella misma un género; por debajo de ella está el cuerpo; por debajo del cuerpo, el cuerpo animado; por debajo del cuerpo animado, el animal; por debajo del animal, el animal razonable; por debajo del animal razonable, el hombre; por debajo del hombre, finalmente Sócrates y Platón y los hombres particulares. De todos esos términos la sustancia es el más general y él es solamente género; el hombre es la especie especialísima y él es solamente especie; el cuerpo es especie de la sustancia y género del cuerpo animado; en cuanto al cuerpo animado, él es especie del cuerpo y género del animal; a su vez, el animal es especie del cuerpo animado y género del animal razonable; el animal razonable es especie del animal y género del hombre; el hombre es especie del animal razonable, pero no es más género de los hombres particulares, él no es más que especie; y todo aquello que, ubicado antes de los individuos, les es atribuido inmediatamente (trad. Tricot, p. 18-19).

Una figuración célebre del Arbol de Porfirio, modelada directamente sobre el texto precedente, es la que propone el comentario de Julius Pacius (Giulio Pace, 1550-1635), uno de los principales comentaristas de Aristóteles en la Edad Clásica. Dado que el acento ha sido puesto sobre la jerarquía vertical del género y de las especies, las diferencias no aparecen (figura A).

FIGURA A

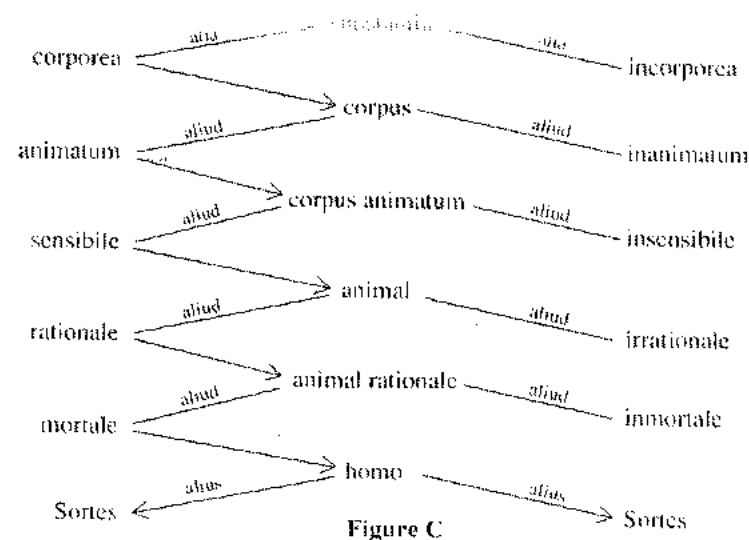
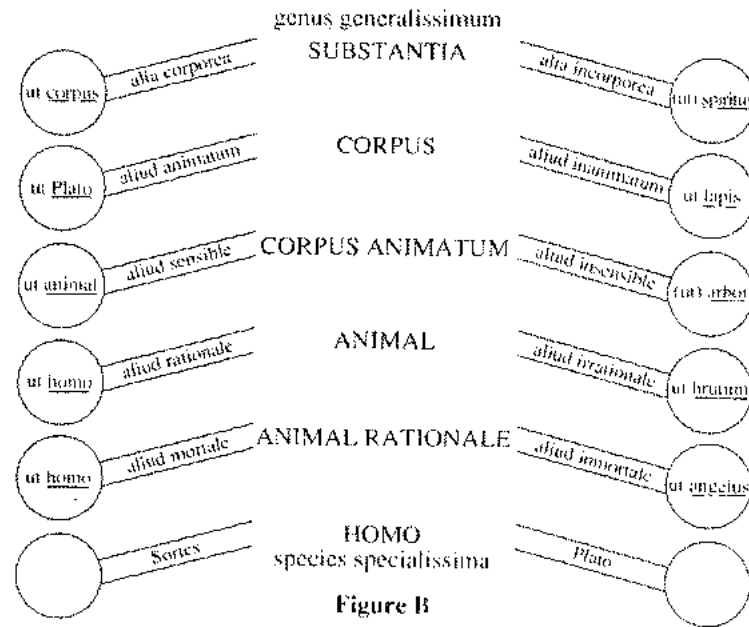


En la Edad Media, el Arbol de Porfirio integraba por el contrario la representación de las diferencias divisivas del género (o de la especie) superior y constitutivas de la especie inferior. Dos grandes esquemas han coexistido, de los cuales uno, más estático, expresaba más el resultado de la división (figura B) y el otro, más dinámico, el movimiento de la diferencia como constitución, según un trayecto marcado como tal (figura C).

En cuanto a las definiciones porfirianas de lo propio y del accidente, que parecían metafísicamente por completo inofensivas, en la Edad Media se revelaron, en particular después de la intervención teológica de Occam, de un alcance imprevisto. Se mencionan aquí únicamente aquellas que serán retomadas luego, a saber:

(D4). Lo propio es lo que pertenece “a una sola especie, a toda y siempre” (*quod convenit omni, soli et semper*), como para el hombre la facultad de reír. “En efecto, aun si él no ríe siempre, al menos el hombre es capaz de reír” (en latín *risibilis*), “no porque ríe siempre, sino *porque lo puede naturalmente*”.

(D5). El accidente es (D5a): “Aquello que se produce y desaparece sin acarrear la destrucción del sujeto”. Porfirio lo divide en dos especies: una separable del sujeto, la otra inseparable. “Dormir es un accidente separable, ser negro siendo a la vez un accidente inseparable para un cuervo y un Etíope, no impide que no se pueda al menos concebir un cuervo blanco y un Etíope que pierda su color sin que el sujeto mismo sea destruido”. Otra definición que los medievales utilizarán a veces para evitar las dificultades suscitadas por la precedente, es (D5b): “El accidente es aquello que puede pertenecer o no pertenecer al mismo sujeto”. La definición (D5c) jugará en cambio, rol menor: “El accidente es aquello que no es ni género, ni diferencia, ni especie, ni propio, pero que sin embargo está subsistiendo en un sujeto” (Tricot, p. 34).



### Acerca del vínculo entre la problemática de los universales y la doctrina de las categorías

Una de las marcas más claras del vínculo que une la escolástica neoplatónica de la Antigüedad tardía con el pensamiento medieval latino es la relación entre la problemática de los universales y la interpretación del sujeto de las *Categorías* de Aristóteles. Es ella que da su sentido verdadero al proyecto de Porfirio. Pero es ella también que explica cómo la querrela de los universales se instrumentó en el debate al cual el *Isagóge* hacía un prefacio inútil en tanto que la misma no había sido sometida a este primer cribado. Esta es la razón por la cual el debate entre el realismo, el conceptualismo y el nominalismo no es más que una figura particular de un debate más profundo y más general: aquel que trata sobre la naturaleza de las categorías. Al definir el género como el *atributo* esencial aplicable a una pluralidad de cosas que difieren entre ellas específicamente, Porfirio había utilizado la palabra "categorumeno", a menudo sinónimo en Aristóteles de "categorumeno" y de "categoría". La diferenciación latina entre *praedicamentum* (categoría, predicamento) y *praedicabile* (predicable) mostraba sin explicitar la naturaleza, el parecido y la diferencia entre esos dos registros. Todo estaba unido a la predicación, dicho de otra manera, para rivalizar de ambigüedad, a la "categorización", pero podía parecer por momentos difícil comprender por qué los géneros y las especies eran predicables y las sustancias o las cualidades predicamentos. El Arbol de Porfirio permitía comprender en que los predicables llenaban ontológicamente cada uno de los géneros de predicación distinguidos por Aristóteles en la especie de las diez categorías. Pero uno se sentía atrapado en cada nivel en el círculo que reúne a las palabras, los conceptos y las cosas.

En los antiguos comentadores de Aristóteles, ya se ha dicho que existían tres teorías sobre la naturaleza de las categorías: la primera hacía de ella (*φωναί*), es decir "sonidos vocales", la segunda *ὄντα*, seres o "entes", la tercera *νοήματα* "noemas" o nociones, hoy se diría "objetos de pensamiento"<sup>19</sup>. La definición de las categorías como "voces", "noemios, o

<sup>19</sup> Uno de los más antiguos testigos —probablemente el más antiguo— de esa tripartición es proporcionado por Clemente de Alejandría, *Stromata*, VIII, 8,23,1, Ed. Stählin, III, pag. 94, 3-12, que distingue *ὀνόματα* (nombres), *νοήματα* (conceptos, de los cuales los nombre son los símbolos y *ὑποκείμενα* ("sustratos reales, de los cuales los conceptos son, en nosotros, las huellas"). Sobre este punto, cf. J. Pépin,

“entes” se reencuentra nuevamente en la Edad Media. Las ambigüedades del texto de Aristóteles, pero también la limitación estructural —ya que las tres agotan todos los tipos de realidades concebibles—, la mediación de ciertas fuentes —*La Paraphrasis Themistianae*, los comentarios de Boecio— explican esa permanencia. La problemática medieval de los universales no se desarrolló sobre la única base de la exégesis del *Isagogé* de Porfirio, sino en relación con la exégesis de las *Categorías*. Hubo, no obstante, adaptaciones de vocabulario y fluctuaciones terminológicas. El término *φωναί* primeramente expresado por *voces*, “sonidos vocales”, cedió progresivamente el lugar a otros vocablos: *sermo*, incluso *nomen*, con Abelardo, luego *terminus*, con la lógica “terminista” del siglo XIII y *terminus vocalis*, con los nominalistas del siglo XIV; el término *νοήματα* ha sido reemplazado por *conceptus*, *intentiones* u otras expresiones más cercanas de Aristóteles, como *affectiones* o *passiones animae*, o *terminus mentalis* en el siglo XIV; finalmente el término mismo de *ὄντα* cedió el lugar al de *res*, “cosas”. Por lo tanto, a la tríada *φωναι-νοήματα-ὄντα* sucedió la de las palabras/nombres, de los conceptos y de las cosas. Esta evolución estaba programada en la escolástica neoplatónica tardía por la transición de las “voces” a los “nombres” y el de los *ὄντα* a las cosas (*πράγματα*), atestiguado en ciertos autores, entre ellos Simplicio, que utiliza indiferentemente *φωναί*, *λέξεις* y *ὀνόματα*. En la Edad Media latina, la transición de la interpretación de los universales como “voces” a la de los universales como “nombres” o “palabras”, en cambio, ha representado un corte epistemológico entre dos doctrinas, el vocalismo y el “nominalismo”, una evolución de la cual Abelardo fue el principal promotor cambiando su primera doctrina de los universales como *voces* en una doctrina de los universales como *sermões* o *nomina*.

Se podría hacer la historia de la problemática de los universales en su vínculo con la interpretación de las *Categorías* siguiendo las diversas instanciaciones de la tríada de las palabras, de los conceptos y de las cosas. Los avatares de los *νοήματα* entre las palabras y las cosas son un revelador estructural, una marca de la evolución de las problemáticas. Aquí se restituirán las etapas principales que muestran que, más allá de las posiciones doctrinarias (realismo, conceptualismo, nominalismo), se esconden elecciones y articulaciones disciplinarias (ontología, psicología,

semántica) que corresponden al campo de los problemas más fácilmente sintetizado bajo la primacía teórica de las cosas, de los conceptos y de las palabras. Esta tríada es fundamental. Ella se llena y se modifica, se redistribuye y se rearticula en función de los textos disponibles o epistémicamente dominantes en una época dada. Hay una edad de los universales en la que el magisterio teórico es resuelto por el *De anima*, otra en la que él lo es por la *Metafísica*, un tercero por la lógica llamada de los “Modernos”, fruto del genio medieval. Hay textos que permanecen en el horizonte, insuperables e indispensables en cuanto son conocidos y traducidos. Es el caso por excelencia de los Segundos *Analíticos*, que condensan todos los problemas conexos que constituyen la realidad verdadera del problema de los universales: de la teoría de la percepción a la teoría de la cognición. Un texto permanece de un extremo a otro de la Antigüedad tardía y de la Edad Media, compañero inseparable del *Isagogé*: las *Categorías*. Por notable efecto de retorno, el *Isagogé*, que debía permitir una lectura fácil de las *Categorías*, fue oscurecido por el texto que él debía explicar. Pero es que correspondía a las *Categorías* transmitir lo que verdaderamente estaba en juego y fijar el nivel de inteligibilidad variable de una obra que solo podía ser concebida en relación a ellas. Antes de entrar en la historia entera, se puede ilustrar el fenómeno mediante un ejemplo.

Un testigo privilegiado de la relación entre la problemática de los universales y la doctrina de las categorías es la controversia de Abelardo y Alberico sobre la categoría de la sustancia, de la cual se hizo anteriormente alusión. Volvamos a ella un instante. Según Abelardo, la división aristotélica de la “sustancia” en “sustancia primera” y en “sustancia segunda” es casi ininteligible si se la interpreta como una distinción entre cosas antes que como a una distinción entre palabras. Si se hace de ello una distinción de cosas, esto equivale a decir que, “entre las cosas que son sustancias, unas son universales, las otras singulares, en suma a decir que considerando al hombre, a saber la cosa que es hombre, una es universal, la otra particular”. Un alumno de Alberico, autor del *Comentario* llamado C20 (ms. Arsenal 910 f<sup>os</sup> 147r-162v), rechaza explícitamente la tesis según la cual el sentido de la distinción entre los dos tipos de sustancias sería: “Palabras que significan una sustancia, unos tienen una significación discreta, los otros no”. El sabe que su posición es cuestionada porque ella implica el realismo de los universales, pero él la reivindica energicamente en nombre de Boecio: a quien le reprocha el considerar

“Clemente de Alejandría, las *Categorías* de Aristóteles y el Fragmento 60 de Heráclito”, in P. Aubenque (ed.), *Conceptos y Categorías...*, loc. cit., p. 271-282 (espec. p. 271-279).

“los géneros como cosas que existen por sí” (*res per se existentes*), “lo cual es inadmisibile”, él replica que él no tiene ninguna dificultad en admitir que “la sustancia primera y la sustancia segunda sean sustancias y cosas que existen por sí” y que “Boecio mismo lo prueba en su comentario sobre Porfirio cuando él trata sobre los géneros y las especies” (ms. Arsenal 910, f<sup>o</sup> 150r). Abelardo comprende de otra manera el texto de Boecio, él acepta que la intención de Aristóteles haya sido la de “discutir las palabras primeras que significan los géneros primeros de las cosas, en tanto que ellos signifiquen cosas”, pero él aclara: “es decir, de revelar su significación relativamente a las naturalezas de las cosas que estaban sometidas por ellos (que eran su sujeto). Retoca a Boecio hablando de los “diez géneros referidos por las diez categorías-palabras” sustituyéndole las “diez naturalezas de las cosas”. La diferencia entre “naturalezas” y “géneros” es esencial: las naturalezas de Abelardo no son cosas<sup>20</sup>.

En ese ejemplo se ve hasta qué punto la problemática del *Isagogé* no está contenida en el *Isagogé*, sino en el texto al que él introduce, las *Categorías* y en sus textos satélites, tal como el comentario de Boecio. Las grandes opciones filosóficas sobre los universales se deciden en la interpretación de lo que son las sustancias primeras y segundas, por lo tanto en la teoría de las categorías. Si se desconoce ese vínculo, en el que se expresan todas las ambigüedades del complejo aristotélico-neoplatónico, se pierde aquello que marca el ritmo de la historia medieval de los universales y asegura a la vez la continuidad y las rupturas entre la Antigüedad tardía y la Edad Media. Hay que intentar captar lo esencial. Es lo que se hará aquí.

### Fuentes platónicas de la problemática de los universales

La problemática de los universales está estructurada por dos elementos platónicos recurrentes. Uno de ellos, sin soporte textual directo, es la secuencia argumentativa mediante la cual Sócrates lleva a Menón a admitir la necesidad de plantear que todos los individuos de una misma especie coinciden en la posesión de una misma propiedad real – los realistas medievales dirán: en la posesión de una misma *naturaleza* común. Esta

<sup>20</sup> Sobre este punto, cf. J. Marenbon, “Vocalism, Norminalism and the Commentaries on the *Categorías* from the Earlier Twelfth Century”, *Vivarium*, 30/1(1992), p. 51-61.

secuencia, que parte de la idea de no-diferencia esencial para llegar a la de esencia compartida, es presupuesta o desarrollada por cada teoría realista. El segundo elemento, transmitido por Aristóteles en las *Categorías*, es la teoría de las Formas epónimas, torpemente reactivada en la noción, inconsistente en su formulación aristotélica, de paronimia.

### DE LA NO-DIFERENCIA A LA PARTICIPACION O LA VIOLENCIA HECHA A MENON

El *Menón* es, para utilizar una expresión medieval, el *espejo historial* de la problemática de los universales. Quien lo examina ve aparecer en él el problema en su pureza nativa, pero la contemplación rápidamente se invierte y la mirada no tarda en verse a sí mismo como observada. De hecho, leemos el diálogo a partir de nuestro conocimiento “del” problema de los universales, en él transponemos un lenguaje ya fogueado en las distinciones medievales y no tenemos ninguna dificultad, en esas condiciones, en neutralizar la violencia original. Sin embargo, si repentinamente la mirada se invierte, si el griego atraviesa el espejo, son nuestras propias construcciones, nuestro propio léxico que súbitamente nos parecen proceder a distancia en un movimiento de pensamiento que opera sin que lo sepamos. Nuestro propósito es el de mostrar aquí que “el” problema de los universales es el rastro y el efecto residual de una violencia, de una violencia hecha a Menón. Para que esa violencia sea perceptible, seguiremos dos traducciones, las de Alfred Croiset y la de Monique Canto, las cuales, cada una a su manera, *muestran* la desviación de lenguaje de donde procede el platonismo.

En el *Menón*, 72b, Sócrates supone que habiendo preguntado a Menón (Q1) “lo que es esencialmente una abeja” (Canto: “en su realidad”), él le responde (R1) que “las hay de todas clases”. El le pregunta entonces (Q2): “Cuando declaras que hay cantidades de abejas de todas clases y diferentes las unas de las otras, ¿quieres decir que ellas son diferentes como abejas, o bien, lo que las diferencia, no es acaso otra cosa que esto, por ejemplo la belleza, el tamaño y ciertas características del mismo género?”. La respuesta de Menón (R2) es “como abejas, ellas no difieren las unas de las otras” o, en la versión de Canto, que “en tanto que ellas son abejas, no hay ninguna diferencia entre dos de ellas”. La tesis según la cual no hay diferencia entre las abejas en tanto que ellas son abejas, suscita inmediatamente otra, que Sócrates formula de manera

hipotética (Q3): “Si te dijera luego: Veamos, Menón, esa cosa por la cual ellas se parecen y que es idéntica en todas, ¿cuál es ella? ¿Tu tendrías sin duda una respuesta preparada?” (trad. Croiset<sup>21</sup>). “Ahora bien, si yo te preguntara luego: “Y bien, Menón, dime cual es esa propiedad que, sin crear la menor diferencia entre esas abejas, hace que ellas sean todas la misma cosa. Según tu opinión, ¿qué es eso?” ¡Seguramente, tu sabrías decírmelo!” (trad. Canto<sup>22</sup>).

Menón habiendo contestado (R3) que él sabría responder a la pregunta de Sócrates si él se la hacía, Sócrates formula para él la respuesta que él no habría dejado de dar y la aplica al problema de la virtud (R3’).

Y bien, la pregunta es la misma a propósito de las virtudes: tan numerosas y diversas como sean, tienen en común un cierto carácter general que hace que ellas sean virtudes. Hay que tener presente ese carácter general para que la respuesta a la pregunta sea correcta y permita comprender en qué consiste la virtud (trad. Croiset, p. 237).

Y bien ¡es lo mismo también para las virtudes! Aun si hay muchas de ellas y de todas clases, ellas poseen al menos una sola forma característica idéntica en todas sin excepción, que hace de ellas virtudes. Una tal forma característica es lo que hay que tener bien presente para responder a quien pide se le muestre en qué consiste la virtud (trad. Canto, p. 129).

El “carácter general”, que las virtudes *tienen* en común, la “forma característica única e idéntica”, que todas “poseen sin excepción”, es el εἶδος.

