

Ontología y gnoseología en la *Logica ingredientibus* de Pedro Abelardo

Ontology and Gnoseology in Abelardo's Logica ingredientibus

Julio A. CASTELLO DUBRA

Universidad de Buenos Aires

Resumen

El trabajo se ocupa de la sección de las Glosas a la *Isagogé* de Porfirio de Pedro Abelardo dedicada a las tres cuestiones sobre los universales. La parte “destruktiva”, en la que Abelardo somete a crítica las doctrinas realistas de Guillermo de Champeaux no tiene un sentido meramente negativo, sino que busca llegar al punto de partida de la propia posición de Abelardo: las cosas no sólo difieren por sus formas (accidentes), sino también por sus materias (esencias). Al hablar de la imagen correspondiente al nombre universal, Abelardo no se detiene a explicar la formación del concepto universal a partir de la cosa, sino que más bien se refiere a la significación intelectual de los términos, en tanto “generan intelecciones”. Esta omisión puede explicarse por el hecho de que, para Abelardo, la inteligencia humana rara vez o nunca llega a captar las esencias de las cosas.

Palabras clave: Porfirio, *Isagogé*, Pedro Abelardo, Universales, Filosofía Medieval

Abstract

The paper deals with the section of Peter Abaelard's *Glossae super Porphyrium*

concerning the three questions about the universals. The *pars destruens*, in which Abaelard criticizes the realistic doctrines of William of Champeaux, does not have a merely negative function, but it tries to reach the starting-point of Abaelard's own position, namely, that things differ not only in their forms or accidents, but *also* in their matters or essences. When he speaks of the image of the universal term, he does not explain the process of the elaboration of the universal concept starting from the thing, but he rather refers to the intellectual signification of terms, in so far as they "produce intellections". This default could be explained because of the fact that, in Abaelard's view, the human intelligence hardly ever or never grasps the essences of things.

Keywords: Porphyry, *Isagogé*, Peter Abaelard, Universals, Mediaeval Philosophy

El propósito de este trabajo es señalar algunos aspectos de la ontología y la gnoseología de Pedro Abelardo en el tratamiento del problema de los universales desarrollado en la primera parte de su *Logica ingredientibus*, o *Glosas a la Isagogé de Porfirio*.¹ Para ello, vamos a hacer, en primer lugar, una breve recapitulación del contenido del pasaje central en que Abelardo comenta las tres cuestiones de Porfirio (I). Nuestro interés es destacar la relevancia que adquieren las críticas a las doctrinas de Guillermo de Champeaux en la propia configuración de la doctrina abelardiana del *status rei* (II), y la paradójica ausencia, en este tratamiento de Abelardo, de una teoría de la formación del concepto universal, a falta de la cual, sólo hallamos una teoría de la "significación intelectual" de los nombres universales (III). Concluiremos señalando que la inicial limitación que en este aspecto puede presentar la *Logica ingredientibus* se corresponde, en verdad, con una visión de las limitaciones del conocimiento intelectual humano (IV).

I

En sus glosas a la *Isagogé* o introducción de Porfirio a las *Categorías* de Aristóteles, Pedro Abelardo retoma la célebre cuestión que, a partir de los términos planteados por Porfirio, daría lugar a una de las discusiones más desarrolladas y características del pensamiento medieval: la denominada querrela de los universales. Con el fin de introducir a ciertas nociones claves tal como aparecen en el texto aristotélico, Porfirio se interroga por el *status* ontológico de géneros y especies tales

¹ Petrus Abelardus, *Logica ingredientibus* (ed. Geyer) en *Beitrage zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters XXI* (1919-1927) 1-3.

como “animal” y “hombre”, que Aristóteles clasifica dentro de las “substancias segundas”. Sin pretender ahondar en el tema, Porfirio se plantea, siguiendo un esquema dicotómico, acerca de estos géneros y especies, [i] “si subsisten, o si sólo están puestos en pensamientos puros y desnudos”, [ii] “en caso de que subsistan, si son corpóreos o incorpóreos”, y [iii] “si están separados de las cosas sensibles o puestos en las cosas sensibles y permaneciendo en torno de ellas”.

El texto de Porfirio, traducido al latín por Boecio, tendría una importancia capital en la transmisión de esta problemática a la Edad Media. Conocido es el papel de Boecio como el gran “educador” de la Edad Media, y como uno de los principales momentos en el proceso clave de traducción del repertorio de categorías filosóficas griegas al latín –con todas las consecuencias filosóficas que ello implica–. Sin embargo, no se siempre se repara suficientemente en la influencia de Boecio en el tratamiento y la estructura que Pedro Abelardo, ya en el S. XII, diera a la cuestión de los universales. En efecto, salta a la vista no sólo que Abelardo parece tener siempre presente el comentario de Boecio a la *Isagogé*, sino que en la estructura de su comentario sigue los pasos metodológicos fijados por Boecio, aunque quizá no comparta su solución definitiva a la cuestión.