Estas pocas líneas proporcionan la trama platónica de la problemática de los universales. La pregunta (Q1) introduce la noción de οὐσία. Sócrates pregunta lo que es la abeja περὶ οὐσίας. Según Monique Canto<sup>23</sup>, el término οὐσία tiene varias significaciones en Platón, ya que designa ya sea (a) la existencia real de una cosa (*Protágoras*, 349b; *Eutifrón*, 11a), ya sea (b) la naturaleza real o la esencia de una cosa y que esa esencia, a su vez, es concebida ya sea (b1) como una realidad inteligible inmanente a los seres sensibles, particulares y concretos – lo que quiere decir que ella presenta el mismo tipo de ser que ellos, que ella se sitúa en el mismo

nivel ontológico (*Eutifrón*, 11a), ya sea (b2) como “ontológicamente diferente de las realidades nombradas según ella y cognoscible solamente por el pensamiento” (*Fedón*, 65d, 78d, 92d). Al traducir περὶ οὐσίας por «en su realidad», Monique Canto considera que Sócrates se refiere al sentido (a) y (b1) del término. Pues, como lo muestra (R3’), lo que una abeja es en su realidad, es “el elemento real en función del cual todas las abejas son abejas y resultan ser, como tales, idénticas”. De tal manera, definir lo que una abeja es en su realidad, es también definir una especie animal, el “elemento de referencia que debe considerar toda tentativa de definición”, siendo el εἶδος, en este campo “esta forma de la cual Sócrates afirma que es única e idéntica en todas las abejas, una vez reconocida su identidad específica”. Como el del οὐσία, el término εἶδος tiene varias significaciones, ya que designa ya sea (1) una realidad no sensible en relación a la cual es denominada una clase de seres sensibles, que esa realidad “representa toda la realidad de la cual los seres sensibles están desprovistos” (1a) o que ella no presenta “diferencia ontológica de naturaleza determinada con los seres particulares que obtienen” de ella “su naturaleza y su nombre” (1b), ya sea (2) “un universal lógico, una suerte de género opuesto a especies más pequeñas o a particulares” (*Teeteto*, 178a; *Banquete*, 205b, *República*, II, 357c). En el texto del *Menón*, es el sentido (1b) que es alegado por Platón: “En efecto, ni la concepción según la cual el εἶδος estaría dotado de una forma de realidad superior a la del ser sensible, ni la que daría al εἶδος una forma de existencia separada, son consideradas<sup>24</sup>”. Dicho de otra manera, (R3’) es una respuesta adecuada a la problemática abierta en (Q1): el sentido (1b) de εἶδος correspondiendo perfectamente al sentido (b1) de οὐσία.

De ese análisis se pueden extraer diversas observaciones:

- Es la misma “forma característica”, el mismo εἶδος, que sirve para definir lo que es un individuo περὶ οὐσίας y la especie a la cual él pertenece, esa forma es presentada unas veces como de naturaleza inteligible, pero inmanente a los seres sensibles, sin confundirse con ellos (*Menón*), otras veces como una Forma en el sentido de “realidad independiente de lo sensible, existiendo por sí misma e inaccesible a los sentidos” (Canto, p. 220). Hay por lo tanto en Platón mismo elementos como para distinguir entre tres tipos de εἶδος: la forma inmanente, la Forma separada y el género lógico. Esta distinción, acerca de la cual es

<sup>24</sup>25. Cf. M. Canto, *ibid.*

<sup>21</sup> cf. Platón, *Menón*, trad. A. Croiset, Paris, Les Belles Lettres, 1967, p. 23.

<sup>22</sup> Cf. Platón, *Menón*, trad. M. Canto (“GF”, 491), Paris, Garnier-Flammarion, 1991, p. 128.

<sup>23</sup> Cf. M. Canto, in Platón *Menón*, cit. P. 219-220.

posible imaginar que, en lo que concierne el sentido de “carácter general” y el de “Forma separada”, ella recubre cierta evolución en el pensamiento de Platón, ha sido fijada escolarmente como una tripartición en la Antigüedad tardía, en la que ella permitió dar una acogida favorable a las concepciones de Aristóteles en un marco platónico.

- A la ambigüedad de los términos οὐσία y εἶδος, se agrega una dificultad ligada a la de la función discursiva del εἶδος, que sirve a la vez para definir lo que cada individuo concreto debe “tener” o “poseer” para ser lo que es y la realidad “única e idéntica en todos los individuos” de una misma clase o de una misma especie que funda a la vez la unidad/realidad de una clase, la realidad/unidad de una especie natural y la común pertenencia de dichos individuos a esa clase o a esa especie.

En el *Menón*, la estrategia argumentativa de Sócrates permite evitar bloquear en un mismo momento el conjunto de esas funciones discursivas. Si se mira atentamente el texto, se ve en efecto que Sócrates comienza por hacer reconocer a Menón la identidad específica de las abejas (Q2)-(R2) antes de elevarse a la consideración de lo que la funda, es decir de lo que tiene que “tener presente” aquel que quiere dar una respuesta adecuada a la pregunta de la definición de un individuo *περὶ οὐσίας*. Como lo hace Sócrates? Haciendo decir a Menón que las “abejas no difieren las unas de las otras como abejas”, luego haciéndole admitir que él sabría decir si él se lo preguntaba, “cual es la cosa por la cual las abejas se parecen y que es idéntica en todas” o “cual es la propiedad que, sin crear la menor diferencia entre las abejas, hace que ellas son todas la misma cosa”, luego, una vez que él ha admitido que sabría decirlo, explicitar para él *positivamente*, es decir bajo forma de tesis, lo que hace que él sabría decirlo si debiera decirlo. Por lo tanto, Sócrates responde él mismo (Q3) poniendo de manifiesto la “vista” del εἶδος (R3), que presupone la “respuesta” de Menón (R3). La respuesta de Sócrates es hecha posible por la naturaleza misma de su pregunta, la cual a su vez, depende del grupo (Q-2)-(R2).

Si uno se dedica más especialmente a la formulación de (Q-2)-(R2) se ve entonces que Menón reconoce menos la identidad específica de las abejas que el simple hecho que nada distingue una abeja como abeja de otra abeja como abeja. Es a partir de la comprensión de una no-diferencia *περὶ οὐσίας* entre individuos de los cuales se considerará, precisamente por esa razón, que pertenecen a una misma especie, no

sobre el reconocimiento de una identidad específica, que Sócrates funda el movimiento de argumentación que le permite conducir explícitamente a Menón al reconocimiento del “carácter general” poseído en común por todos los individuos llamados específicamente idénticos. Todo el trabajo de Sócrates se apoya de tal manera sobre el paso insensible de (R2), “no es como abejas que las abejas difieren las unas de las otras”, a (Q3), “cual es el fundamento idéntico en todas de su mutuo parecido”, o si se prefiere, de (R2), “no es por su εἶδος, que las abejas difieren las unas de las otras”, a (R3), “la posesión de un mismo εἶδος, funda el parecido de todas las abejas entre ellas”.

El paso de la no-diferencia al parecido es la matriz de la problemática de los universales y la fuerza del realismo.

Veamos no obstante lo que dice exactamente el texto. Todas las traducciones y todos los comentarios de Platón suponen formada la problemática de los universales, y de ella utilizan el lenguaje y los conceptos (identidad específica, parecido). Allí hay un anacronismo necesario para la discusión filosófica de la “tesis platónica”, pero molesto desde el punto de vista histórico y filológico, pues enmascara la continuidad real de las problemáticas antiguas y medievales.

Que dice, en efecto, Platón en (R2) 72b y (Q3) 72c? El texto de (Q-2)-(R2) no dice “como abejas, las abejas no difieren las unas de las otras”, sino “no es por el hecho que ellas sean abejas” (“no es por su condición que ellas sean abejas”) o “no es en la medida en la que ellas son abejas”. Es esa formulación la que Sócrates conserva y transforma a la vez en (Q3) cuando él pregunta a Menón, no cual es esa cosa “por la cuál ellas se parecen”, sino bien, literalmente, “por la cual ellas no difieren de ninguna manera” (οὐδὲν διαφέρουσιν). Por lo tanto, en el rigor de los términos, la doctrina de Platón es que el εἶδος es “aquello por lo que las cosas no difieren”, lo cual, expresado de manera positiva, no dice que ellas se parecen, pero solamente que ellas no son diferentes. De una fórmula: εἶδος es aquello por lo cual, del punto de vista del εἶδος, existen cosas que son no diferentes las unas de las otras. Es esa doctrina la que se vuelve a encontrar en la Edad Media en la teoría de la “*indifferentia*”.

Se observará que no hay que confundir (1) el problema de Porfirio, el del estatuto de los universales, con (2) el problema del conocimiento de lo universal y de lo singular. Platón entrelazó a los dos en el *Menón*, en la medida en que el acto por el cual él establece la necesidad conceptual

de la Idea (problema 1) es aquel por el cual él se eleva al conocimiento de lo general (problema 2). Cada uno de esos problemas tiene su propia historia, su propio tiempo epistémico, pero los dos interfieren en momentos precisos, que hay que circunscribir, describir y estudiar por ellos mismos. Es lo que se hará aquí. Pasemos ahora a la última cuestión previa.

#### TEORÍA PLATÓNICA DE LAS IDEAS Y CAUSALIDAD EPONÍMICA DE LAS FORMAS

El realismo platónico de las Formas separadas es presentado en el *Fedón*. La tesis central es expuesta en 102b: "Las Formas existen y son cosas determinadas. Las otras cosas reciben su denominación de su participación a esas Formas<sup>25</sup>." Además de la separación de las Formas consideradas como cosas determinadas y la participación, hay que observar el tema de la causalidad eponímica que despliega onto-lógicamente la participación. Las Formas son no solamente causa de las cosas, sino también causas epónimas. La eponimia señala que las cosas sensibles obtienen su nombre de una Forma. La causalidad eponímica no está necesariamente ligada a la posición de la Forma como Forma separada. Ella puede arreglarse con el tipo de realismo expresado en el *Menón* por las "formas inmanentes". Monique Dixsaut escribe: "La relación entre cosas y Formas es una relación de eponimia: la presencia de la Forma en una cosa le da derecho a su nombre." La causalidad eponímica de las formas es un elemento central del platonismo. La denominación de una cosa supone expresar su relación ontológica de participación a la Forma. La denominación hace posible la crítica del lenguaje. Le corresponde al filósofo verificar si hay conformidad entre una cosa y la denominación que le ha sido otorgada, de examinar la compatibilidad entre las cosas "y los predicados o las denominaciones que se les atribuye". El filósofo crítico está a la búsqueda de disonancias onto-lógicas. "Hay disonancia cuando, entre las cosas de las cuales se creía que habían adquirido una propiedad por el hecho de su participación a una forma dada, y que se nombraba en función de esa forma epónima, algunas de ellas revelan poseer efectivamente esa propiedad y otras no." La crítica filosófica toma así la forma de un arte de nombrar: cuando hay diferencia entre la denominación y la cosa, hay que "rectificar la denominación", por

<sup>25</sup> Cf. MP. Dixsaut, in Platon, *Phédon*, commentaire (« GF », 489), Paris, Garnier-Flammarion, 1991, p. 282.

ejemplo, "no nombrar valientes actos que no proceden del valor". La dimensión primera del platonismo es por lo tanto, en un sentido, *más gramatical que lógica*. El "platonismo gramatical" es la primer forma del platonismo medieval y la primera intervención del platonismo en el terreno de los universales.

Durante toda la Edad Media, la causalidad eponímica de las Formas platónicas ha frecuentado los dispositivos conceptuales, bien que la tesis del *Fedón* no sea directamente accesible (traducidos hacia 1156 por Enrique Aristippe, ni el *Fedón* ni el *Menón* han tenido una difusión verdadera). Ella lo hizo a través de dos canales, que hay que describir aquí brevemente.

#### La causalidad eponímica y el problema de las "causas de imposición"

La causalidad eponímica hizo un retorno indirecto en la problemática de las "causas de imposición" o "causas de invención" de los nombres, cara a los gramáticos y lógicos del siglo XII, con la idea que la corrección o la incorrección de una denominación idiomática constituía el buen punto de ataque para decidir acerca de la verdad ontológica interna de una cosa (siendo el oro verdadero el único que merecía el nombre de "oro"), lo cual presuponia, implícitamente, que la conformidad entre una cosa y su designación expresar una relación de la cosa a un tipo o modelo ideal, perfecta o imperfectamente realizado en su estructura óptica concreta. La noción de "participación", heredada del platonismo vulgar o común a través de fuentes diversas, instrumentaba más o menos claramente esa relación. Ya que la razón de imponer, es decir de "dar" un nombre a una cosa, no es otra cosa que la definición esencial de la cosa misma, se podía tratar la cuestión de los universales a partir de la problemática de la "justa denominación", sin saber que ella procedía de la teoría platónica de las Formas epónimas, incluso oponiéndose a la idea misma de participación de la cual ella era sin embargo, en *buen* platonismo, indisociable. Es en ese marco que hay que apreciar el alcance del gesto de ruptura realizado por Abelardo, cuando explica que

**Flatus vocis et sermones: nominismo y causas de imposición**

En su *Logica Nostrorum petitioni* (o *Glosas de Lunel*), Abelardo llevó a fondo la reflexión sobre los universales a partir del gesto inaugural de la *datio nominis* o "institución de los nombres" (ed. B. Geyer, p. 522). Es la iniciativa onomástica del administrador, del hombre entendido como primero en instituir el lenguaje, que asume el rol de centro problematizador de la cuestión de lo universal. De ese modo, no se le da la razón a ninguna de las dos partes, ni al vocalismo, la doctrina universal que trata a los universales como simples *flatus vocis* y ni al realismo grosero. El punto de aplicación de la problemática de los universales no es proporcionado ni por las cosas en sí ni por las palabras consideradas en su simple realidad material, sino por los *sermones*, las palabras tomadas en la dimensión semántica de la intención de significar, de "querer decir" original que preside a su empleo efectivo en un discurso. De ese modo se encuentran reconciliados el punto de vista naturalista y el punto de vista funcionalista: la naturaleza de las palabras no está dada en sí, su función no es una simple "destinación natural" – una expresión que no tiene ningún sentido en el campo del lenguaje humano. La naturaleza de la palabra debe ser comprendida a partir de su *natividad*, i.e. a partir de las condiciones y de los objetivos comunicacionales que han determinado su nacimiento. Una palabra no es un sonido, es un *sonido impuesto para significar*: "Hay otra teoría de los universales que le conviene más a la razón; ella no atribuye la comunidad ni a las cosas (*res*) ni a los sonidos vocales (*voces*): según sus partidarios son las palabras (*sermones*) que son singulares o universales. Esto está claramente indicado por Aristóteles, príncipe de los peripatéticos, cuando define de tal manera lo universal: "Lo universal es aquello que, por naturaleza, se atribuye a varios sujetos", [de naturaleza], es decir por su nacimiento (*nativitas*), [su origen], que es una institución. Que otro origen podrían tener, en efecto, las palabras o los nombres que no fuera una institución humana? Lo que es el nombre o la palabra, le viene de la institución de los hombres. Al contrario, el origen de los sonidos, como el de las cosas, es una creación de la naturaleza. Por lo tanto, hay que distinguir el origen del sonido vocal y el de la palabra, aun si son completamente idénticos en cuanto a la existencia, [...] Nosotros decimos por lo tanto que las palabras son universales porque ellas poseen de su origen, que es una institución humana, la cualidad de ser predicados de varios sujetos, pero que los sonidos vocales o las cosas no lo son de ninguna manera, aun si cae de su peso que todas las palabras son sonidos vocales".

el estado del hombre, en el que encuentran los hombres singulares, no es una cosa, la cosa universal *hombre*, sino solamente el hecho de ser hombre (*esse hominem*), que no es una cosa, sino "la causa común de la imposición del mismo nombre 'hombre' a todos los diferentes hombres singulares". En el principio del nominalismo de Abelardo, no hay por lo tanto la tesis absurda de que los universales serían reducibles a nombres o a simples *flatus vocis*. El nominalismo de Abelardo es ante todo un *nominismo*, un método de análisis filosófico orientado hacia lo que funda en la realidad la unidad de denominación de una pluralidad de cosas singulares (ver recuadro).

Una estructura, un esquema conceptual platónico, el de la relación eponímica existente entre la Forma y sus participes, es entonces el horizonte teórico del nominalismo naciente, pero es un esquema vaciado de su significado y de su función platónicas, en la medida en que él opera no solamente sin la Forma misma y sin la participación, sino *contra* ellas.

La causalidad eponímica platónica ha hecho no obstante un regreso subrepticio en las reflexiones sobre la noción aristotélica de paronimia, la cual, en razón misma del escaso desarrollo que le había reservado Aristóteles, ha jugado una multitud de roles en los conjuntos teóricos más diversos.

**Un platonismo de contrabando: paronimia y eponimia**

Las Categorías de Aristóteles contienen un sistema ontológico expuesto por fragmentos, cuya coherencia solamente aparecía cuando se relaciona entre ellas cuatro secuencias textuales:

- el capítulo 1, que propone una distinción entre cosas homónimas, cosas sinónimas y cosas parónimas

- el capítulo 2, que ofrece una clasificación de las diferentes clases de cosas a partir de las relaciones predicativas "estar en un sujeto" (ἐν ὑποκειμένῳ, *in subiecto*) y "ser dicho de un sujeto" (καθ' ὑποκειμένου, *de subiecto*), i.e. las sustancias primeras, como Sócrates, que no son ni dichas de un sujeto ni en un sujeto, las sustancias segundas, como hombre, que son dichas de un sujeto sin estar en un sujeto, los accidentes particulares, como una blancura particular, que están en un sujeto sin ser dichos de un sujeto y los accidentes universales, como Ciencia, que están en un sujeto, el alma y son dichos de otro sujeto, la gramática;



- el capítulo 5, que da una definición de las sustancias segundas (ya caracterizadas en el capítulo 2 por la pareja “no estar en un sujeto” y “ser dicho de un sujeto”) gracias a una noción nueva: la atribución esencial o “sinonímica” (*συνωνύμως, univoce*), proveniente del desarrollo de los elementos presentados en el capítulo 1;

- el capítulo 8, que define las “cosas calificadas” como “aquellas que son denominadas de acuerdo a cualidades o que dependen de ellas de otra manera”, en resumen como cosas “parónimas” o susceptibles de ser “denominadas paronímicamente” (*παρωνύμως denominative*).

El capítulo 1 de las *Categorías* contiene la única introducción que Aristóteles mismo ha considerado bueno de dar a su texto. Algunas líneas, en las que los homónimos son presentados como cosas que tienen comunidad de nombre, pero no comunidad de λόγος (es decir: que ni siquiera tienen “enunciado de esencia”), y los sinónimos como cosas que tienen a la vez comunidad de nombre y de λόγος. Ese balanceo armonioso es el que es brutalmente interrumpido por la definición de los parónimos.

Finalmente, se llama *parónimos* a las cosas que, difiriendo de otra por el “caso”, reciben su denominación según su nombre: de tal manera de gramática viene gramático y de valor, hombre valiente<sup>26</sup>.

La distorsión introducida por la definición de los parónimos es evidente. Hasta ese lugar preciso, Aristóteles había definido cosas, pero ¿cómo los “parónimos” podrían ser cosas teniendo una comunidad de nombre y difiriendo las unas de las otras por el caso? Un “caso” o una “terminación” es, en efecto, una propiedad de las palabras, no de las cosas. ¿Cómo cosas teniendo el mismo nombre podrían “terminar de otra manera”? Sin entrar aquí en el detalle vertiginoso de las exégesis instaladas hasta fines del siglo XV para explicar y justificar esa distorsión, hay que observar que los comentaristas neoplatónicos de Aristóteles han aprovechado la ocasión que ella les ofrecía de (re)platonizarlo a fondo. En su comentario de *Categorías*, 1, 1a1, Simplicio da la matriz de esa “platonización” del texto aristotélico, cuando, volviendo a comenzar sobre Aristóteles el movimiento conceptual originariamente logrado por Sócrates sobre Menón, pasa de la expresión platónicamente neutra, “diferir por la esencia”; a una expresión resueltamente platónica, “no participar la misma esencia”.

<sup>26</sup> Cf. Aristóteles, 1, 1a12-15; trad. Ttricot, p. 2.

Si cada realidad tuviera un nombre único que le fuera propio, cada una se ubicaría bajo una sola y única categoría. Pero, ya que un mismo nombre puede aplicarse a varias realidades que, además, *difieren por la esencia*, una distinción se imponía: unas veces está claro que las realidades se unican bajo la misma categoría, otras veces no es el caso. De tal manera se llama ‘animal’ al hombre y al caballo y por otra parte, se llama también ‘animal’ a Sócrates y al retrato de Sócrates, que no es más que un conjunto de colores a los cuales se les ha dado una forma.

En esos ejemplos, el hombre y el caballo *participan de la misma esencia, la del animal que es predicada de ellos por sinonimia*: se ubican por lo tanto bajo una sola y misma categoría. En cambio, Sócrates y el retrato pintado de Sócrates no participan uno del otro a la vez de la esencia del animal: uno participa de su esencia, el otro de su color o de su forma superficial. No se ubican por lo tanto bajo la misma categoría, Sócrates se ubica bajo la esencia, su retrato pintado bajo la cualidad<sup>27</sup>.

En su reformulación de la tesis de Aristóteles, Simplicio causa una conmoción mayor: introduce la participación platónica en un texto que no la contiene. ¿Por qué lo hace? Porque Porfirio lo hizo antes que él, pero sobre todo porque el pensamiento de Aristóteles es impreciso y el pasaje se presta. Ni que decir tiene que la palabra “cas” (*πτῶσις*) designaba a los ojos de Aristóteles una diferencia de terminación entre dos nombres y no una relación real entre cosas. No obstante, la caída (final) de las palabras no podía no evocar la idea de un proceso correspondiente al nivel de las cosas. A los ojos de un neoplatónico, la relación *casual* de las palabras solamente podía funcionar como el indicio de una relación de dependencia *causal* entre la cosa “dando” su nombre y la cosa “recibiéndolo” – en particular si, en lugar de los ejemplos de *Categorías*, 1, el modelo electivo de paronimia se concentraba sobre el caso de la blancura en la cosa blanca, del *albedo* (*λευκότης*) en el *album* (*λευκός*), de la forma separada en el sujeto compuesto, del sustantivo abstracto en el adjetivo concreto, evocado de manera muy floja en *Categorías*, 5 y 8.

Es por lo tanto, gracias a Porfirio y a Simplicio que la relación gramatical de descenso de lo abstracto en lo concreto, característica de la

<sup>27</sup> Cf. Simplicio, *Comment. Cat.*, 1, ad 1a1, trad. Ph. Hoffmann, in Simplicio, *Comentario sobre las Categorías*, trad. comentada bajo la dirección de I. Hadot, fasc. III, *Preámbulo a las Categorías*, trad. Ph. Hoffmann, coment. C. Luna “*Philosophia Antiqua*”, LVIII), Leyde-New York-Copenhague-Colonia, 1990, p. 4, 10-21.

paronimia, ha permitido, contra Aristóteles, de hacer honor a la invitación poco afortunada que su texto hacía de pasar del platonismo gramatical al platonismo metafísico: con ellos, la relación de la realidad “donadora” a la realidad “receptora” de la “denominación” es claramente interpretada en términos de participación (μετέχειν).

Introducción de Aristóteles en latín, traductor y comentarista de las *Categorías*, Boecio acaba, para el mundo latino y medieval, la transposición de la paronimia del plano de las palabras al de las cosas, una paronimia que se despliega explícitamente como participación en el doble nivel de las palabras y de las cosas, según un mecanismo ineluctable.

Cada vez que una cosa participa de otra, esa participación le hace adquirir al mismo tiempo, la cosa y el nombre: un hombre que participa de la justicia recibe de ese hecho la cosa y el nombre, pues es llamado *justo*.

Las dos condiciones lingüísticas de la paronimia enunciadas por Aristóteles en *Categorías*, 1, son de tal manera completadas por una tercera, ontológica, la “participación de cosa”, y reformuladas ellas mismas en términos de “participación de palabra”.

Hay tres condiciones para que las palabras denominativas (*denominativa vocabula*) sean constituidas: primeramente que aquello que ellos nombran participe de una cosa, luego que participe del nombre de esa cosa, finalmente que el nombre sufra una transformación<sup>28</sup>.

Gracias a esa redefinición de la paronimia, la relación del sujeto concreto, la cosa blanca, a la “forma abstracta”, la realidad, la blancura, expresada por un sustantivo abstracto, que Aristóteles había diluido en la vaguedad artística de su teoría del significado (oponiendo la significación del accidente concreto, como *album*, “que significa solamente la cualidad”, el *albedo*, a la de los términos que, como ‘hombre’ o ‘animal’ significan “una sustancia calificada”), se convertía en una *relación ontológica de participación del sujeto a una forma* que se podía potencialmente extender a todas las realidades, ya fueran sustanciales o accidentales, a pesar de las afirmaciones de *Categorías*, 2, acerca del estatuto de la “sustancia segunda”, dicha de un sujeto *sin estar en un sujeto*.

Contra la intención expresa de Aristóteles, se encontraba abierta la vía a una teoría que afirma la presencia de los universales en las cosas

<sup>28</sup> Para esas dos citas, cf. Boecio, *In Cat.*, PL 64, col. 167D-168A.

mismas. No quedaba más que explotar ciertas definiciones ambiguas (como la del *Anal. Post*, II, 19, sobre lo universal “residiendo uno e idéntico en todos los sujetos particulares”) para obtener un Aristóteles verdaderamente sistemático: un Aristóteles platónico.

Los dos temas convergentes de la investigación de las “causas de imposición” y de la “paronimia” han asegurado, de tal manera, sobre el terreno de los universales, la larga duración del platonismo llevándolo al centro del edificio aristotélico<sup>29</sup>. Hasta fines del siglo XV, la cuestión de la paronimia –en latín, *denominatio*– ha instrumentado y parasitado el aristotelismo, asegurando el mantenimiento de una estructura conceptual en el seno de otra, la cual, sin reclamarla, no había sabido excluirla enteramente.

#### A MODO DE ORIENTACION

Si, como lo sugiere torpemente el asunto de las birromes, el realista y el nominalista no ven la misma cosa frente a las mismas cosas, es que precisamente, no están frente a las mismas cosas, sino que miran primera y quizás exclusivamente, lo que les muestran los ojos de Aristóteles, de Porfirio y de Boecio. El punto de partida del problema *medieval* de los universales no está en *nuestro* mundo, está en los sistemas filosóficos y en los campos de enunciados disponibles en la época en el que precipitó en *problema*. No tiene una existencia separable, sino que se inscribe siempre en problemáticas más vastas. Elemento de un discurso, pieza de un rompecabezas, él forma parte de redes múltiples y cambiantes.

¿Cuáles son esas redes?

La filosofía antigua conoció dos grandes formas de realismo: el realismo platónico de las Ideas, el realismo aristotélico de las sustancias. Si bien, uno de ellos se constituyó ampliamente mediante la crítica del otro, esos dos realismos no forman parte en última instancia del mismo espacio teórico –el verdadero opuesto del realismo platónico es el nominalismo, el del realismo aristotélico, el idealismo– dicho esto, el aristotelismo siendo efectivamente una crítica realista del realismo platónico, la mezcla de sus

<sup>29</sup> Acerca de la “larga duración” y el sentido medieval de la cuestión de los parónimos, cf. J. Jolivet, “Vues médiévales sur les paronymes”, *Revue Internationale de philosophie*, 113/3 (1975), p. 222-242.

problemáticas, tanto como el antagonismo de sus discursos ha pesado de manera decisiva sobre toda la Edad Media.

La problemática de los universales es el resto de ese quiasma – un resto él mismo recubierto por el trabajo de confusión operado, más o menos conscientemente en las primeras líneas del *Isagogé* de Porfirio. A la pregunta ¿qué es lo que es verdaderamente? Platón respondía: “Las Ideas”, las formas separadas; Aristóteles: “Las sustancias dotadas de una forma” – una forma “sustancial”. Separada de lo sensible o presente en él, la “forma” constituía la realidad de lo real. Al plantear, para diferirlo o remitirlo a una ciencia más alta que la lógica, el problema del estatuto de las realidades que corresponden a los términos como ‘género’ o ‘especie’, Porfirio, en su enunciado, ha reavivado la controversia Platón-Aristóteles, haciéndolo a la vez ininteligible para quién solo conociera el *Isagogé*, debido al platonismo del cual él llenó las definiciones “aristotélicas”. Reencontrar la parte que le corresponde a cada doctrina, de cada universo –el de Platón, el de Aristóteles, el de Porfirio– en un conjunto en el que, a partir de Boecio, su común lector, cada posición filosófica pierde siempre un poco más de su tenor de origen, tal es el primer trabajo que tenemos que realizar aquí.

Sin pretender decirlo todo, plantearemos como primera tesis general que la Edad Media (a1) ha prolongado, en una muy gran medida, la crítica aristotélica de la doctrina de las Ideas y (a2) que ha reinterpretado de una manera particular la articulación de las relaciones de inherencia (ἐν ὑποκειμένῳ εἶναι, *esse in subiecto*) y de predicación (καθ' ὑποκειμένου λέγεσθαι, *dici de subiecto*) que Aristóteles había utilizado como prefacio de su teoría de las categorías (ver recuadro).

El realismo nació cuando la relación platónica de participación y la relación aristotélica de inherencia se han parasitado mutuamente. Es en la teoría de la paronimia (*denominatio*) que se encontró realizado ese segundo quiasmo del platonismo y del aristotelismo, y de una manera tal que la semántica jugó de nuevo allí un rol determinante.

Como segunda tesis general, plantearemos que (b) el problema de los universales recubre un enjambre de problemas, estatuto de los objetos intencionales y teoría de la intencionalidad, ontología formal, teoría de los objetos, teoría de la percepción, teoría de la cognición, metafísica descriptiva. Este conjunto de problemas está anudado alrededor de

otros soportes textuales que el *Isagogé*, principalmente alrededor de los *Segundos Analíticos* de Aristóteles y se inscribe en una duración histórica diferente que la querrela de los universales.

Trataremos de argumentar una y otra tesis general siguiendo la perspectiva de la *translatio studiorum*, reservando a la Antigüedad tardía y a la escolástica árabe un lugar no de intermediario, sino de actor de pleno ejercicio.

Es sobre esa base que trataremos luego las principales posiciones escolásticas latinas.

### Inherencia y predicación

Así como el punto (a1) el punto (a2) suscitará desarrollos específicos. En efecto, la oposición, corriente en la historiografía, entre un “universal de comunidad”, impropriamente llamado “universal de Boecio”, lo universal definido como “aquello que es común a varias cosas”, y un “universal de predicación”, impropriamente llamado “universal de Porfirio”, lo universal comprendido como “lo que se dice de muchas cosas”, es para nosotros un avatar de la definición combinatoria de las sustancias (primeras o segundas) y de los accidentes (universales o particulares) a partir de las relaciones de inherencia y de predicación en las Categorías. La grilla aristotélica, las definiciones que ella autorizaba no parecían destinadas a alimentar el fuego de inagotables controversias. Sin embargo es lo que se produjo: la inversión de las relaciones ἐν ὑποκειμένῳ εἶναι (*esse in*) y καθ' ὑποκειμένου λέγεσθαι (*dici de*) ha condensado lo esencial de las discusiones ontológicas sobre los universales, ya sea por ejemplo que se preguntara si ciertas cosas, las “cosas universales”, podían o no “entrar de alguna manera en la estructura de todas las cosas con las cuales ellas eran por sí mismas comunes, totalmente enteras y simultáneamente”, ya sea también que se preguntara si la relación “ser predicado de varios” podía aplicarse tanto a entidades no lingüísticas como a las expresiones lingüísticas. Esas discusiones han parecido tanto más legítimas que a partir de la segunda mitad del siglo XII, se ha dispuesto de una definición de lo universal en Avicenna<sup>20</sup>, la cual, de reformulación magistral a la adaptación escolar, debía

<sup>20</sup> Cf. Avicenna, *Metaphysica* V, ed. Van Riet, Louvain-Leyde, 1980, p. 227-228.

desembocar en la formación de un adagio combinando explícitamente las relaciones de inherencia y de predicación: "Universal es aquello cuyo concepto (*ratio*) no impide pensar que él está en varios y es dicho de varios".

## 2

### Del neoplatonismo griego al peripatetismo árabe

En los *Segundos Analíticos*, Aristóteles rechaza las Ideas de Platón como "vanos canturreos", "inútiles, aun cuando ellas existieran", a toda demostración científica, ya que "la demostración trata sobre predicados atribuidos" en sentido propio, esencialmente y no por accidente, a un sujeto, es decir a una sustancia, en el sentido aristotélico del término<sup>31</sup>. Más allá de su imposibilidad ontológica, la inutilidad epistemológica de las Ideas permaneció como un tema central del antiplatonismo – un tema acentuado por la brutalidad de la traducción latina de los *Analíticos*, que, en lugar de "Abandonemos las Formas, no es más que un parloteo" plantea: "Ellos aman las especies, pues son cosas monstruosas". Santiago de Venecia al traducir como *monstrum* la palabra griega *τερέτισμα* engañado sin duda por una etimología popular (que relaciona *τερέτισμα* con *τέρας*: signo, prodigio, ser sobrenatural y monstruoso), el aspecto teratológico de las Ideas quedó definitivamente plasmado en la Edad Media en el adagio escolar que afirma que "los géneros y las especies de Platón son monstruos". Sin embargo, lo que quería decir Aristóteles era más mediterráneo – la otra traducción medieval de los *Analíticos*, la *Translatio Ioannis*, estaba más cercana, al traducir *τερέτισμα* por "canto de cigarra" (*cicadatio*, de *cicada*: cigarra): las Formas no eran más que un "vano sonido", un *flatus vocis*, en suma, según la palabra de Roscelin, el cual, desde Compiègne, ignoraba sin duda tanto el ruido estridente de las cigarras como la crítica de Platón en los *Segundos Analíticos*.

Para los neoplatónicos, por el contrario, el canto de esas cigarras, a las que se *escucha sin verlas jamás*, habría tenido más atractivo. Es que para

<sup>31</sup> Cf. Aristóteles, *Anal. Post.*, I, 22 83a32-35.

ellos, a la inversa de Aristóteles, el conocimiento pasaba necesariamente por la Ideas. Una vez bautizadas por Agustín y así recicladas en Ideas divinas, las “Formas de Platón”, “prelado de los filósofos”, reencontraban una segunda juventud y permanecían, tanto menos erradicables como fácilmente cristianizables, como el instrumento y la promesa de otra filosofía. Devolviendo adagio por adagio, una parte de la escolástica, persuadida de que el sistema de las Ideas no era más que la Sabiduría del Padre, respondía de tal manera a Aristóteles: “Quien niega las Ideas niega al Hijo de Dios” (*quí negat ideas negat filium Dei*). Cercana a la frase de Génesis 1, que afirma que *al comienzo* Dios creó el cielo y la tierra, la noción del Hijo como “Arte divino” permitió formular una teología de la creación explicando que Dios había creado todo *en el comienzo*, “es decir en el Hijo, modelo (*imago*) y razón ideal (*ratio idealis*) de todas las cosas”. Dentro de esa perspectiva, la noción neoplatónica de universales divinos”, preexistiendo a las cosas sobre un modo de unidad trascendente (*uniformiter*), se substituyó a las Formas platónicas, a la vez exteriores a las cosas y a Dios. La reconciliación de los universales “platónicos” en el pensamiento divino (*mens divina*) permitió dar un sentido cristiano al platonismo. Introdujo nuevos problemas en la medida que, para quien quería ir más allá de la tesis de Agustín (“En el Arte divino, todo no hace más que uno, como El mismo es uno por el Uno con el cual no hace más que uno”, et *omnes unum in ea, sicut ipsa unum de uno, cum quo unum*)<sup>32</sup> y plantear la necesidad conceptual de una distinción formal entre las Ideas divinas, reanudando así con el platonismo *en Dios mismo*, el riesgo de herejía no estaba lejos – un riesgo que Jerónimo de Praga, mártir del realismo checo, pagaría un día con su vida.

### Antiplatonismo y neoplatonismo

De la Antigüedad tardía a fines de la Edad Media, la filosofía, desdeñando el repliegue elástico de Porfirio, no cesó, en cuanto a los universales, de oscilar entre Aristóteles y Platón, el aristotelismo y el

platonismo, el peripatetismo y el neoplatonismo. Que el Occidente, que ignoraba su griego, no haya también perdido su latín, es un verdadero milagro. Pero era el destino del pensamiento latino, plasmado a partir de las primeras traducciones de Boecio, el de oscilar así, hasta el vértigo, entre los elementos de un dispositivo del cual ignoró siempre la ley de constitución. Hubo varias doctrinas de los universales, entregadas a medida que los corpus filosóficos de la Antigüedad saltan a la luz, como otros tantos sistemas fundados sobre una imagen más o menos parcial de la totalidad perdida. El platonismo tuvo su hora de gloria en la época en la que se ignoraba todo de Platón. Aristóteles mismo tuvo varias vidas: la alta Edad Media puso el acento sobre la ontología de las *Categorías*, la escolástica sobre la *Metafísica* y los escritos de filosofía natural, el siglo XIV sobre aquello que había que suprimir del aristotelismo escolar para acceder a la filosofía auténtica. Los debates y las elecciones filosóficas de la Antigüedad tardía y de su *continuación árabe* no dejaron de permanecer constantemente presentes, aunque fuese como *miembros fantasmas*, en el complejo de lugares, de temas y de doctrinas progresivamente recuperado, desplazado y reestructurado al ritmo de las traducciones.

Si, tal como lo mostramos en otra parte, la Edad Media latina tuvo dos aristotelismos – hasta el siglo XII, el aristotelismo greco-romano de Boecio; a partir del siglo XIII, el aristotelismo greco-árabe del peripatetismo de la tierra de Islam – siempre vivió, a destiempo o en el desconocimiento el rastro o el síntoma, la reanudación consciente o la ruptura motivada, de estructuras, de esquemas conceptuales, de *τόπων*, transmitidos por fragmentos sucesivos, del debate en el que se origina la problemática de los universales: la controversia entre Aristóteles y Platón. Para comprender como una historia, la *gesta medieval* de los universales, más allá de sus fases de latencia y de sus momentos de crisis, sus episodios confusos y sus desórdenes irreprimibles, hay que remontarse a su función misma, a la crítica aristotélica del platonismo y a los efectos producidos, en el seno del platonismo, para superarla, neutralizarla o recuperarla. Por lo tanto, nosotros consideramos aquí, en la larga duración de la *translatio studiorum*, los dos actos fundadores realizados por Aristóteles: la crítica de la teoría platónica de las Ideas y la formulación de la teoría de la abstracción. Mostraremos un vínculo interno, expresión de aquel que, de hecho, une la problemática del estatuto ontológico de los objetos generales a la de la percepción de los individuos sensibles, la metafísica

<sup>32</sup> Cf. Agustín, *De Trinitate*, VI, x, 11 (Biblioteca agustiniana”, 15), p. 496-497. En el mismo sentido, cf. también, Ambrosio, *Exaem.*, I, 4 (“Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum”, 32, I), p. 13; y Orígenes, *In Exaem. hom.*, I, I (“Sources chrétiennes” 7 bis), p. 24, 4 y 10, *Comment. sur Jean*, I, XIX, 109-118 (“Sources chrétiennes”, 120), p. 118-123.

descriptiva y la teoría del conocimiento. Luego seguiremos la réplica neoplatónica, del movimiento abarcador en el que Siriano pretende conciliar la abstracción aristotélica y la reminiscencia platónica, lo universal como concepto lógico y lo universal como Forma separada, a la reanudación peripatética árabe en la que, mediante la adopción de una metafísica emanatista, se encuentra decisivamente atacado el problema que, a partir del siglo XIII, estará en el centro de toda la querrela de los universales: la distinción entre conocimiento empírico y conocimiento *a priori*.

#### LA CRÍTICA DE PLATÓN POR ARISTÓTELES: UN PARADIGMA ARISTOTÉLICO DE LA PROBLEMÁTICA MEDIEVAL DE LOS UNIVERSALES

La inseparabilidad de la forma específica y del individuo es la tesis central de Aristóteles. Ella da un contenido original a la ausencia de distinción radical de lo particular y de lo universal, de la sensación y de la ciencia, que uno encuentra en él. El primer principio es formulado contra la teoría platónica de las Formas separadas. El segundo trata a la vez contra las teorías platónicas de la reminiscencia y de la percepción. Teoría del conocimiento y teoría de la percepción son indisolubles de la problemática del rechazo de las Formas. Es esa articulación la que da su configuración particular a la historia de la problemática medieval de los universales. Antes de la llegada de las fuentes árabes y de la traducción de los *Segundos Analíticos* y de la *Metafísica*, el problema de lo universal es puramente ontológico: se trata, más allá de Porfirio y contra su intención expresa, pero a partir de su texto, de resolver un problema de *estatuto ontológico* de lo universal en el marco de una reflexión sobre las palabras, los conceptos y las cosas alimentada por la *Logica vetus*<sup>33</sup>. Después de la

<sup>33</sup> Recordemos que los medievales llaman *Logica vetus* ("Antigua lógica") al conjunto formado por el *Isagoge*, dos obras de Aristóteles traducidas por Boecio (*Categorías*, *De interpretatione*) y las monografías redactadas por el mismo Boecio (*Introductio ad syllogismos categoricos*; *De syllogismo categorico*; *De syllogismo hypothetico*; *De Divisione*; *De differentiis topicis*), que reemplazan los otros textos de Aristóteles entonces disponibles. Es solamente hacia fines del siglo XII y al principio del siglo XIII, que el conjunto de la obra de Aristóteles está en circulación: el resto del *Organón*, primeramente, en las traducciones de Boecio (*Primeros Analíticos*, *Tópicos*, *Refutaciones sofísticas*) y de Santiago de Venecia (*Segundos Analíticos*, hacia 1125-1150), luego los *libri naturales*, es decir entre otros, la *Physica*, el *De anima*, el *De caelo* y la *Metaphysica*. Los nuevos textos lógicos disponibles son llamados "*Logica nova*" ("Lógica nueva"), mientras las

entrada del "segundo Aristóteles", la del corpus filosófico greco-árabe, la cuestión ontológica es definitivamente aumentada con una cuestión en la que los problemas de cognición se mezclan con los de la ontología formal.