Al comentar el pasaje de Porfirio, Abelardo se propone retomar la serie de cuestiones e investigar si los universales corresponden sólo a las voces o también a las cosas reales.² El tratamiento de Abelardo se despliega, pues, en dos grandes momentos: la consideración del universal como *res*, y la consideración del universal como *vox*. El primer momento se reduce, en verdad, a una exposición y crítica de la principal versión realista contemporánea a Abelardo, esto es, las doctrinas de su maestro Guillermo de Champeaux. Puede decirse que este momento corresponde a aquella sección del segundo comentario de Boecio a la *Isagogé*, en la que éste dice tratar el asunto “bajo el ángulo problemático de la cuestión” (*sub ambiguitate quaestionis*).³ Allí expone Boecio las dificultades que resultan de una transposición ontológica “punto por punto” de las relaciones lógicas entre los conceptos del género y la especie: la peculiar articulación entre las nociones de unidad y comunidad, tal como se verifican del género a la especie, no pueden ser transportadas directamente a la realidad sin caer en contradicciones. Pues bien, la primera doctrina de Guillermo de Champeaux que Abelardo expone, la denominada doctrina de la “identidad según la esencia”, se encuadra claramente dentro de esta orientación realista. Una misma substancia, en sí misma una, constituye la esencia de una multiplicidad de cosas en las cuales está presente *toda ella y al mismo tiempo*. Estas múltiples cosas se distinguen por sus respectivas “formas propias”, de tal suerte que si éstas fueras removidas, permanecería la misma “materia” esencialmente idéntica.

² “... nos hic communiter universalium per singularium proprietates distinguamus et utrum hae solis vocibus seu etiam rebus <convenient>, perquiramus.” (*LI*, 9¹⁵⁻¹⁷).

³ Cf. *In Porph.* I, 161¹² ss.

Así, en los hombres singulares numéricamente diferentes está presente la misma substancia “Hombre”, que aquí deviene Platón por ciertos accidentes, y allí deviene Sócrates por otros ⁴, y análogamente, en cada uno de los animales diferentes específicamente, está la misma substancia “Animal”, que se diversifica por las formas de las respectivas especies. La peculiar comunidad que según esta doctrina se establece entre el género y las formas específicas que lo diversifican es explicada por Abelardo precisamente con los mismos términos con los que Boecio caracteriza, en el pasaje aludido, la “comunidad” que debe caberle al universal: el género debe ser común (i) todo él (y no por partes), (ii) simultáneamente, y (iii) de tal forma que constituya una substancia de aquellas cosas de las cuales es común.”⁵ Para Boecio, la conjunción de estas tres notas es lo que impide, en una inicial instancia aporética, considerar al universal lisa y llanamente como una cosa real, y sobre una base similar asentará Abelardo su crítica a su maestro Guillermo. Abelardo reduce a contradicción la doctrina de la identidad según la esencia apelando a la *physica*, esto es, a la ontología: si la misma esencia estuviera presente a la vez en todos los individuos, los cuales sólo se diferencian entre sí por sus respectivas formas, ocurriría que la misma esencia recibiría determinaciones contrarias, puesto que la esencia “animal” recibe la forma “racional” en el hombre, y la forma “irracional” en el caballo; de modo que “animal” sería a la vez racional e irracional, y así coexistirían dos contrarios en la misma cosa y al mismo tiempo, lo cual es imposible.⁶

Abelardo se ocupa luego de una segunda doctrina realista, surgida al parecer, como consecuencia de la crítica a la primera tesis, y conocida como doctrina de la “identidad según la indiferencia”, según la cual los individuos Pedro y Juan, diferentes entre sí tanto por sus esencias como por sus formas, resultarían idénticos sólo en cuanto “no difieren en su naturaleza de humanidad”. Esta teoría, según Abelardo, puede asumir, a su vez, dos variantes: a) una teoría de la *collectio* que hace del “hombre” universal simplemente la clase o la colección misma de los individuos, y b) una teoría de la *convenientia* en la que Pedro y Juan “coinciden” o *conviene*n en el Hombre.⁷ En opinión de Abelardo, el universal sigue considerándose aquí como *cosa*: la colección o clase a la que pertenecen los singulares no es sino una “cosa múltiple”, en tanto que aquello en lo cual coinciden o convienen Pedro y Juan es una “tercera cosa”, un verdadero *tercer hombre*. La crítica a esta segunda doctrina de la identidad según la indiferencia, en sus dos variantes, la de la *collectio* y la de

⁴ Cf. *LI*, 10¹⁷⁻²⁵. Como se ve, en este contexto Abelardo utiliza el par de nociones materia y forma en términos cercanos a los de *esencia/substancia* y *accidente*. Más adelante, “materia” se aproxima más bien a “género” y “formas inferiores” a los conceptos específicos en que se diversifica. Cf. *LI*, 12²⁷⁻⁴¹.