Para comprender el abismo que separa esas dos reconstrucciones del aristotelismo, es necesario, ante de tratar la problemática de la Alta Edad Media, de tomar la medida de todo lo que le faltará. Hay que estudiar conjuntamente la teoría aristotélica de los universales y la de la génesis del concepto empírico.

En un sentido, Aristóteles es nominalista: para él, el individuo es lo único real y es percibido por la sensación. Pero, por otra parte, también es conceptualista, pues, según él, la sensación percibe, no un *hoc aliquid*, un *τὸδε τι*, un individuo puro y simple, sino un *quale quid*, un *τοιοῦδε*, una cosa provista de un cierta calificación. Finalmente, ¿no es acaso también realista cuando afirma que la sustancia verdadera, es la forma, razón por la cual, en varios pasajes controvertidos de su obra, llama a la forma "una οὐσία primera" como lo hace en otra parte (en particular en las *Categorías*) para los individuos singulares? Más aún, ¿no es acaso platónico cuando justifica ese desplazamiento por el hecho que la forma *constituye toda la realidad del individuo en el que se encuentra metida*? Todas esas preguntas se plantean y se plantean por excelencia en el terreno de la percepción, cuando Aristóteles afirma que la sensación es un inicio del conocimiento porque ella percibe la forma específica unida al individuo concreto, su *acto*.

A su vez, la relación entre percepción y conocimiento induce problemas de ontología. Como lo recuerda Tricot, solamente háy ciencia de lo universal, pero si la individuación se hace mediante la forma y si las formas de los individuos difieren unas de otras en el seno de una misma especie, *la ciencia se acerca al individuo* y ella lo hace *por defecto de generalidad de la forma*. Por otra parte, lo que cuenta para Aristóteles, es lo necesario, no lo general. Si el objeto de la ciencia aparece como lo general, es porque la necesidad implica la generalidad – como lo dice Hamelin, la universalidad es "es el sustituto empírico de la necesidad".

apelaciones *Aristoteles novus* ("Nuevo Aristóteles") y "Segundo Aristóteles") designan, por su parte, el conjunto del corpus científico aristotélico traducido del griego o del árabe accesible en lo sucesivo. La *Logica nova* no debe ser confundida con la *Logica modernorum* ("Lógica de los modernos"), que designa los textos producidos por los medievales mismos a partir de fines del siglo XII: *Sommulae logicales*, *Sophismata*, *Distinctiones*, *Synkategoremata*, *Tractatus de proprietatibus terminorum*, *Insolubilia*, etc.

La cuestión de los universales no se plantea entonces solamente en el nivel en el que se la hubiera esperado, el del estatuto ontológico de lo general, sino también en aquel en el que no se la esperaría (y en donde el nominalismo y el escotoísmo, más que cualquier otro, la reencontrarán): el conocimiento intelectual de lo particular. La extensión del concepto universal puede variar de uno al infinito; para Aristóteles, esto no tiene importancia, una definición se hace siempre en *comprensión*. Si no hay ciencia de lo particular, es debido a su contingencia, por causa de la materia que se opone a su inteligibilidad, pues ella introduce en él un principio de indeterminación. En donde no hay materia, por caso en el mundo supralunar, puede haber definición de lo singular sin que pierda su individualidad: es el caso del Sol, la Luna, los astros y la *οὐσία* suprema.

Esta observación de *Metafísica*, Z, 15 (1040a30), tuvo un alcance considerable: ella inspiró la teoría aviceniana de los universales, la primera que hizo un uso sistemático de una noción de lo universal no realizado de hecho en una pluralidad de individuos numéricamente diferentes<sup>34</sup>. Pero lo que Avicena reservaba al Sol o a la Luna, Aristóteles lo extendía también al hombre, planteando que, si no hubiera más que un solo hombre, su definición seguiría siendo la misma, pues el hombre es lo que es porque posee una cierta naturaleza, no porque su definición se aplique a una multiplicidad de individuos (J. Tricot). La noción aristotélica de lo universal es más definicional que general, razón por la cual ella es una verdadera alternativa a la Idea platónica. Al calificar a la Idea de “vano canturreo”, Aristóteles muestra lo que él espera de una teoría de lo universal: que ella tome lugar en una teoría del conocimiento científico. Ahora bien y he aquí lo importante, el conocimiento científico tal como él lo entiende no tiene necesariamente como objeto lo universal general (lo universal de analogía alcanza), pero sobre todo él *prescinde tanto de los géneros (universales propiamente dichos) como del elemento extensivo en los géneros*. Sobre este punto, Aristóteles anticipa a su manera la teoría realista de la naturaleza común y aquella, escotista y occamista, que preconiza que un solo encuentro con el singular baste para determinar (evidentemente por vías divergentes) la formación de conceptos generales. Pero ¿no es acaso también esta concepción genérica (más que general) de

<sup>34</sup> Cf. Aristóteles. *Métaphysique*, Z, 15, 1040a25-bl, trad. Tricot, Paris, Vrin, 1973, pag. 438-439.

lo universal, esta concepción *definicional* la que Tomás trata de articular en su análisis de la formación del verbo mental cuando reinterpreta la noción de “intelección de los indivisibles” introducida por Aristóteles en el capítulo 6 del *De anima*, III?

Ya se ve, de una cierta manera, todo se encuentra bien en Aristóteles, desde la afirmación de una inmanencia de lo universal hasta las cosas singulares, hasta la idea, en apariencia extravagante y *antiaristotélica*, de producción de un universal abstracto a partir de un solo singular. Pero esa *disponibilidad* del aristotelismo auténtico a todas las exégesis posteriores solo aparece claramente al plantear aquello que problemáticamente une la teoría de los universales a la de la cognición. Es sobre este fondo de cruces, que expondremos aquí los elementos de las dos doctrinas de Aristóteles: aquella, ontológica, de los universales, tal como resalta de la crítica de Platón en la *Metafísica*, aquella, psico-lógica, de la percepción y del conocimiento, tal como ella emerge del modelo “machista” de la formación del concepto universal puesto en escena en los *Segundos Analíticos*.

Y ante todo, ¿cuáles son los elementos o, más bien, los principios antiplatónicos de la teoría aristotélica de los universales? Están establecidos o aplicados en los capítulos 13 a 16 de la *Metafísica*, libro Z. El capítulo 16 los sintetiza así (1041a4-5): (P1) ningún universal es sustancia, (P2) ninguna sustancia está compuesta de sustancias *en acto*. Ahora debemos considerar el detalle de lo que ha sido así establecido.

### *La teoría aristotélica de los universales (“Metafísica”, Z, 13)*

Es en *Metafísica*, Z, 13, que Aristóteles discute la tesis de los platónicos sobre los universales. El texto tiene el aspecto de una *quaestio*. Comienza por otra parte con una fórmula –“Parece, en efecto, imposible que ningún término universal, sea cual sea, sea una sustancia”– que evoca las primeras palabras de las cuestiones escolásticas, que comienzan siempre por un *Videtur quod* (“parece que”). Damos aquí el esquema argumentativo, reducido a lo esencial.

Lo universal no es propio a ningún individuo, pertenece a una multiplicidad. ¿De qué puede verdaderamente ser la sustancia?

Alternativa: ya sea de todo aquellos a los que se lo atribuye (a), ya sea de ninguno (b).

Aristóteles demuestra (b) refutando (a):

(1) La tesis (a) es imposible, pues si lo universal es la sustancia de un solo individuo, ese individuo será todos los otros individuos, ya que los seres cuya sustancia, es decir la *quiddidad*, es una, son un mismo ser.

(2) Tesis de *Categorías*, 5, 2a11: "Sustancia se dice de lo que no es predicado de un sujeto; ahora bien, lo universal es siempre predicado de un sujeto".

(3) Objeción del argumento (1) del *contra* (a): Lo universal no es sustancia en el sentido de quiddidad, pero está "incluido en la quiddidad". El Animal en general es un elemento de la quiddidad del hombre y de la quiddidad del caballo.

Respuesta: Lo Universal comprendido de tal manera será de todos modos la sustancia de alguna cosa (como el Hombre en general es la sustancia del hombre individual en el cual está presente). Ese algo será "el animal, en el cual está contenido a título propio como en una especie", el cual anima es la sustancia del hombre: el Animal en general será por lo tanto la sustancia de la sustancia del hombre y se volverá a caer sobre la misma absurdidad que en el argumento (1) del *contra* (a): si él es la sustancia de la sustancia de un solo hombre, ese hombre será todos los otros hombres también.

(4) Lo universal es un *ποτόν* (*Cat.*, 5,3b18). Ahora bien, es *imposible* y aun *absurdo* que una sustancia compuesta de partes no provenga de sustancias o de un "ser determinado", pero solamente de la cualidad (*ποτόν*), en efecto, si tal fuera el caso, "la no-sustancia y la cualidad serían anteriores a la sustancia y al ser determinado". Pero esto es imposible, pues ni en el orden lógico, ni en el orden del tiempo, ni en el de la generación, las determinaciones (cualitativas) pueden ser anteriores a la sustancia, sino estarían separadas de ella".

(5) Sócrates es una sustancia. Si el universal Animal es sustancia de Sócrates y presente en él, él será sustancia de dos cosas, i.e de *Sócrates* y de *hombre*.

(6) Ningún elemento que entra en una definición es sustancia de lo que sea, ni existe separado de las especies, ni existe en otra cosa: no existe Animal fuera de las "especies particulares del animal".

Por lo tanto, conclusión. Ya que (a) no es el caso, (b) está demostrado: "Esas consideraciones hacen ver que *nada de lo que existe como universal en los seres es una sustancia*". Conclusión perentoria, pero formulación curiosa, pues deja intacta la tesis según la cual lo universal existe en los seres.

La misma conclusión es establecida por tres nuevos argumentos.

(7) Ninguno de los predicados comunes significa un ser determinado, sino solamente tal calidad de la cosa, sino se cae en el argumento del "Tercer Hombre" (ver recuadro).

(8) "Es imposible que una sustancia provenga de sustancias que ella contendría como en entelequia, pues seres que son dos en entelequia no serán jamás un solo ser en entelequia". Solo los seres dos en potencia pueden ser uno en entelequia. Una línea doble se compone de dos medias líneas en potencia. En efecto: "La entelequia separa". Dos sustancias en acto no pueden formar una sola sustancia en acto. Por lo tanto, no pueden entrar universales como sustancias en acto en la constitución de las especies o de cosas individuales.

#### El Tercer hombre

En su Comentario sobre la "Metafísica", p. 84, 21-27, Alejandro de Afrodisias resume bien el argumento de Aristóteles: "Si aquello que es predicado con verdad de varias cosas, tiene también una existencia separada fuera de las cosas de las cuales él es predicado – es lo que pretenden haber demostrado aquellos que han planteado Ideas -, existe según ellos, por esa razón, un hombre en sí, pues el hombre se predica con verdad de los múltiples hombres particulares, y al mismo tiempo es diferentes de los hombres particulares. Pero si esto es así, entonces se necesita un Tercer hombre. En efecto, si el predicado es diferente de las cosas de las cuales él es predicado y subsiste independientemente y si *hombre* se predica tanto de las cosas particulares como de la Idea, entonces habrá un tercer hombre fuera del hombre particular y de la Idea. Pero, en ese caso, también habrá un cuarto, que se predicará del tercero, de la Idea y de los hombres particulares y de la misma manera un quinto y así sucesivamente al infinito."



(9) Atomismo ontológico. Apoyándose sobre Demócrito que afirma que es imposible que “un átomo nazca de dos o que dos átomos nazcan de uno” (estando identificados a sustancias los corpúsculos indivisibles), Aristóteles aplica el razonamiento de (8) al número: número no es “un sistema de mónadas”, una “síntesis de unidades”, pues “o bien la diáda no es una cosa una, o bien la unidad no está en entelequia en la diáda”. Para Aristóteles, en un número, las partes del número están en potencia y no en acto.

Estos últimos argumentos plantean un problema: ninguna sustancia puede ya ser definida. Aristóteles responderá sobre esto en Z, 15: “Si ninguna sustancia puede estar compuesta de universales porque lo universal significa tal cualidad de la cosa y no un ser determinado, y si no es posible que una sustancia esté compuesta de sustancias en entelequia, entonces toda sustancia debe estar incompuesta y por consiguiente, no podría haber definición de ninguna sustancia” (1039a15-20). Ese problema no es un argumento contra la tesis “platónica”, pero ciertos neoplatónicos (en particular Asclepio resumiendo las ideas de Siriano) lo integrarán como argumento (10) en su defensa del platonismo contra la crítica de Aristóteles.

¡Es inútil subrayar que esos argumentos mereológicos evocan los de Roscelino tal como los refieren las *Sentencias según Maese Pedro*! Que Roscelino se haya acercado a ellos sobre la sola base de lo que le revelaban el *De divisione* y el *De differentiis topicis* de Boecio, es decir indirectamente y desde el punto de vista aristotélico, sobre la sola base de los *Tópicos*, prueba, tanto como la coherencia, sobre este punto, de la crítica aristotélica del platonismo, la imposición del aspecto mereológico del problema de los universales interpretado a la luz del desacuerdo Platón- Aristóteles. Esa imposición es tal que hace sentir sus efectos a distancia, por la sola mediación de fragmentos (esenciales por cierto) del dispositivo de conjunto, aún cuando los textos originales no están todos en circulación.

### ***La refutación aristotélica de la teoría de las Ideas (“Metafísica”, Z,14).***

Gracias a *Metafísica*, Z, 13, se ven los inconvenientes de la tesis platónica que sostiene que la Ideas son “sustancias dotadas de una

existencia separada”, pero que no obstante constituyen la especie a partir del género y de las diferencias, dicho de otra manera, de la tesis que sostiene que las Ideas superiores (Idea del género animal) constituyen las Ideas subordinadas (Idea de la especie hombre). Aristóteles desarrolla el todo bajo la forma de un dilema.

Si el Animal en sí está en el Hombre en sí y en el Caballo en sí, o bien (a) Animal es una sola cosa numéricamente idéntica o bien (b) es una cosa diferente en cada especie.

*Hipótesis (a)*. Es una misma cosa, ya que la *noción* del animal es la misma cuando se pasa del hombre al caballo.

Aristóteles alcanza el nivel del singular al discutir esta hipótesis (a). El no lo había hecho anteriormente, pues, hasta ahora, solo examinaba explícitamente relaciones entre Ideas.

“Supongamos que el Animal en sí es uno e idéntico en el Caballo en sí y en el Hombre en sí *de la manera como tú lo eres en ti mismo*”.

Objeciones:

1.1 ¿Cómo lo que es uno puede permanecer uno en los separados?

1.2. ¿Cómo el Animal en sí puede no estar separado él también de sí mismo?

2. Si el Animal en sí participa del Bipedo y del Animal de pies múltiples, hay una imposibilidad lógica, pues no pueden coexistir atributos contrarios en la misma sustancia una e individual.

*Hipótesis (b)*: Supongamos que el Animal en sí sea otro para cada especie.

Objeciones:

1. Habrá una infinidad de especies teniendo al Animal por sustancia, es decir *tanto como hombres*, ya que, según los platónicos “no es por accidente que el hombre posee al Animal en su esencia”.

2. El Animal en sí se perderá en una multiplicidad indefinida, ya que, contenido en cada especie, será la sustancia de esa especie - lo que prueba el hecho que cada especie es “*denominada* según él”. Es el mismo argumento visto del lado de la Idea.

3. El animal contenido en cada una de las especies como sustancia será Animal en sí, es decir Idea. Ese argumento es recíproco del anterior.

4. ¿De qué sustancia superior vendrá entonces ese Animal en sí contenido en cada especie, de qué Animal en sí derivará en Animal en sí, que es sustancia?

5. Si no deriva del Animal en sí y si está separado de él, ¿cómo el Animal en sí, que es sustancia, será lo que es?

Aristóteles concluye diciendo que “si consideramos las relaciones de las Ideas con las cosas sensibles”, las mismas consecuencias reaparecen cuando se considera las relaciones entre las Ideas: consecuencias “más extrañas aún”. El no las menciona, pero se puede fácilmente extrapolar.

De allí la conclusión: “Es evidente que no hay Ideas de los objetos sensibles”. Esta tesis concuerda con la mordaz formulación antiplatónica del *De anima* (a propósito del Triángulo que estaría “fuera de las figuras en las que se inscribe”): “Es ridículo buscar, por encima esas cosas y por encima de otras, una noción común (λόγος κοινός), que no será la noción propia de ninguno de esos entes”<sup>35</sup>.

La posición de Aristóteles en Z, 13-14 es por lo tanto clara: ningún universal es sustancia. Ningún universal es la sustancia de una cosa singular. Es aquella, que entre muchas otras, retomará Occam. Una pregunta permanece, no obstante: si Aristóteles es tan claro, ¿por qué el aristotelismo no ha cesado de alimentar las diversas teorías realistas que afirma la inmanencia de los universales a las cosas, sobre el modelo de lo universal en la pluralidad (ἐν τοῖς πολλοῖς) de los neoplatónicos? Porque hay otra inmanencia que la platónica? ¿Una inmanencia propiamente aristotélica de lo universal en las cosas? Un aristotélico dirá que el hecho que toda cosa tenga una forma específica no implica que un universal, la Especie, le sea inmanente. El problema es que es precisamente eso lo que se ha comprendido. Y no sin razón. El encuentro, a distancia, de Aristóteles con Porfirio juega aquí un rol capital. El tiene lugar frente a una estatua de bronce.

#### Porfirio, Aristóteles y la estatua de bronce

En el *Isagogé*, al tratar acerca de las diversas definiciones de la diferencia, Porfirio propone “ver lo que sucede para las cosas compuestas de materia y de forma, o que tienen por lo menos una composición *análoga* a los compuestos de materia y de forma”. Para explicitar el estatuto de ese análogo de la composición hilemórfica, él toma el ejemplo de una estatua de bronce. “De la misma manera que la estatua tiene como materia el bronce y por forma la figura, así también el hombre, el hombre común o

<sup>35</sup> Cf. Aristóteles, *De anima*, I, 2, 414b25.

específico, está compuesto del género, que es el análogo de la materia y de la diferencia, que es el análogo de la forma, el todo que resulta de ello, animal-razonable-mortal, siendo el hombre, como antes era la estatua” (Tricot, p. 31). Se tienen así las siguientes analogías:

género/hombre común = bronce/estatua = materia/compuesto  
diferencia/hombre común = figura/estatua = forma/compuesto

De allí los comentaristas antiguos concluyen que si la diferencia es el análogo de la forma (= figura, εἶδος) y si dicha “forma” entra en la categoría de cualidad (como lo plantea Aristóteles en *Cat.*, 8, 10a11, trad. Boecio: *Quartum vero genus qualitatis est forma et circa aliquid constans figura*), la diferencia puede ser considerada como una cualidad, “mientras que el género depende de la esencia” (οὐσία).

El texto de Porfirio compara “el hombre común”, dicho de otra manera una especie, y un ser singular, la estatua. Los comentaristas del *Isagogé*, David (195, 27-29), Elías (87, 28-88) y Amonio (106, 12 sq.), asimilan el género a una esencia (οὐσία), como análogo de la materia de la estatua, y la diferencia a una cualidad, como análogo de la figura de la estatua<sup>36</sup>. Ahora bien, esto plantea un problema grave.

El ejemplo de la estatua viene de Aristóteles. Está formulado en la *Metafísica* para ilustrar una cierta doctrina —la forma como οὐσία primera de cada ser— que es perfectamente incompatible con la doctrina de las *Categorías* afirmando que la forma es solamente una cualidad. Esa incompatibilidad se explica: Aristóteles ha evolucionado. Evolucionó incluso de un texto al otro de aquellos que fueron reunidos para

<sup>36</sup> Acerca de David y Elías, ver L. P. Mahé, “David l’Invincible dans la tradition arménienne”, in Simplicius, *Commentaire sur les Catégories*, trad. comentada bajo la dirección de I. Hadot, fasc. I, *Introduction, 1ère partie*, trad. Ph. Hoffmann, coment. I. Hadot (“Philosophia Antiqua”, L/I), Leyde-New York-Copenhague-Cologne, 1990, Apéndice II, p. 189-207. Las dos asimilaciones operadas por los comentaristas resurgirán de manera inopinada en la Edad Media. La primera, con la aparición del concepto de “esencia material” (probablemente extrapolado por los Latinos de la noción de “Receptáculo” introducida por el *Timeo*), la segunda, con la tesis, correlativa, identificando la diferencia con una propiedad formal. En cuanto a la comparación misma de Porfirio, está claro que ella explica, por su lado, la aparición de teorías transfiriendo al hombre individual el esquema conceptual puesto a punto analógicamente por el hombre común, tales aquellas que, por ejemplo, plantean que el hombre es a la vez Sócrates (un individuo) y “la cosa dicha de Sócrates”. Todas esas nociones o doctrinas serán ásperamente criticadas por Abelardo.

componer la *Metafísica*: el punto de vista de las *Categorías* es también el de la *Metafísica*, Z, 8, 1033b21-24 (“la forma indica una cosa de tal cualidad”, *hoc tale significat*<sup>37</sup>, “y ella misma no está ni definida, ni ese algo”) y él contradice completamente el de Z, 7, 1032b1-2 (“la forma es la quiddidad de cada ser, su sustancia primera”, *quid erat ese cuiusque et primam substantiam*<sup>38</sup>).

En las *Categorías*, 2, Aristóteles construye una tipología de las diferentes clases de seres, por combinación de dos caracteres: “ser afirmado de un sujeto” y “estar en un sujeto”. La clasificación así obtenida permite distinguir cuatro clases de seres: (1) la *οὐσία* particular o primera, que no está ni afirmada de un sujeto ni en un sujeto, (2) la *οὐσία* universal o segunda, que está afirmada de un sujeto sin estar en un sujeto; (3) el accidente universal, que está a la vez afirmado de un sujeto y en un sujeto; (4) el accidente particular que está en un sujeto sin estar afirmado de un sujeto. Un ejemplo de seres de la clase (1) es Sócrates o ese hombre; un ejemplo de la clase (2) es *hombre* (lo que Porfirio llama el *hombre común* o el *hombre específico*); un ejemplo de la clase (3) es ese blanco (que está en el cuerpo como en un sujeto, ya que todo color está en un cuerpo, pero no es afirmado de ningún sujeto, ya que no se puede decir “el cuerpo es ese blanco” o “un cierto blanco”); un ejemplo de la clase (4) es la ciencia (que es afirmada de un sujeto, por ejemplo la gramática, pues la gramática es ciencia, y en un sujeto, pero no el mismo, pues la ciencia está en el alma del sabio).

Esa combinatoria ha planteado muchos problemas a los intérpretes de Aristóteles. Primeramente, porque los caracteres combinados son de dos órdenes distintos: el primero es lógico, el segundo, óntico. A esa dificultad se agregan las particularidades de la traducción latina que va a dominar durante siglos la lectura de Aristóteles: la traducción boeciana de *οὐσία* por el latín *substantia*, que introduce una “connotación substractiva” (Aubenque, 1985) adecuada a la idea de sustancia primero como sujeto

<sup>37</sup> Cf. Aristóteles, *Metaphysica, Translatio Anonyma sive “Media”*, ed. G. Vuillemin-Diem (“A Aristoteles Latinus”, XXV/2), Bruxelles-Paris, 1976, p. 136.

<sup>38</sup> Cf. Aristóteles, *Metaphysica, Translatio media*, p. 133. Acerca de la cronología relativa de los textos que componen la *Métaphysique*, cf. Ch. Rutten y J. -P. Benzecri, “Analyse comparative des chapitres de la *Métaphysique* d’Aristote fondée sur les fréquences d’emploi des parties du discours; confrontation entre l’ordre du *textus receptus*, les références internes et l’ordre du premier facteur », *Cahiers de l’analyse des données*, vol. XII, N° 1, 1998, p. 41-68.

onto-lógico, pero poco adaptada a la noción de *οὐσία* segunda entendida como forma o cualidad – se dirá más tarde como quiddidad o esencia de una pluralidad de cosas sinónimas (que tienen el mismo nombre y la misma definición). El problema es que las respuestas a las preguntas planteadas por la inconsistencia del lenguaje de las *Categorías* no están dadas en las *Categorías* sino en la *Metafísica* y que, ahí mismo, diversas capas del pensamiento de Aristóteles, algunas de las cuales concuerdan con las *Categorías*, se encuentran yuxtapuestas con otras, más tardías, que las contradicen radicalmente. Esa contradicción es particularmente nítida cuando se considera *Metafísica*, Z, 3, 1028b33 sq., en donde aparece por primera vez el ejemplo pseudo-porfiriano de la estatua de bronce.

En ese pasaje, Aristóteles (a) explica que “la *οὐσία* se toma si no en una gran cantidad de acepciones, al menos en cuatro principales: habitualmente se piensa, en efecto, que la *οὐσία* de cada cosa es ya sea la quiddidad, ya sea lo universal, ya sea el género, ya sea en cuarto lugar, el sujeto”. Luego (b) define lo que es un sujeto: “Aquello de lo cual todo el resto se afirma y que no es más él mismo afirmado de otra cosa”. Esa definición corresponde a la de la “*οὐσία* primera” en las *Categorías*. Habiendo notado (c) que “en la opinión corriente, es el sujeto primero de una cosa que constituye más verdaderamente su *οὐσία*”, él precisa que “ese sujeto primero, se dice, en un sentido, que es la materia, en otros sentido, que es la forma y en un tercer sentido, que es el compuesto de la materia y de la forma”. Es para ilustrar esos tres sentidos de la expresión ‘sujeto primero’ en la opinión corriente que él introduce el ejemplo de la estatua de bronce: “Por materia, yo entiendo por ejemplo el bronce, por su forma, la configuración que reviste y por el compuesto de los dos, la estatua, el todo concreto”. Luego concluye (d): “De ello resulta que si la forma es anterior a la materia y si ella tiene más realidad que ella, será también, por la misma razón, anterior al compuesto de la materia y de la forma”. El texto retomado por Porfirio en el *Isagogé* tiene por lo tanto como función la de sugerir que lo que es más soberanamente *οὐσία* es la forma.

Se está así frente a una doble paradoja: por una parte, la tesis de Z, 3 y de Z, 7 es incompatible con la tesis de las *Categorías* que afirma que “lo que es soberanamente, primeramente y lo más *οὐσία*” es lo que no está ni en un sujeto (como los accidentes universales o particulares) ni dicho de un sujeto (como la *οὐσία* segunda); por otra parte, el ejemplo

mismo de la estatua de bronce que, en Z,3, sirve a introducir la tesis de que la forma es "sujeto primero", sirve en Porfirio, para ilustrar la tesis contraria, a saber que la forma (diferencia) es solamente cualidad. Si se agrega a esto los efectos inducidos por la "connotación substractiva" del término *substantia*, traducción boeciana de οὐσία, correspondiendo a lo que Boecio mismo comprendía en el griego ὑπόστασις, se ve qué imbroglío óntico-lógico tuvo que afrontar la primera exégesis medieval de Aristóteles. Se mide también que dificultades tuvo que afrontar la segunda, una vez que la *Metafísica* fue traducida al latín. ¿Como, en efecto, comprender la verdadera ontología de Aristóteles, ignorando la tesis de Z, 7, que enuncia que la forma es la "οὐσία primera" de cada ser? Recíprocamente, ¿cómo, a partir del lenguaje *substrativo* de las *Categorías*, comprender el sentido de *Metafísica*, Z, una vez traducida?

Entre los primeros lectores medievales de las *Categorías*, algunos han privilegiado la coherencia aislando en el corpus una cantidad voluntariamente *reducida* de tesis compatibles entre ellas. Si la crítica abelardiana del realismo procede de dos principios "que se sostienen el uno con el otro y se prestan un mutuo apoyo", uno, físico, que demuestra que una cosa no puede servir de predicado a un sujeto, porque ella "subsiste en sí separadamente", el otro, dialéctico, que explica que dado lo que es un predicado, solamente un *palabra* universal puede servir de predicado a varios sujetos tomados uno por uno, es también, incluso sobre todo, porque el genio propio de Abelardo le permite articular así más claramente las definiciones de la sustancia primera y de la sustancia segunda tan difícilmente coordinadas por Aristóteles a lo largo de las *Categorías*. Otros, por el contrario, han tratado de dominar las contradicciones del corpus accesible reformulando la ontología "aristotélica" a partir de otras fuentes distintas de Aristóteles. Esos productos de síntesis tienen todos un elemento de platonismo. Así pues la querrela medieval de los universales es precisamente la continuación de la gigantomaquia fundadora de la historia de la metafísica occidental: la oposición, siempre viva más allá de las lagunas, las refundiciones y las deformaciones, de Aristóteles y de Platón (ver recuadro). El aristotelismo no detuvo el platonismo: él organizó su contagio.

#### Acerca de la interpretación de *Metafísica*, Z, como matriz de la problemática de los universales

La interpretación de *Metafísica*, Z (=VII), divide a los comentaristas modernos. La contradicción entre la tesis de las *Categorías* haciendo de la οὐσία primera, es decir de la sustancia individual, "aquello que es soberanamente, primeramente y lo más οὐσία", y la tesis de Z definiendo el εἶδος, es decir la forma o quiddidad como la verdadera οὐσία primera es un lugar común de la exégesis reciente de Aristóteles. La cuestión crucial, de este punto de vista, es de saber si el εἶδος -"οὐσία primera" de Z es la "especie o forma universal separada" del platonismo - en cuyo caso la contradicción con las *Categorías* es evidente -o si, por el contrario, el εἶδος -"οὐσία primera" de Z es solamente "la forma, o la estructura particular de un individuo concreto"<sup>40</sup>, es decir la causa formal particular de la "sustancialidad" del compuesto hilemórfico - en cuyo caso la ruptura con el platonismo queda profundamente marcada. Un argumento emitido a favor de esa lectura es el estatuto otorgado por Z a la especie "sustancia segunda" de las *Categorías*, es decir lo universal, reducido a un simple "concepto abstracto a partir del εἶδος particular", y por eso mismo, decisivamente privado de toda "pretención a la sustancialidad".

Ese argumento no es decisivo: al distinguir claramente el mismo Platón entre la Forma separada y lo universal lógico, la sola reducción de lo universal a un concepto abstracto no basta para probar una ruptura con el platonismo. Si la interpretación del εἶδος -"οὐσία primera" de Z como *forma individual* está fundada, aquello que singulariza a Z, es más bien el haber eliminado la Forma separada a beneficio de dos otros tipos de formas: la forma particular y la forma lógica, y el haber propuesto una teoría tendiente a presentar en términos de "abstracción" la relación entre dos tipos de universales sobre los tres puestos en relieve por los intérpretes neoplatónicos de las *Categorías*: lo universal "en la multiplicidad" y lo universal "posterior a la multiplicidad"<sup>41</sup>.

Todas esas posiciones de la literatura reciente han sido sistemáticamente exploradas o defendidas en la Edad Media. Se puede por lo tanto decir, en ese sentido, que la tensión, ya sea real o aparente, de las *Categorías* y de la *Metafísica*, Z, ha abarcado toda la problemática medieval de los universales, y así, ha comandado toda la replatonización o desplatonización de Aristóteles, entre las cuales oscilan, como entre dos polos exegeticos, el realismo y el nominalismo.

<sup>40</sup> Cf. sobre todo esto, E. Berti, "Il concetto di "sostanza prima" nel libro Z della *Metafísica*", *Rivista di filosofia*, 80 (1989), p. 3-23.

<sup>41</sup> Cf. A. C. Lloyd, *Form and Universal in Aristotle*, Liverpool, 1981, p. 2-3 y 39-40.

## LA CRÍTICA DE ARISTÓTELES POR SIRIANO: UN PARADIGMA NEOPLATÓNICO DE LA PROBLEMÁTICA MEDIEVAL DE LOS UNIVERSALES

Asclepio de Tralle nos ha transmitido la respuesta de Siriano a la crítica aristotélica del platonismo en *Metafísica*, Z. Ella consiste en la refutación o la distinción de los argumentos (diez, en la división de Asclepio) puestos en relieve por Aristóteles en Z, 13, una crítica realizada, varias veces, en nombre de principios, enunciados en las *Categorías*<sup>41</sup>. La respuesta de Siriano es fundamental, porque se concentra en el estatuto de aquello que la escolástica neoplatónica del siglo VI llama lo universal en la pluralidad (*ἐν τοῖς πολλοῖς*) y porque ella levanta el desafío de Aristóteles en Z, 13, 1038b1-8: ella responde tomando lo “universal como una causa en el pleno sentido de la palabra y un principio”.

La tesis general reposa sobre la distinción entre universal en la pluralidad y universal posterior a la pluralidad. Siriano sostiene que si Aristóteles habla de los “universales” que (a) “son *confusos y engendrados posteriormente*” y (b) “tienen su ser en nuestra *imaginación*”, como la *noción* (*ἐννοια*) del hombre como tal, tiene razón al decir que no son *οὐσίαι*, pues “ellas tienen todo su ser relativamente a nosotros”. En cambio, si él habla de los “universales que están en la pluralidad”, no solamente está equivocado, sino que además habla contra él mismo, ya que “de hecho, él no los niega, sino que plantea”. No se trata aquí de intuición intelectual: lo universal “posterior” está confinado a la esfera de *φάντασμα*, de aquello que los comentaristas modernos llaman la “*imagen genérica*”. Siriano se encierra voluntariamente en el marco reducido del aristotelismo y pone todo su esfuerzo en una redefinición de lo universal “en la cosa”.

Esta focalización es impuesta por la estrategia argumentativa de Aristóteles, quien, para preparar el rechazo de las Formas separadas en *Metafísica*, Z, 14 (i.e. el rechazo de lo universal anterior a la pluralidad, *πρὸ τῶν πολλῶν*), comienza por establecer la imposibilidad para lo universal de entrar en lo singular: antes de mostrar que la Forma separada es imposible, prueba primeramente que ella es inútil, ya que no puede haber lo universal en la cosa misma. Naturalmente, Siriano tiene razón al decir que, al hacer esto, Aristóteles parece contradecir su propia

<sup>41</sup> Cf. Cf. para el conjunto de esta discusión, R. L. Cardullo, “Syrianus défenseur de Platon contre Aristote selon le témoignage d’Asclépius (*Métaphysique*, 433, 9-436, 6)”, in M. Dixsaut (ed.), *Contre Platon*, t. 1, *Le Platonisme dévoilé* (« Tradition de la pensée classique »), Paris, Vrin, 1993, P : 197-214.

doctrina, ya que precisamente en Z, el mismo plantea como sustancias a los “universales que están en la pluralidad”. El problema es que lo que Aristóteles plantea en la cosa, es el “*εἶδος-οὐσία* primera entendido como “forma de un individuo concreto”, no la Forma participada de los platónicos. Al mismo tiempo que trabaja en el espacio de juego explícitamente abierto por Aristóteles en Z, 13, Siriano se esfuerza por lo tanto de trabajar de nuevo indirectamente el concepto mismo de *εἶδος*, a fin de demostrar que un Universal, en el sentido de Platón, puede estar en la pluralidad.

El combate por el platonismo no consiste en defender contra Aristóteles la existencia de las Formas separadas, sino en defender, apoyándose en él, la existencia de formas participadas. Esto solamente se puede hacer si se hace oposición a la tesis central de Z, 13, a saber que no puede haber *οὐσία* universal en la pluralidad. Se trata entonces de mostrar que la ontología binaria presupuesta por Aristóteles en Z, que sólo deja sitio a la especie-sustancia segunda de las *Categorías* y al “*εἶδος-οὐσία* primera entendido como forma particular, puede ser superada y que hay Universal en la pluralidad, es decir Formas participadas, lo cual establecerá *ipso facto* que hay formas separadas. Para esto, Siriano vuelve contra Aristóteles mismas ciertas tesis de las *Categorías* tomadas no de la definición superficial de la sustancia segunda en *Categorías*, 2, sino de otros pasajes, ambiguos o contrarios, *menos favorables a una explotación antiplatónica*.

Practicando de tal manera, Siriano enfrenta las cuestiones que enfrentarán los realistas y los nominalistas en la Edad Media, lo esencial del debate medieval que trata menos directamente sobre la existencia de Formas separadas (ya que, salvo algunas excepciones, aquello que se llama entonces las “*Ideas de Platón*” es casi unánimemente rechazado) que sobre el estatuto de lo universal *in re*. En muchos aspectos, en efecto, la tesis historiográficamente llamada “nominalista” prolonga o reproduce el binarismo de, 213, mientras que el realismo prolonga la defensa de Platón por Siriano.

Se puede resumir de la siguiente manera las respuestas de Siriano a Aristóteles.

1. El primer argumento de Aristóteles es que la *οὐσία* de cada cosa es propia de cada cosa y la “caracteriza”: por lo tanto, como lo universal no puede ser la *οὐσία* de cada cosa tomada una por una, ya que entonces no

sería universal, sino particular, no hay οὐσία universal. Siriano responde que no es legítimo rechazar que lo universal pueda ser “realmente οὐσία” bajo pretexto que no puede ser οὐσία “como lo es una οὐσία particular”. Para ser universal, lo universal debe ser “concebido en todas las cosas” y como uno en todas las cosas. Ahora bien la οὐσία puede ser concebida como “una sola en todas las cosas” y como “οὐσία de todas las cosas”. Esta οὐσία παντων es οὐσία no en el sentido de la οὐσία particular, sino en el sentido de οὐσία universal “que no está circunscripta en una οὐσία particular, sino que comprende la comunidad de todas las οὐσία”. Ella no es por lo tanto una en el sentido de la “unidad numérica”, sino en el sentido de “una en cuanto al género”. Cuando Aristóteles dice que, si lo universal está dentro de lo múltiple, debe ser ya sea la οὐσία de todas las cosas, ya sea la οὐσία de ninguna y concluye que no puede serlo de ninguna porque no puede serlo de cada una, está equivocado: hay una οὐσία de todas las cosas, que precisamente no es la de ninguna en particular. Al argumento aristotélico que lo universal no puede ser οὐσία de nada, porque no puede ser la οὐσία de ninguna cosa en particular, Siriano responde por lo tanto que la οὐσία universal es la οὐσία de todas en general porque ella no es la ninguna en particular.

2. El segundo argumento de Aristóteles es presentado bajo forma de silogismo (“la sustancia no se predica de un sujeto, lo universal se predica de un sujeto, por lo tanto lo universal no es sustancia”). Nosotros lo reformulamos introduciendo una cuantificación para obtener un silogismo del primer modo de la segunda figura (en CESARE), i.e. el siguiente encadenamiento (en donde (T) designa el término mayor, (t) el término menor y (M) el término medio:

- Mayor (universal negativa): Ninguna οὐσία (T) es lo que es dicho de un sujeto (M).
- Menor (universal afirmativa): Todo universal (t) es lo que es dicho de un sujeto (M).
- Conclusión (universal negativa): Ningún universal (t) es οὐσία (T)

Para Siriano, ese silogismo no es concluyente, pues su término medio, la expresión ‘aquello que es dicho de un sujeto’ (τὸ καθ’ ὑποκειμένου) es

homónimo (equivoco): ella no tiene un solo, sino dos referentes posibles. La mayor es solamente verdadera para uno de esos dos referentes, es falsa para el otro. El primer referente de ‘aquello que es dicho de un sujeto’ es lo universal ‘enoemático’ posterior a las cosas: la “imagen genérica”. Es acerca de este universal que es cierto decir “ninguna οὐσία es lo que es dicho de un sujeto”, pues esto equivale a decir “ninguna οὐσία es imagen genérica” o si se prefiere “ninguna imagen genérica es οὐσία” (de hecho, la imagen genérica no es οὐσία, ya que “solamente tiene existencia en nuestra imaginación y desaparece si nuestra imaginación viene a faltar”). Es ese mismo referente el que verifica a la menor y al que se encuentra, por equivalencia, en la conclusión. Por lo tanto, el razonamiento de Aristóteles sólo es válido bajo la siguiente forma:

- Mayor (universal negativa): Ninguna οὐσία es una imagen genérica (=universal)
- Menor (universal afirmativa): Todo universal (=imagen genérica) es una imagen genérica
- Conclusión (universal negativa): Ningún universal (=imagen genérica) es οὐσία.

Pero lo que da la conclusión estaba ya planteado en un sentido (por homonimia) en la mayor, de manera que una simple conversión de sus términos llegaría (en el mismo sentido) al mismo resultado.

En cambio, el segundo referente de la expresión ‘aquello que es dicho de un sujeto’ falsifica a la mayor; se trata precisamente de la οὐσία universal, que a la vez se predica de un sujeto y es el substrato de otros universales que ella “contiene”: es el caso de *animal*, que a la vez se predica de diferentes sujetos (por ejemplo de los hombres) y es substrato de universales contenidos por él (‘razonable’, ‘mortal’, etc). Es por lo tanto erróneo plantear en ese sentido que ninguna οὐσία es aquello que es dicho de un sujeto. Aquello que hay que decir es que “alguna οὐσία (por ejemplo el animal) es aquello que es dicho de un sujeto”, pero en ese caso, el razonamiento de Aristóteles no se sostiene más.

Al señalar lo equivoco de la expresión “aquello que se dice de un sujeto”, Siriano nuevamente acierta. De paso, pone al Aristóteles de *Metafísica*, Z, 13, en contradicción con el de *Categorías*, 2, el cual

precisamente definía a la “οὐσία segunda” por la relación ‘ser dicho de un sujeto (καθ’ ὑποκειμένου). Finalmente, denuncia de antemano, como descansando sobre una homonimia de la expresión ‘aquello que es dicho de’, la lectura “nominalista” de la noción aristotélica de οὐσία segunda.

3. El tercer argumento de Aristóteles descansa igualmente sobre un paralogismo de la homonimia. El Estagirita pretende encerrar a los platónicos en un dilema mereológico. O bien, lo universal es concebido como universal de las cosas singulares, es decir “concebido en ellas” y es una “parte” de ellas, pero entonces no puede ser predicado de ellas, pues “la parte no se predica del todo”; o bien es concebido como separado de ellas, pero entonces no puede estar enteramente en ellas todas. Siriano responde que todo ese razonamiento descansa sobre un equívoco de la palabra ‘parte’. Un equívoco tanto más inexcusable puesto que es Aristóteles mismo quién, en las *Categorías*, ha separado la homonimia del término μέρος (parte). De hecho, *Categorías*, 7, 8a13-b24, distingue cuidadosamente entre “partes particulares”, por ejemplo la mano de alguien, y “partes universales”, aquí la mano como parte del hombre en general, tomado como especie. Ahora bien, una tal parte, universal y no particular, se predica del todo, es decir puede ser “concebida como existiendo en todas las cosas según lo que ellas tienen en común” (en el ejemplo elegido: de todos los hombres en tanto que ellos tienen manos). Se puede por lo tanto definir lo universal como “parte universal” de la οὐσία de una cosa, sin comprometer por ello la unidad del individuo. El error de Aristóteles es de tomar el término μέρος en un solo sentido, cuando él mismo estableció el principio de la distinción entre las partes (particulares) de las οὐσίαι primeras y aquellas (universales) de las οὐσίαι segundas. De tal manera, una vez más, Siriano opondrá a las tesis de Z, 13, una tesis extraída de las *Categorías* —lo cual confirma el privilegio ejercido por esa obra tanto en la exégesis platónica de Aristóteles como en la génesis de la problemática de los universales.

4. El cuarto argumento denunciaba lo absurdo de la tesis que lleva a derivar “una cosa particular y una sustancia de una simple cualidad”. Siriano responde que aquí, como precedentemente, Aristóteles funda su argumentación sobre un equívoco, ya que “trata como una sola y misma cosa la ‘simple cualidad’ y la cualidad esencial”. Ahora bien, no se puede asimilar una simple cualidad, es decir una cualidad accidental,

como blanco y una cualidad esencial como razonable. Al tratar como sinónimos dos homónimos, Aristóteles se contradice nuevamente, ya que es él quien, en *Categorías*, 5, 3b10-23, estableció pacientemente que lo “universal determina la cualidad de la οὐσία e indica su cualidad esencial” (Siriano hace aquí alusión a la distinción trazada por Aristóteles entre “el blanco que no significa nada más que la cualidad” y “hombre o animal, los cuales atribuidos a una pluralidad [...] determinan la cualidad en relación a la sustancia” primera y “significan una sustancia” primera “de tal cualidad”, Tricot, p. 15). El Aristóteles de *Categorías*, 5, admite por lo tanto, contra aquel de Z, 13, que la “sustancia individual procede de los universales”, ya que él mismo plantea que la sustancia segunda determina la cualidad esencial de las sustancias primeras. Bajo pena de dejar las cosas “completamente divididas, sin comunicar entre ellas”, hay que admitir que ciertas cosas (a saber las cosas de misma especie o de mismo género) “tienen en común lo universal como λόγος considerado como existiendo en todas ellas”. En su respuesta a Aristóteles, Siriano hace visible el primer gesto que caracteriza al realismo platónico de las formas participadas: el paso de una expresión como ‘las cosas comunican entre ellas’ a una expresión como ‘las cosas tienen esto en común’ (a saber un universal presente en ellas todas como fundamento de su comunicación), paso operado originariamente por Sócrates en la secuencia (Q2)-(R-3’) del Menón.

5. El quinto argumento demostraba lo absurdo de la tesis de la sustancialidad de los universales mostrando que ella conducía a decir que, la οὐσία animal estando planteada como existiendo en Sócrates, habría en él una οὐσία que sería οὐσία de dos cosas, i.e. de Sócrates y de hombre (y no de la clase de los animales, como lo sugiere erróneamente Tricot, p. 427, n.2). Siriano responde que, en el caso considerado, lo universal ‘animal’ no está dicho de Sócrates como predicado de dos οὐσίαι diferentes (la οὐσία Sócrates y la οὐσία hombre), sino que es dicho de Sócrates “no como Sócrates sino como hombre”. Aquello que se predica de Sócrates como Sócrates no es ‘animal’, es ‘barrigón’ o ‘ateniense’. ‘Animal’ se predica de Sócrates en tanto que él forma parte del λόγος que expresa su cualidad esencial: hombre, es decir en tanto que él forma parte de su fórmula definicional de hombre (‘animal + razonable + mortal + bípedo’). Animal no es por lo tanto en Sócrates la οὐσία de dos cosas, sino predicado de la οὐσία de Sócrates como hombre.

6. El sexto argumento de Aristóteles era poco claro. A juzgar por la respuesta que le hace Siriano, hay que comprender que él objetaba que si el hombre era οὐσία, ninguna "parte" de la definición de una cosa, por ejemplo la parte *animal* en la definición de Sócrates, podía ser οὐσία de lo que sea, ni existir separadamente de sus especies, a saber las "especies particulares del animal", de las cuales, precisamente, *hombre*. A esto Siriano replica que Aristóteles cede nuevamente ante la homonimia del término μέρος (parte). Es cierto decir que las partes que entran en la definición de una cosa, por ejemplo Sócrates, "no convienen a nada más ni se separan de él". Pero son partes particulares y es en tanto que particulares, i.e. en tanto que ellas indican su esencia *individual*, que no pueden ser separadas del sujeto del cual son predicadas. No por ello se aplica esta observación a las partes entendidas como partes universales, pues, como οὐσία segunda, *animal*, parte de *hombre* tomado él mismo en un sentido universal, conviene a otros sujetos que Sócrates y está separado de él. Esta respuesta y la precedente anticipan la doctrina que Duns Scoto desarrollará con la noción de *naturaleza común*.

7. El séptimo argumento es el argumento del Tercer Hombre. Siriano lo trata considerando que se dirige a la doctrina platónica de la participación tal como la ha resumido Alejandro de Afrodisia en su Comentario sobre la Metafísica: "Ellos [Platón y los platónicos] dicen que lo que es mutuamente semejante es mutuamente semejante por participación a alguna cosa idéntica, que es eso en el sentido propio, y la Idea es eso." La respuesta de Siriano es de una importancia capital, pues ella formaliza contra Aristóteles y, en parte, con sus propios términos, un modelo del universo causal, el cual, bajo formas diversas y por canales diversos, se reencontrará a lo largo de la Edad Media.

El centro de la tesis trata sobre la noción de similitud. Hay, según Siriano, dos tipos de semejanzas, la primera es la de una pluralidad de cosas respecto a la cosa única de la que proviene. Esta semejanza, que Siriano marca con una expresión platónica, ἀφ' ἑνός (latín: *ab uno*), que Aristóteles mismo utiliza en la *Ética en Nicómaco*, I, 6, para indicar el tipo de unidad presentado por cosas que tienen el mismo origen — la unidad llamada "de proveniencia" (ver recuadro) —, es una propiedad de la cosa derivada. Siriano le opone un segundo tipo de parecido que caracteriza no la cosa derivada, sino la *causa de la derivación*, dicho de otra manera el parecido del modelo a la copia y no más el de diversas copias entre ellas

en tanto que ellas se parecen al mismo modelo. El parecido del modelo a su copia es el de la causa eficiente a sus efectos. Por lo tanto, hay que distinguir bien la semejanza que tienen entre ellas todas las imágenes de Sócrates, que "proviene de una cosa única y se refieren a una cosa única", y el parecido por el cual "se dice que Sócrates se parece a sus imágenes". Sócrates es la causa eficiente de la pluralidad de las imágenes de Sócrates que se forman en el espíritu de los que lo ven, él es causa del parecido de sus imágenes entre ellas. Es esa doble semejanza la que actúa en la teoría de la participación injustamente estigmatizada por Aristóteles y Alejandro y que invalida su recurso al argumento del Tercer Hombre: bajo pretexto que *hombre* se predica tanto de las cosas particulares como de la Idea, no hay que plantear "un tercer hombre fuera del hombre particular y de la Idea, ni un cuarto, predicado del tercero, de la Idea, de los hombres particulares y así sucesivamente al infinito". Hay cosas singulares que son semejantes entre ellas y semejantes a lo universal en virtud de una misma "unidad de origen", pero la causa eficiente de ese parecido es lo universal mismo, lo cual bloquea la regresión al infinito.

Al elegir el ejemplo de las imágenes de Sócrates, Siriano justifica el recurso a un tipo de causalidad que no se esperaba: la causalidad eficiente, no la causalidad formal-ejemplar. Es que la imagen no es aquí el simple retrato, efectuado por el artista (causa eficiente) a partir de un modelo exterior (causa formal), sino la causa (eficiente) de una percepción sensorial. Al hacer de lo universal la causa eficiente del parecido de las imágenes entre ellas, Siriano les atribuye un dinamismo causal de un tipo particular que produce a la vez una pluralidad de efectos y la unidad de esa pluralidad. Expresado en el lenguaje aristotélico de la teoría de las cuatro causas, el poder causal de lo universal no tiene todavía su verdadero nombre platónico. Ese poder causal entendido ya no como cosa, sino como causa, que se reencontrará nuevamente bajo formas diversas en la Edad Media, es nombrado más apropiadamente en la respuesta al octavo argumento.



### Acerca de la noción aristotélica de unidad de proveniencia

En la *Ética en Nicómaco*, I, 6, 1096b26-31 (trad. Tricot, p. 51-53), al criticar la noción platónica de un Bien en sí, Aristóteles muestra que el bien se dice en tantos sentidos como el ser y concluye: "El bien no es por lo tanto algún elemento común dependiendo de una Idea única." Pero no obstante la cuestión no está verdaderamente zanjada ya que prosigue: "Pero entonces, ¿en qué sentido los bienes son llamados con el nombre bien? No parece que estemos ante homónimos accidentales. ¿La homonimia proviene entonces del hecho que todos los bienes derivan de un solo bien (ἀφ' ἐνός) o de que ellos convergen todos a un solo bien (πρὸς ἓν, latín: *ad unum*)? ¿No se trataría más bien de una unidad de analogía (κατ' ἀναλογίαν)? [...]. Pero sin duda esas son cuestiones a dejar de lado por el momento, pues su examen detallado sería más apropiado para otra rama de la filosofía [= la filosofía primera]." Esta simple enumeración de hipótesis, que en la *Ética en Nicómaco*, al menos, cambia (Aubenque), ha servido de matriz a la teoría medieval de la analogía del ser. Las expresiones ἀφ' ἐνός y πρὸς ἓν pero no κατ' ἀναλογίαν, vuelven como ilustraciones en *Metafísica*, I, 2, 1003a34-b5, cuando, afrontando el problema de la multiplicidad de los sentidos del ser, Aristóteles introduce una noción nueva, la "unidad focal de significación" (πρὸς ἓν λεγόμενον), que es el justo medio entre homonimia pura y sinonimia pura, para decir el rol central de la οὐσία como foco de toda predicación: "El Ser se toma en varias acepciones, pero es siempre relativamente a un término único, a una sola naturaleza determinada. No es una simple homonimia, pero, de la misma manera que todo lo que es sano se relaciona con la salud, tal cosa por la conserva, tal otra porque la produce, tal otra porque es el signo de la salud, tal otra finalmente porque es capaz de recibirla; de la misma manera también que lo médico se refiere a la medicina y se dice o de aquello que posee el arte de la medicina, o de aquello que le es naturalmente propio, o en fin de aquello que es la obra de la medicina [...], de la misma manera también, el Ser se toma en múltiples acepciones, pero, en cada acepción, toda denominación se hace en relación a un principio único."

8. El octavo argumento es una tesis central de la ontología de Aristóteles que los nominalistas del siglo XIV retomarán incansablemente: la unidad de la sustancia. Es imposible que una sustancia contenga en ella otras sustancias en acto. Por lo tanto, ninguna sustancia puede provenir de

οὐσία universales que estarían presentes en ella en acto. En otras palabras, la Forma separada, universal y trascendente de los platónicos no puede ser participada entrando como parte en acto en la οὐσία particular. "Una sustancia una no puede provenir de sustancias contenidas en ella." A esto Siriano responde que una sustancia particular, un hombre individual por ejemplo, deriva evidentemente de otras sustancias que están presentes en él ejerciendo su acto propio: es el caso del cuerpo del hombre que es hígado, corazón y cerebro, tres sustancias teniendo una actividad propia cada una, vegetativa o psíquica, que deriva de ellas en la unidad de una sola sustancia; pero es también el caso del "hombre único" que "nace de la convergencia del animal, de lo razonable y de lo mortal", tres "cosas que tienen una actividad particular cada una, dado que a causa de lo mortal, nosotros morimos, a causa de lo razonable, nosotros meditamos, mientras que a causa de lo animal, nosotros percibimos". El problema es explicar lo que asegura la unidad de las diversas partes en acto de un mismo todo, la unidad funcional de las partes del cuerpo como la unidad de las οὐσία que dan nacimiento a la οὐσία del hombre y de todo hombre como animal razonable mortal. Es para explicar el principio de esta unidad que Siriano introduce el verdadero nombre platónico de lo universal como potencia carnal. Para él, en efecto, el principio garante de la unidad de toda sustancia individual es aquello que él llama la "potencia unificante", el ἐνωτική δύναμις, que unifica en un todo las múltiples partes esenciales que la componen, la "unición" (ἔνωσις) "que circula en todas ellas, como en el cuerpo".

9. Esa potencia unificante es la causa de la unidad del número.

10. Lo que hace que, contrariamente a los temores formulados por Aristóteles en el problema que cierra todo su desarrollo, las sustancias, incluso unas, no por ello son simples, sino compuestas de otras sustancias y por lo tanto definibles por ellas. No hay que confundir unificación y simplicidad.

Más que platónica, la noción de "potencia unificante" es evidentemente neoplatónica. El interés del análisis de Siriano es justamente el de plantear un principio fundamental del neoplatonismo, la noción de universal como potencia de unificación causal en acto en sus efectos, contra un principio fundamental del aristotelismo: la imposibilidad para una sustancia de contener otras sustancias en acto. La llegada del ἐνωτική δύναμις En la formalización de la doctrina platónica de la sustancia ha desempeñado

un rol capital en la historia de la doctrina de los universales. A través de ella, es la hermenéutica neoplatónica que se apodera de la ontología, un gesto prolongado por Proclo, luego a través de Proclo, por Dionisio el pseudo-Areopagita, que lo transmitió al mundo latino medieval. El enfrentamiento de Siriano y de Aristóteles sobre las preguntas planteadas por *Metafísica*, Z, 13, constituye una de las estructuras profundas de la problemática de los universales.

### Lo universal según Aristóteles: el reordenamiento en el desconcierto

Es importante ahora releer los dos principales textos de Aristóteles sobre la génesis de lo universal, *Metafísica*, A, I y *Segundos Analíticos*, II, 19, para comprender a la vez la naturaleza de la reformulación que ha impuesto al aristotelismo la gnoseología neoplatónica de los siglos V y VI y el tipo de recurso que el texto de Aristóteles pudo no obstante, a través del peripatetismo árabe, ofrecer a los múltiples adversarios del platonismo durante la Edad Media tardía.

#### LA GÉNESIS DEL CONCEPTO EMPÍRICO SEGÚN ARISTÓTELES

En *Metafísica*, A, I, Aristóteles explica que, contrariamente al animal, "reducido a las imágenes y a los recuerdos" sensibles, el hombre se eleva de la memoria sensible y abstracta a la "experiencia" y de la "experiencia" a la "creencia universal": mediante la memoria "una multiplicidad de recuerdos de la misma cosa llega a constituir una experiencia", una "noción experimental", luego, de una "multiplicidad de nociones experimentales, se desprende una creencia (o juicio) universal" que es el principio del "arte" o de la "ciencia"<sup>42</sup>. La terminología de las traducciones modernas no deja adivinar lo que los antiguos podían entender en un tal proceso. Las traducciones medievales de Aristóteles son aquí más útiles. En la lectura latina de la *Metafísica*, las etapas descritas por Aristóteles se dicen más simplemente: al definir la memoria como aquello que mediante la retención de las imágenes asegura la permanencia de las sensaciones, el Aristóteles latino plantea solamente que la "experiencia" (*experimentum*) nace en el hombre "de la memoria" y que el "arte" y la

<sup>42</sup> Cf. Aristóteles, *Metafísica*, A, I, trad. Tricot, Paris, Vrin, 1970, p. 4-5.

"ciencia" nacen de la "experiencia". El nacimiento del arte es descrito en una fórmula lapidaria: "Hay arte desde el momento que, de varias nociones adquiridas por experiencia (*ex multis experimento intellectis*), nace una misma acepción universal (*universalis acceptio*) de aquello que es similar"<sup>43</sup>. Resumiendo la doctrina de Aristóteles, Joseph Moreau plantea en el mismo sentido, que para Aristóteles la memoria nace de la sensación, la experiencia de la repetición en la memoria y la "concepción de lo Universal", "principio del arte y de la ciencia", "de la experiencia razonada"<sup>44</sup>. Esta lectura de Aristóteles subraya las "tendencias empiristas, incluso sensualistas" de su doctrina del conocimiento: la ciencia, que tiene por objeto lo Universal, aparece allí como procediendo, *via* la imaginación y la memoria, de sensaciones que se ejercen siempre sobre lo singular. Ella corresponde perfectamente a la tesis del *De Anima* afirmando que "el alma no piensa jamás sin imágenes". La génesis del concepto "abstracto" en Aristóteles es, en ese sentido, la génesis de un concepto empírico: la "concepción de lo Universal" que nace del cotejo de las experiencias – aquello que Moreau llama "la experiencia razonada", otra manera de decir aquello que Siriano llamaba *ἐκ πολλῶν τῶν αἰσθήσεων εἰς ἓν λογισμῶ ξυναιρούμενον* acto de síntesis "lógica" que trata sobre una pluralidad de sensaciones.

El texto de la *Metafísica* daba indiscutiblemente a los medievales el medio de pensar en los mismos términos que los neoplatónicos las etapas (a)-(b) del proceso articulado en el modelo de Siriano. El paso a las etapas (c)-(d) no tenía razón de ser – ya que, como lo subraya no sin ingenuidad J. Tricot, "la génesis de la ciencia a partir de los datos sensibles constituía una crítica indirecta del platonismo, para el cual la ciencia y su objeto dependen del mundo trascendente"<sup>45</sup>.

El pensamiento de Aristóteles está sin embargo lejos de ser tan "aristotélico" como lo creían los discípulos de John Stuart Mill. De hecho, en los *Segundos Analíticos*, II, 19, en un texto aparentemente dedicado también a la génesis del concepto empírico abstracto, Aristóteles parece querer expresamente enfrentar la pregunta tratada por Platón en el *Fedro* cuando yuxtapone la "unidad o la reflexión reúne la pluralidad de las sensaciones" y "el acto de inteligencia según la *Idea*". Dicho de

<sup>43</sup> Cf. Aristóteles, *Metafísica*, *Translatio media*, p. 7.

<sup>44</sup> Cf. J. Moreau, *Aristote et son école*, Paris, PUF, 1962, p. 176-178.

<sup>45</sup> Cf. J. Tricot, in Aristóteles, *Metafísica*, A, I, Paris, Vrin, 1970, p. 4, n.1.

otra maneta, el problema del paso de lo empírico a la Forma pura, que los neoplatónicos han impuesto a Aristóteles al inscribir su doctrina de la abstracción como etapa preliminar al conocimiento de las Formas separadas, está de cierta manera, *prefigurado* en Aristóteles mismo. Hay que examinar cuidadosamente ese texto para comprender cómo, allí mismo en donde él se esfuerza de construirle una alternativa, Aristóteles permanece todavía en el horizonte problemático del platonismo y parece acreditar la cuestión, no aristotélica, que la teoría neoplatónica del paso de los conceptos abstractos a las Formas puras, a través de la movilización de las Formas psíquicas, se esfuerza en resolver.

#### EL DESCONCIERTO DE LO SENSIBLE Y EL MODELO "MACHISTA"

Ningún texto de Aristóteles sobre los "universales" es más ejemplar en su ambigüedad estructural, del *resto antiguo* que lo trabaja; ninguno es más revelador de un deseo de superar al platonismo en el terreno mismo en donde se anuda su *propio* problema; en síntesis, ninguno es más peripatético, es decir "platonizante", en su deseo de terminar con Platón que los *Segundos Analíticos*, II, 19. En un sentido, es ese contra-modelo del Fedro el que ha alimentado todas las derivas de la "replatonización" de Aristóteles.

De entrada, el texto parece proponer una formulación más fina de la génesis del concepto empírico superficialmente descrito en *Metafísica*, A, 1.

Bien que la percepción sensible sea innata en todos los animales, en algunos se produce una persistencia de la impresión sensible que no se produce en los otros. De tal manera, los animales en los que esa persistencia no tiene lugar o bien no tienen absolutamente ningún conocimiento más allá del acto mismo de percibir, o bien solamente conocen mediante el sentido los objetos cuya impresión no dura; por el contrario, los animales en los que se produce esa persistencia retienen todavía, después de la sensación, la impresión sensible en el alma. — Y cuando una tal persistencia se ha repetido un gran número de veces, otra distinción entonces se presenta entre aquellos en los cuales, a partir de la persistencia de tales impresiones, se forma una noción, y aquellos en los cuales la noción no se forma.

Es así como de la sensación viene aquello que llamamos el recuerdo, y del recuerdo varias veces repetido de una misma cosa viene la experiencia, pues una multiplicidad numérica de recuerdos constituye una sola experiencia. Y es de la experiencia a su vez (es decir de lo universal en reposo todo entero en el alma como una unidad fuera de la multiplicidad y que reside una e idéntica en todos los sujetos particulares) que viene el principio del arte y de la ciencia, del arte en lo que respecta al devenir y de la ciencia en lo que respecta al ser<sup>46</sup>.

La secuencia que lleva de la sensación, "poder innato de discernimiento" (*potentia naturalis iudicativa*, dirá la traducción latina de Santiago de Venesia), a la concepción de lo universal parece idéntica en los dos textos. Los *Analíticos* reemplazan no obstante el término vago de "creencia universal" por el de "Universal" propiamente dicho y le atribuyen dos propiedades: (a) lo universal es una "unidad salida de la pluralidad", *παρὰ τὰ πολλὰ* (*unum praeter multa*, dirá la *Translatio Iacobi*), pero al mismo tiempo (b) él "reside uno e idéntico en los sujetos particulares." A primera vista, esos dos caracteres corresponden a las dos primeras clases de universales distinguidas por los comentaristas neoplatónicos del siglo VI, i.e. (1) los universales anteriores a la pluralidad (*πρὸ τῶν πολλῶν*) y (2) los universales en la pluralidad (*ἐν τοῖς πολλοῖς*), mientras la expresión 'universal descansando en el alma' parece remitir, por su parte, a lo que devendrá (3) lo universal posterior a la pluralidad (*ἐπι τοῖς πολλοῖς*). En realidad, por la expresión 'universal salido de la pluralidad', es decir 'puesto aparte', 'exceptuado de', Aristóteles apunta por el contrario a la tercera clase de universal, siendo su tesis que lo universal que "descansa en el alma", *παρὰ τὰ πολλοῖς*, es lo universal mismo que "reside en todos los sujetos particulares"<sup>47</sup>. Para tomar la medida de lo que caracteriza la

<sup>46</sup> Cf. Aristóteles, *Metafísica*, A, 1, trad. Tricot, Paris, Vrin, 1970, p. 3-5.

<sup>47</sup> Elías, *In Porphy. Isag.*, ed. A. Busse ("Commentaria in Aristotelem Graeca", XVIII, 1), Berlin, G. Reimer, 1900, p. 49, 22-23, planteará en ese sentido una correspondencia entre las expresiones de la tercera pregunta de Porfirio ("si, finalmente, están *separados* o existen solamente en las cosas sensibles y en función de ellas") y la división neoplatónica de los "tres estados de lo universal" - *χωριστά* equivalente a *πρὸ τῶν πολλῶν*, *ἐν τοῖς αἰσθητοῖς* y *ἐν τοῖς πολλοῖς* a *περὶ ταῦτα ὑφ'εστῶτα* y *περὶ ταῦτα ὑφ'εστῶτα* a *ἐπι τοῖς πολλοῖς*. En esa lectura, la tercera pregunta de Porfirio abre una alternativa entre la teoría de las Ideas (lo universal separado o teológico) y el conjunto de la posición aristotélica, en donde lo universal está a la vez en la pluralidad (como forma inmanente o causa formal, universal "físico") y "derivado" (como concepto abstracto, universal "lógico").

tesis de Aristóteles con relación a Platón, hay que comprender en que la doble afirmación de que lo universal existe fuera de la pluralidad residiendo al mismo tiempo idénticamente en cada particular, lejos de ser una contradicción, forma, por el contrario, el núcleo de una teoría a la vez original y coherente. Para esto, hay que analizar en detalle la continuación del texto (100a10-100b15).

Habiendo ubicado la secuencia memoria, experiencia, universal, Aristóteles explica cómo se efectúa el pasaje de los unos a los otros. Comentando esas líneas, J. Moreau observa que “lo que llama la atención en esa descripción, es que la ascensión hacia lo Universal parece efectuarse de manera totalmente maquinal, por la persistencia y la superposición de las imágenes sensibles”<sup>48</sup>. El maquinismo mental que sostiene todo discurso empirista sobre los universales ¿es verdaderamente lo que pretende Aristóteles? Examinemos y expliquemos cada tesis.

(T1): Los universales, “en reposo en el alma”, principios del arte y de la ciencia, son *habitus*.

Comentario: Lo universal es una *disposición* estable del alma, es decir la “estabilización” en ella de una “multiplicidad numérica de recuerdos”. La noción de estabilización remite a una tesis central de la Física (retomada en *De an.*, I, 3, 407a32) en donde, sobre la base de una etimología uniendo ἐπιστήμη (ciencia) y στήναι (detenerse), Aristóteles plantea que “el pensamiento discursivo (διάνοια) conoce y piensa por *reposo y detención*” (Fís., VII, 3, 247b10). Según Tricot, aquello que se estabiliza de tal manera en el alma es “aquello que hay en común entre varias imágenes” sensibles “diferentes”. Para J. Moreau, la estabilización es el producto relativo de la persistencia y de la superposición de las imágenes sensibles. De hecho, es en las siguientes líneas que Aristóteles propone un modelo para definir el proceso de estabilización.

(T2): Esos *habitus* no son ni “innatos en nosotros bajo una forma definida” ni “extraídos de otros *habitus* más conocidos”, sino extraídos de los sentidos.

Comentario: Los universales son producidos a partir de sensaciones, ellos no existen de antemano, listos, en el alma.

(T3): El proceso de formación de lo universal a partir de las sensaciones es comparable a la detención de una desbandada. Lo

<sup>48</sup> Cf. J. Moreau, *Aristote et son école*, p. 177.

universal se constituye a partir de imágenes sensibles como, “en una batalla (ἐνωτικῆ), en medio de una derrota, un soldado deteniéndose, otro se detiene, luego otro también, hasta que el ejército haya vuelto a su orden primitivo”<sup>49</sup>.

Comentario: El modelo de la producción de lo universal es la “estabilización” de un ejército en derrota por la detención sucesiva de los fugitivos. Tal como lo entiende Aristóteles, el “reordenamiento lógico” del cual hablará Siriano es el de un frente que se *vuelve a formar* en el corazón de una batalla (ἐν) que se está perdiendo. El modelo que preside a la teoría aristotélica de la génesis del concepto empírico es por lo tanto *machista* más que *maquinista*. El aspecto militar de esa comparación ha perturbado a los traductores y a los copistas medievales – Santiago de Venesia dejó el término en griego, los copistas lo “latinizaban” bajo la formas más diversas, desde *in machine* hasta *in mathematice*.

¿Cuál es la significación de un tal modelo?

La idea de restauración de un orden primitivo parece ser la versión aristotélica de la reminiscencia en el platonismo vulgar. Lo sensible no es la ocasión del “volver a recordar” de Formas contempladas por el alma ante de su caída en el cuerpo, es la puesta en orden de lo que está disperso, es decir presentado de manera dispersa, en las sensaciones que afectan a un alma entendida como “forma de un cuerpo natural organizado”. A esta puesta en orden, Aristóteles le da el nombre de ‘inducción’ (ἐπαγωγή).

El proceso mediante el cual el pensamiento discursivo, διάνοια, se eleva a los “principios primeros” (τὰ πρῶτα) del arte y de la ciencia es por lo tanto la inducción gracias a la cual “la sensación misma produce en nosotros lo universal” (100b5). En el rigor de los términos, los conceptos más universales son las *categorías* – el texto dice: τὰ ἀμερῆ, a saber los conceptos “incompartibles” (trad. Tricot) o “absolutamente simples” (trad. Moreau), en resumen indivisibles, porque contrariamente a los otros conceptos universales, no están constituidos a partir de un dividendo, el género y de un divisor, la diferencia específica. Sin embargo, como Aristóteles mismo explica que los *Segundos Analíticos*, II, 19, es una exposición que hizo en otra parte, retomada, se puede estimar ya sea que el proceso aquí descrito precisa los primeros fundamentos de la teoría de la definición expuesta en II, 13, ya sea que explicita más ciertas fórmulas de Física, VII, 3, sobre la relación de lo universal a la percepción singular:

<sup>49</sup> Cf. Aristote, *Anal. Post.*, trad. Tricot, Paris, Vrin, 1970, p. 245.

en los dos casos, no obstante, se trata de la elaboración de un mismo presupuesto, claramente expresado en *Física*, VII, 3, 5, *sq.*, según el cual: “Cuando una cosa particular es dada, es de alguna manera mediante lo general que se conoce lo particular<sup>30</sup>.”

Hay que comenzar por tomar en consideración un grupo de individuos similares entre ellos e indiferenciados y buscar que elemento idéntico pueden tener todos esos seres. Luego se debe hacer lo mismo para otro grupo de individuos lo cuales, aunque entrando en el mismo género que los primeros, son específicamente idénticos entre ellos, pero específicamente diferentes de los primeros. Una vez que, para los seres del segundo grupo, se ha establecido cual es su elemento idéntico para todos, y que se hizo lo mismo para los demás, hay que considerar si a su vez, los dos grupos poseen un elemento idéntico, hasta que se alcance una sola y única expresión, pues eso será la definición de la cosa. Si, en cambio, en lugar de llegar a una sola expresión, se llega a dos o a varias, es evidente que lo que se trata de definir no puede ser único sino que es múltiple<sup>31</sup>.

En su descripción de la inducción en *Segundos Analíticos*, II, 19, Aristóteles tematiza por lo tanto en primer lugar lo que presupone la “toma en consideración de un grupo de individuos similares entre ellos e indiferenciados”, consideración necesaria a la determinación misma del “elemento idéntico” que los caracteriza, a partir de dos enunciados centrales de *Física*, VII, 3 sobre la relación de lo general y de lo particular en la sensación y el funcionamiento del pensamiento discursivo por fijación sobre la imagen. Así, a su manera, Aristóteles reescribe el pasaje estratégico del Menón (Q,2)(R2) en el que Sócrates hace reconocer a su interlocutor una “no-diferencia” o “indiferencia” específica entre individuos antes de obligarlo a inferir de ello el εἶδος común como manera de resolver su “definición esencial” (περὶ οὐσίας).

La originalidad de *Segundos Analíticos*, II, 19, consiste en situarse no solamente antes de la consideración de un grupo de individuos “indiferenciados”, sino antes de la presentación de una multiplicidad o pluralidad alguna, es decir al nivel mismo de la percepción del individuo singular. Para Aristóteles, en efecto, la primera aprehensión de lo universal tiene lugar a partir y dentro de la aprehensión de lo singular: reconocer

individualmente a Callias, es primeramente o al mismo tiempo ver un hombre. La abstracción inductiva supone una primera aprehensión, una percepción, de lo universal en lo singular.

Por lo tanto, más que de abstracción, hay que hablar de injertos sucesivos de lo más universal sobre lo universal singularizado en la percepción del individuo. Como lo explicará Temistio, percibir a Sócrates, es percibir al mismo tiempo que él es hombre, es percibir el hombre; ver tal cosa blanca, es pensar también el blanco. Esta es la razón por la que allí en donde Platón se contentaba con hacer decir a Menón que no es “por el hecho que ellas son abejas que las abejas difieren las unas de las otras”, para fundar allí la posibilidad de ver su εἶδος común, Aristóteles plantea más radicalmente que, a partir de la sensación de lo singular, lo que es percibido es una “cosa específicamente indiferenciada”, dicho de otra manera a la vez una abeja y el hecho que ella es abeja. Según él, es sobre esa primera detención de lo universal que se agregan y se superponen las detenciones sucesivas de las “naciones más universales”, hasta remontar para terminar a los géneros categoriales supremos.

No es por lo tanto sobre la percepción de lo singular que está construida la de lo universal, sino sobre la percepción de lo universal en lo singular, en la medida que, en el individuo, nosotros captamos siempre al mismo tiempo lo universal que se encuentra contenido en él. Dicho de otra manera: aquello que es sentido es singular, pero en él se siente lo universal, se lo siente universalmente (*sentitur quidem singulare, sensus autem universalis est*).

Cuando una de las cosas específicamente indiferenciadas se detiene en el alma, uno se encuentra en presencia de una primera noción universal; pues por más que el acto de percepción tenga por objeto el individuo, no por eso la sensación deja de tratar sobre lo universal: es el hombre, por ejemplo, y no el hombre Callias. Luego, entre esas primeras nociones universales, una nueva detención se produce en el alma, hasta que se detengan en ella finalmente las nociones incompatibles y verdaderamente universales: así, tal especie de animal es una etapa hacia el género animal, y esta última noción es ella misma una etapa hacia una noción más alta<sup>32</sup>.

Es en el momento preciso en el que se termina la teoría de la inducción de lo universal a partir de la sensación que Aristóteles, que venía de arrancarse del platonismo sobre el terreno mismo del Menón,

<sup>30</sup> Cf. Aristóteles, *Física*, loc. cit, trad. Carteron, Paris Les Belles Lettres, 1966, p. 82.

<sup>31</sup> Cf. Aristóteles, *Anal. Post.*, trad. Tricot, p. 223.

<sup>32</sup> Cf. Aristóteles, *Anal. Post.*, trad. Tricot, p. 245-246.

parece volver a caer en él. Esta recaída aparente es lo que ha legitimado la interpretación peripatética y la reactivación, en un nuevo marco, del modelo concordatorio de Siriano.

#### PENSAMIENTO DISCURSIVO, INTUICIÓN INTELLECTUAL Y CONOCIMIENTO METAFÍSICO

Las últimas líneas de *Segundos Analíticos*, II, 19 (100b5 sq.), introducen una suerte de ruptura con el “empirismo sensualista” que supuestamente reinaba en su primera parte. De hecho, después de haber afirmado que los *habitus* o “principios” del arte y de la ciencia provenían, *via* lo universal “en reposo en el alma”, de la “percepción sensible”, un tema que la escolástica sintetizará en el adagio: *Nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu*, Aristóteles declara brutalmente que “los *habitus* mediante los cuales nosotros captamos la verdad” dependen de una facultad superior al “razonamiento”, aquella que J. Tricot presenta bajo el término ‘intuición’<sup>53</sup>. Siendo la palabra ‘intuición’ la traducción del griego *νοῦς* Aristóteles parece así resucitar la distinción platónica del pensamiento discursivo, *διάνοια*, y de la intuición intelectual, *νόησις*<sup>54</sup>. En la interpretación que él proporciona del pasaje, J. Moreau da un relieve

<sup>53</sup> Cf. sobre el mismo tema, *Anal. Post.*, I, 18, trad. Tricot, p. 95-97: “Está claro que si un sentido viene a faltar, necesariamente desaparece una ciencia, que es imposible adquirir. En efecto, solamente aprendemos por inducción o por demostración. Ahora bien, la demostración se hace a partir de principios universales y la inducción, de casos particulares. Pero es imposible adquirir el conocimiento de los universales de otra manera que no sea la inducción, ya que incluso aquello que uno denomina los resultados de la abstracción sólo pueden ser accesibles mediante la inducción [...]” Ese texto rompe doblemente con el platonismo: (1) al afirmar que los seres matemáticos “abstractos” son “inducidos” a partir de lo sensible y no existen en sí y (2) reabsorbiendo la relación del alma a lo conocible en una relación de aprendizaje (por inducción o demostración) que excluye todo recurso a la *reminiscencia*.

<sup>54</sup> La percepción de una tensión interna a *Anal. post.*, II, 19 es a la vez un dato de la tradición interpretativa y un elemento motor de la exégesis peripatética árabe y medieval. La pertinencia de esta lectura, retomada en los modernos (*the orthodox view*) es enérgicamente cuestionada por J. Barnes en *Aristotle's Posterior Analytics. Translated with Notes* (“Clarendon Aristotle Series”), Oxford, Clarendon Press, 1975, p. 256-260. Barnes critica, en particular, la traducción de *νοῦς* por “intuición” (que él reemplaza por “comprensión”) y la identificación del “*νοῦς* de los principios” con el *νοῦς* perceptual o “cuasi perceptual” que trata sobre los individuos (en particular los individuos matemáticos). Seguimos aquí el “punto de vista ortodoxo” porque despliega los presupuestos de la lectura “peripatética” medieval que descansa sobre las confusiones analizadas por Barnes.

particular a esa reforma del platonismo y justifica por una preocupación epistemológica la superación de la inducción. Dado que toda ciencia es cierta en la medida en la que ella se detiene en conclusiones demostrativas ciertas, no puede haber ciencia de los principios mismos de los cuales las conclusiones son inferidas. En el punto de partida de la ciencia, en el principio de la demostración, hay que plantear un cierto número de indemostrables. Como indemostrables, los “principios de la ciencia”, es decir de la razón discursiva, de los cuales Aristóteles aseguraba antes que ellos “proviene” de la experiencia, no pueden ser *dados* por la *διάνοια*. Ahora bien, hay dos clases de indemostrables: las hipótesis en las que se “asume necesariamente que la experiencia no puede sustraerse a la determinación matemática” y los “conceptos en donde se expresa la unidad” de los “objetos naturales que distingue espontáneamente nuestra percepción”. Le corresponde por lo tanto a la intuición intelectual, y a ella sola, de proveer los “principios de la representación matemática de los objetos” y aquellos de “la organización universal, las esencias de los seres naturales”. En efecto, “todo ser natural tiene una esencia, objeto de la definición y aun cuando esta deba ser elaborada por el análisis inductivo, la *unidad de lo definido, la unión necesaria de sus elementos, solamente puede ser captada por un acto intelectual irreductible a una constatación empírica*”. Esta última tesis es evidentemente crucial, pues ella implica que sea necesario buscar en una “intuición de las esencias” la *razón* de los juicios verdaderos desplegados en las verdades predicativas.

Para J. Moreau, la intuición aristotélica de las esencias en tanto que ella “es solidaria de una visión finalista del mundo” “se une a la *νόησις* platónica, que remontando a la Idea del Bien, define la esencia de cada cosa”. Evidentemente, ningún texto de Aristóteles habla con el rigor de los términos de una “intuición intelectual de las esencias”. El nombre aristotélico de una tal intuición es dado en dos pasajes del *De anima* que J. Moreau coordina: se trata de la “intelección de los indivisibles” (ἡ... τῶ ὀδαιρέτων νόησις), del cual habla el *De anima*, III, 6, 430a26, y la de los “objetos inmateriales”, alegada en III, 6, 430b31. La coordinación de lo “indivisible” y de lo “inmaterial” en una misma teoría de la intuición de las esencias, la jerarquización que ella implica entre la razón o *διάνοια* y el intelecto o *νοῦς*, la discursividad y la intuición, podían dar lugar a dos teorías diferentes. Una de ellas consistía en mantener en tensión necesaria una definición de la forma de los seres naturales que implican

la existencia de una materia determinada (ya que, para Aristóteles, todo ser natural está *esencialmente* compuesto de materia y de forma) y una definición de la forma como “esencia simple e inmaterial”, haciendo del ser compuesto “una sustancia, un objeto *unificado*, comprensible en una definición”; la otra, en distinguir diversos tipos de formas y, así, diversos tipos de conocimiento formal. En un caso, la intelección de los “inmateriales” equivalía a pensar la esencia inmaterial de un ser compuesto de forma y de materia, a abstraerla; en la otra, equivalía a pensar una Forma inmaterial separada de todo ser material. Se podía también plantear que, lejos de excluirse, esos dos tipos de intelección dependían de disciplinas diferentes o que se sucedían en el alma humana.

Todas esas vías han sido exploradas en el peripatetismo árabe y latino. Las examinaremos más adelante. No obstante, como es la última solución la que parece haber inicialmente inspirado la exégesis “peripatética” árabe de Aristóteles, es por ella que se comenzará aquí. Antes, deberemos presentar lo que a veces la ha rodeado, a veces simplemente acompañado: la teoría de los tres estados de lo universal y el prolongamiento particular que le ha dado Siriano al introducir una teoría de las Formas rehabilitando la reminiscencia platónica sin sacrificar la abstracción aristotélica. Antes de tratar a Avicena, seguiremos el destino de esta teoría neoplatónica en aquel que los mismos Arabes llamaron “el Primer Maestro después de Aristóteles”: Al-Fârâbî. Mostraremos que, sin volver a la Teoría de las Formas de Siriano, la vía peripatética de Al-Fârâbî, que se puede llamar vía *metafísica*, ha proporcionado una nueva inversión del modelo que ella vehiculaba estructuralmente. Esa reclasificación metafísica del modelo de Siriano, operado ejemplarmente en Al-Fârâbî en la perspectiva del concordato filosófico entre Platón y Aristóteles, nos permitirá seguir hasta su resultado latino, en Roger Bacon y los maestros parisinos de la primera mitad del siglo XIII, una solución original al problema de los universales, que nada había preparado en la tradición latina primitiva (la de Boecio y de la *Logica vetus*) y que, durante un tiempo, hizo competencia en el espíritu de los cristianos de Occidente con las otras dos grandes teorías árabes: la del Donador de las formas según Avicena, que procedía del universo de Al-Fârâbî, y la del Intelecto único y de la abstracción según Averroes, que trataba de liberarse de ella. Es por lo tanto una serie compleja de hilos que tenemos que anudar nuevamente aquí, para poder comprender luego lo que separa las posiciones en presencia a partir de fines del siglo XII.

## La teoría neoplatónica de los tres estados de lo universal

Los comentaristas neoplatónicos del *Isagogé* – Ammonius<sup>55</sup>, Elias<sup>56</sup> y David<sup>57</sup> – han desarrollado una teoría original del estatuto ontológico de los universales; voluntariamente dejada de lado por Porfirio: lo que hemos llamado la teoría de los “tres estados” de lo Universal, la cual corre desde la Antigüedad tardía hasta fines de la Edad Media, tal como un motivo escondido en una alfombra oriental.

### EL SELLO DE LO UNIVERSAL, O LA IMPRONTA DEL HEROE

Tal como lo ha mostrado Philippe Hoffman, del cual seguimos aquí la exposición, Amonio, Elías y David “comparan lo Universal bajo sus tres estados al retrato de un héroe (Aquiles, Ajax, Hector) grabado sobre el engarce de un anillo y reproducido luego por impresión sobre varios pedazos de cera, luego concebido posteriormente y “impreso” en el alma – a título de representación mental abstracta de la pluralidad de las imágenes sensibles y “posterior” a esa pluralidad – por un hombre que observa esas reproducciones sensibles y descubre su similitud y su común derivación a partir del modelo único”.<sup>58</sup>

Como ya se ha visto, el empleo del término εἶδος en Platón podía legítimamente requerir una tripartición de ese tipo, teniendo en cuenta la tendencia de los comentaristas a presentar como orgánicamente ligadas en un sistema a las diversas fluctuaciones, evoluciones o disonancias del pensamiento platónico. Las tres acepciones de la palabra εἶδος, la Forma separada del *Fedón*, la forma inmanente del *Menón* y el “universal lógico” del *Teeteto*, se dejaban fácilmente coordinar por la metáfora del anillo. La definición de lo universal abstracto como ὑστερογενές; es decir “posterior en el orden del ser” permitía además acercarse a uno

<sup>55</sup> Cf. Amonio, *In Porph. Isag.*, Ed. A. Busse (“Commentaria in Aristotelem Graeca”, IV, 3), Berlin, G. Reimer, 1891, p. 41, 10-42, 26 y 68, 25-69, 2.

<sup>56</sup> Cf. Elías, *In Porph. Isag.*, Ed. A. Busse (“Commentaria in Aristotelem Graeca”, IV, 3), Berlin, G. Reimer, 1900, p. 48, 15-30.

<sup>57</sup> Cf. David, *In Porph. Isag.*, Ed. A. Busse (“Commentaria in Aristotelem Graeca”, IV, 3), Berlin, G. Reimer, 1904, p. 113, 14-29.

<sup>58</sup> Para todo lo que sigue, cf. Ph. Hoffmann, “Résumé”, in *Annuaire. Résumé des conférences et travaux, Ecole pratique des hautes études, Ve section*, t. 101, 1992-1993, p. 241-245.

de los temas centrales del aristotelismo, ya que expresaba el estatuto "lógicamente posterior" del concepto empírico abstracto, tal como lo enunciaba la fórmula del *De Anima*, I, 1, 402b7-8<sup>59</sup>. Incluso volvía a conectar, de una cierta manera, con el estoicismo ya que, según Simplicius, la tesis de los filósofos que sostiene que la teoría aristotélica de las categorías trataba sobre "diez géneros" entendidos en el sentido lógico como "productos derivados" que "solo existen en el pensamiento" se emparentaba con la opinión de los estoicos.

La coordinación entre las dos primeras acepciones, platónicas, de la forma y la noción de un género "lógico" que se podía interpretar en el sentido de Aristóteles, se impuso en todo caso, como una tesis cardinal de la exégesis "concordataria" neoplatónica. Se puede resumir así la doctrina común. Hay tres tipos de universales: (1) los universales anteriores a la pluralidad (πρὸ τῶν πολλῶν); (2) los universales en la pluralidad (ἐν τοῖς πολλοῖς); (3) los universales posteriores a la pluralidad (ἐπί τοῖς πολλοῖς). Esos tres tipos de universales o más bien esos tres estados de lo universal, pueden ser comparados a los tres estados del retrato del héroe: al estado (1) corresponde el retrato de Aquiles grabado sobre el engarce del anillo; al estado (2), "las diferentes impresiones de ese retrato sobre los diferentes pedazos de cera"; al estado (3), "la representación de Aquiles en el alma del observador que ha examinado las diferentes impresiones, reconocido su similitud y concebido por abstracción la figura única que ellas reproducen".

En la perspectiva estrictamente neoplatónica de una complementariedad, concordancia o "sinfonía" entre las ontologías de Platón y de Aristóteles, los tres estados de lo universal corresponden a tres modos de ser de aquello que el Estagirita llamaba los géneros y las especies. "Los universales anteriores a la pluralidad corresponden a los Modelos (παρδείγματα) que son también las Ideas platónicas o las "razones demiúrgicas": son los géneros y las especies que subsisten, separados de la materia, en el intelecto demiúrgico y ellos son el contenido mismo del conocimiento divino. Los universales en la pluralidad son por ejemplo el εἶδος (Forma-especie) del Hombre inserto en los hombres individuales: es la Forma "participada", en el sentido platónico), inseparable de la materia. Los universales posteriores a la pluralidad son por ejemplo el εἶδος, Del Hombre concebido por abstracción a partir de la consideración

<sup>59</sup> Cf. A.C. Lloyd, *Form and Universal*..., p. 51 y 72-74.

de los hombres individuales y posterior a estos: son el producto propio del conocimiento humano y subsisten en nuestra alma<sup>60</sup>, incluso más radicalmente, en el alma de los "sabios".

Concebida de tal manera, la doctrina de los tres estados de lo universal permitía una articulación del campo filosófico. Se sabe que Amonio distribuía las diversas clases de "géneros" como otros tantos objetos específicos para las tres grandes disciplinas de la filosofía: los géneros en las cosas o géneros inmanentes, "insertos en la pluralidad" de los individuos, constituyendo los objetos de la "fisiología", es decir la "ciencia de la naturaleza"; los géneros en un sentido "posterior", dotados de una existencia puramente mental (noemática), los de la lógica; y los "géneros anteriores a la pluralidad", dicho de otra manera los géneros trascendentes, los "ejemplares", los de la "teología".

La teoría escolástica latina de los tres estados de lo universal, *ante rem*, *post rem e in re*, es la prolongación medieval de la teoría neoplatónica de los universales. Pronto volveremos sobre esto.

#### LAS FORMAS DE SIRIANO O COMO ARMONIZAR A ARISTÓTELES Y PLATÓN

Todo el pensamiento moderno desde Kant ha sido marcado por el problema de la relación entre el concepto y la Idea. En Kant, el concepto del entendimiento y la Idea de la Razón son a la vez opuestos y articulados. En Hegel, son opuestos. Ese problema de articulación del concepto y de la Idea ha existido durante toda la Edad Media y las diversas escuelas filosóficas se han constituido ya sea para establecer su realidad, ya sea para suprimir uno de los términos en beneficio del otro. Al proceder así, no obstante, es un modelo único, el de la lectura concordataria de Platón y de Aristóteles tal como lo había formulado el neoplatonismo, al que fue puesto en crisis. Una misma estructura sostiene así, desde este punto de vista, todo el desarrollo filosófico de la Antigüedad hasta el idealismo alemán y, a través de él, hasta la crítica fenomenológica de la doctrina empirista de la formación del concepto general abstracto.

La armonización de las filosofías de Platón y de Aristóteles ha sido el *leitmotiv* de todos los neoplatonismos, desde el neoplatonismo tardío propiamente dicho hasta las diversas formas de aristotelismo neoplatonizante que, desde el Oriente musulmán al Occidente cristiano,

<sup>60</sup> Cf. Ph. Hoffmann, "Résumé", *loc. cit.*, p. 242.



se han sucedido en el transcurso de la *translatio studiorum*. La teoría de los universales le proporcionó un marco específico, que permite comprender lo que une en profundidad el neoplatonismo griego, el peripatetismo de Al-Fārābī y el realismo de la escolástica latina del siglo XIII. No obstante, esta unión estructural deja aparecer una carencia. Más exactamente, es sobre la desaparición del término medio, que en el neoplatonismo tardío permitía asegurar teóricamente la complementariedad de las doctrinas de Aristóteles y de Platón, que se fundaron las reconstituciones posteriores. Ese hogar faltante, esa mancha ciega, esa sutura olvidada reside en una tesis particular de los comentaristas tardíos de Aristóteles, que recibió hace poco tiempo la atención que merecía. Su programa es simple: se trata de poner en relación la doctrina de los tres estados de lo universal con una semántica y una psicología que retoma la distinción (desarrollada por Simplicio) entre las palabras (*φωναί, λέξεις ο ὀνόματα*) y las cosas (*πράγματα*)<sup>61</sup>, ya sea que se trate de las realidades singulares o de las Realidades trascendentes, agregando al mismo tiempo a los “conceptos abstractos” aristotélicos imágenes psíquicas de las Formas inteligibles, unas clases de ideas innatas susceptibles de abrir a la mirada del alma una visión de dichas Formas puras.

En esa perspectiva, el lugar del “noema” se desdobra. La tríada de las palabras, de los conceptos y de las cosas se redefine en una estructura de cinco términos, reagrupando las palabras, las cosas singulares, los conceptos abstractos, las Formas psíquicas y las Formas separadas, una estructura en donde se articulan dos procesos gnoeseológicos distintos, pero complementarios: el proceso de la abstracción, descrito por Aristóteles, y el de la reminiscencia, descrito por Platón. En Siriano, promotor de esta nueva doctrina adoptada por los neoplatónicos de los siglos V y VI, la articulación de la abstracción y de la reminiscencia es presentada como un verdadero dinamismo en el que, como lo estableció magistralmente Ph. Hoffmann, lo universal “aristotélico” juega un rol de *disparador* de la reminiscencia platónica.

El punto de partida de la doctrina de Siriano es el pasaje de *Fedro*, 249b-c, en el que Platón pone un punto final a la doctrina de la reminiscencia expuesta en *Menón*, 80d sq., y *Fedón*, 72e. sq. Introduciendo la noción del “volver a recordar”, el texto enuncia que “es necesario en

el hombre, que el acto de inteligencia tenga lugar según aquello que se llama Idea, yendo de una pluralidad de sensaciones a una unidad en donde los reúne la reflexión”, y prosigue. “Ahora bien, esta es una rememoración de esas realidades superiores que nuestra alma vio antaño, cuando ella caminaba en compañía de un Dios, cuando ella miraba olímpicamente esas cosas de las cuales ahora decimos que existen, cuando ella alzaba la cabeza hacia aquello que tiene una existencia real<sup>62</sup>.” La yuxtaposición, en la misma frase, de un acto de pensar según una Forma o Idea en la reminiscencia, y de un acto de síntesis “lógica”, partiendo de la sensación (*ἐκ πολλῶν τῶν αἰσθήσεων εἰς ἓν λογισμῷ ξυνοιρούμενον*), planteaba un problema humillante a todo neoplatónico: ¿cómo articular lo inarticulable, a saber el resultado de un “trabajo de agrupación por la razón” lógica y la “Forma inteligible” trascendente “captada en la reminiscencia”? La originalidad de Siriano consiste en introducir un intermediario entre esos dos extremos, entre “el acto de síntesis racional” (*λογισμῷ ξυνοιρεῖν*) y la reminiscencia, el concepto abstracto de Aristóteles, producto del pensamiento humano, y la Idea trascendente de Platón. Ese intermediario es una “Forma psíquica” que posee cualidades de las dos realidades que ella reúne: ella tiene el mismo *λόγος*, el mismo contenido definicional que el concepto abstracto, pero, al mismo tiempo, ella es también la imagen immanente del alma, “de la Forma inteligible” trascendente “que está en el Intelecto divino”. La reminiscencia no tiene nada que ver con la formación del concepto empírico abstracto: es un proceso que juega en su orden propio, entre la Forma psíquica como imagen de la Forma inteligible, y esta Forma misma, un proceso que permite al alma de ver al original en su copia.

El proceso de abstracción aristotélico viene así a inscribirse como un momento necesario en un proceso más vasto que, a partir de lo abstracto, permite, a través de la mediación de la Forma psíquica, de remontar a lo separado<sup>63</sup>. El alma racional del hombre “puede, a partir [de la observación] de los [caracteres] comunes coordinados en las realidades singulares, reunir mediante la reflexión a partir de lo común que está en Sócrates, en Platón y en sus semejantes lo Universal abstracto”. Luego,

<sup>62</sup> Cf. Platón, *Fedro*, 249b-c, trad. L. Robin, *Platón, Obras completas*, II, Paris, Gallimard, 1964, p. 39.

<sup>63</sup> Cf. Siriano = Hermias, *In Platonis Phaedrum Scholia*, Ed. P. Couvreur, Paris, 1901; reimpr., Hildesheim-New York, Olms, 1971, p. 171, 4-30.

<sup>61</sup> Cf. Simplicius, *In Cat.*, ed. Kalbfleisch (“Commentaria in Aristotelem Graeca”, VIII), Berlin, G. Reimer, 1907, p. 12, 16-13, 11.

sobre la “base de esos [Universales abstractos], ella puede proyectar (ver recuadro) los Universales que son inmanentes esencialmente al alma, por la mediación de los cuales – ya que [esos Universales inmanentes al alma] son imágenes [de las Formas inteligibles] – el alma tendrá el, recuerdo de las Formas que está en lo Inteligible” (trad. Ph. Hoffmann). Hay en el alma dos tipos de λόγοι: uno (λόγοι-1) es adquirido por inducción y “agrupación” a partir de lo singular, es por ejemplo, la noción abstracta universal del Caballo” manipulada en el pensamiento discursivo o “lógico”; el otro (λόγοι-2) es “connatural” al alma humana y “poseído” por ella en virtud de su esencia, es lo Universal sustancial “Caballo” que sirve de punto de partida al ascenso hacia la Forma separada, contenida de una manera trascendente en el intelecto del Demiurgo. Hay de tal manera, un proceso complejo que, si osamos decir, hace, mediante cuatro etapas sucesivas, comunicar el universo de Aristóteles con el de Platón: (a) el alma racional observa “los rasgos comunes en los individuos”; (b) ella forma mediante un acto sintético nociones abstractas (λόγοι-1), lo que “provoca” en ella “como una estimulación de una movilización de las Formas psíquicas”; (c) ella “hace presentes a ella misma” y “proyecta” las “Razones universales” (λόγοι-2) que están sustancialmente en ella”; (d) ella “remonta mediante una reminiscencia de esas Formas psíquicas hasta sus modelos”, “las Formas contenidas en el Intelecto demiúrgico”, que son las causas supra eminentes de todas las “Formas de rango inferior”.

El pasaje de (a)-(b) a (c)-(d) es el momento crucial en donde se entabla la posibilidad de una mediación entre aristotelismo y platonismo. El dinamismo que lo organiza supone a la vez un recubrimiento, una iniciación y una reactivación. Un recubrimiento, pues es necesario que el λόγος producido por abstracción y el λόγος connatural del alma se “superpongan” para asegurar la continuidad del proceso (lo que es posible en la medida en que su “contenido” noemático o definicional “es el mismo”). Una iniciación, pues es necesario que el concepto abstracto “excite” o “movilice” a la Forma psíquica, para que en su reactivación, ella abra la vía a la reminiscencia. Allí en donde Platón planteaba en términos confusos el principio de un ascenso directo de la forma sensible a la Forma inteligible, Siriano inscribe por lo tanto a la reminiscencia en un espacio propiamente platónico, el del *Timeo*, “que separa el alma del Intelecto demiúrgico y las Formas psíquicas, de sus Modelos inteligibles”. La verdadera vía platónica comienza así exactamente allí

en donde termina la de Aristóteles, ella va de la Forma (psíquica) a la Forma (inteligible). La excitación de la Forma psíquica por la formación del concepto abstracto no deja de ser un paso previo indispensable para la mayor parte de los hombres.

#### Acerca del concepto neoplatónico de proyección

La proyección (προβολή) es un concepto fundamental de la epistemología neoplatónica. Proclo recurre a ella particularmente para formalizar la distinción entre dos aspectos diferentes de la imaginación, uno de receptividad y de retención con respecto a lo sensible (es en ella que “se imprimen los fantasmas de lo sensible”), el otro de receptividad con respecto a las formas interiores “proyectadas en ella como en un espejo por el alma actuando según su capacidad de conocer” (*In Eucl.*, p. 141, 4-13). La proyección así definida caracteriza la actividad del matemático que, “a partir de las formas que ha proyectado en el espacio matemático, vuelve a los λόγοι que estaban primeramente en el alma” (Charles, 1971, p. 251). Esto, por una razón simple que radica en el estatuto *intermediario* del objeto matemático. Tal como lo observa Taormina (1993, p. 243): “El objeto matemático es una mediedad entre la ausencia de división de lo inteligible y la división de lo sensible. No es obtenido a partir de lo sensible, ni por condensación de los caracteres particulares como dicen los estoicos: se obtiene más bien por una proyección de los elementos que la sustancia del alma recibe de los inteligibles”. El modelo proyectivo del conocimiento es esencialmente adaptado al estatuto del objeto matemático y tiene la función particular asumida por la imaginación en la actividad matemática: la imaginación “es el movimiento proyectivo y procesivo de la δianoία que necesita de la φαντασία para percibir, como en un espejo, lo que ella contiene de manera concentrada y replegada. En efecto, ella posee los λόγος, pero como ella no es capaz de verlos, ella los despliega y los transporta en la imaginación”, “y en esta o, con esta, ella desarrolla el conocimiento de ellos, satisfecha de la separación con las cosas sensibles y de haber encontrado una materia imaginativa bien dispuesta a recibir sus formas propias” (*In Eucl.*, p. 545, 1, sq.). La originalidad de Siriano, maestro de Proclo es, parece, de extender un modelo más allá de lo matemático y de articular, gracias a él, la abstracción aristotélica con la reminiscencia platónica para solucionar, en general, el problema central de la filosofía post-aristotélica: la oposición entre el “empirismo” y el “inneísmo”.