⁵ Cf. *LI*, 11¹⁻⁴; cf. *In Porph.*, 163¹⁻³.

⁶ Cf. *LI*, 11¹⁰⁻¹⁶.

⁷ Cf. *LI*, 13¹⁸⁻¹⁶¹⁸.

la *convenientia*, apunta a mostrar la imposibilidad de que con tales presupuestos pueda explicarse la naturaleza del universal conforme al principal criterio de identificación sobre el que se basa Abelardo: la definición aristotélica del universal como “aquello que por su naturaleza es apto para ser predicado de muchos”.⁸ Así, la relación de los singulares integrantes de la colección a la colección misma, no es, en definitiva, más que una relación de las partes al todo, lo cual no satisface la primera de las tres notas del criterio de comunidad del universal de Boecio (el universal debe ser común todo él y no por partes).⁹

Vista la imposibilidad de que el universal se constituya como una *res*, “no resta sino atribuir la universalidad a las palabras” (*voces*).¹⁰ Abelardo inicia este segundo momento de su tratamiento de la cuestión –el universal como *vox*–, revisando los tres elementos de la definición aristotélica del universal: “lo que por su naturaleza es apto para ser predicado de muchos” (*quod de pluribus natum est aptum praedicari*). Ante todo, el “*quod*” (aquello *que* se predica), no atiende a la mera *simplicitas sermonis*: esto es, el universal no es un término simple cualquiera (por oposición a la *oratio*, que es una combinación de términos), sino que apunta a una *univocidad de significación*; se excluye así del tratamiento del universal a los términos *equivocos*.¹¹ En segundo lugar, en cuanto al “*praedicari*”, Abelardo distingue entre la mera *coniunctio constructionis* de los gramáticos, y la *coniunctio praedicationis* de los dialécticos: para la primera sólo vale la construcción correcta de la frase en cuanto a la expresión de la noción, pero no dice nada respecto al “estado de cosas”; por el contrario, la *constructio praedicationis* “pertenece a la naturaleza de las cosas y a la verdad del estado de las mismas que debe demostrar”. Así, la proposición “*homo est lapis*”, podrá estar bien construida desde el punto de vista gramatical, pero no es correcta respecto de la verdad del estado de cosas que pretende expresar.¹² Por último, el “*pluribus*” (aquellos *muchos* de los cuales se predica el universal), se refiere a la diversidad *de las cosas nombradas*, es decir, va más allá de la diversidad de los términos-sujeto a los que se atribuye un mismo término-predicado. El universal no se predica “de muchos” porque se predique de muchos términos, sino porque se predica de muchos términos que refieren a cosas diversas.¹³ En suma, el universal, en cuanto término, resulta un enlace verdadero entre una univocidad de significación y la referencia a una multiplicidad de cosas nombradas.

Tras este análisis, Abelardo se detiene a considerar las cuestiones que, a su juicio, constituyen el núcleo fundamental del asunto: (i) cuál es la “causa común”

⁸ *De interp.* 7, 17a37-40.

⁹ Cf. *LI*, 1435-40.

¹⁰ Cf. *LI*, 1619-22.

¹¹ Cf. *LI*, 1632-35.

¹² Cf. *LI*, 1712-28.

¹³ Cf. *LI*, 177-11.

según la cual el nombre universal es impuesto a muchos individuos; (ii) cuál es el “concepto intelectual” (*conceptio intellectus*) que le corresponde; y (iii) si el vocablo se dice común en razón de la causa común en la cual las cosas convienen, del concepto común o de ambos a la vez.¹⁴ La consideración de la “causa común” de la imposición del término universal es lo que da lugar a uno de los elementos más característicos de la posición de Abelardo: la doctrina del *status rei*. Pedro y Juan, hombres singulares numéricamente diferentes, coinciden no “en el Hombre”, sino “en el hecho de que son hombres” (*in eo quod homines sunt*), en el “ser-hombres” mismo (*in esse hominem*), o en el “estado-de-hombre” (*statu hominis*), el cual, insiste Abelardo, no por ser algo real debe ser considerado como una *cosa*.¹⁵ Como un ejemplo de esta suerte de propiedades que atribuimos a las cosas y en las cuales coinciden, y que, sin embargo, no son ellas mismas cosas, Abelardo cita “el no estar en un sujeto”, “el no admitir la contrariedad”, y el “no admitir el grado”, características todas en las cuales, según el filósofo, convienen o coinciden las substancias y, sin embargo, no constituyen de por sí cada una de ellas una *res* o substancia. De allí que Abelardo estime un error equiparar el hecho de que la conveniencia no se verifique en una *cosa* con el simple no convenir absolutamente en nada. La conveniencia en el *status* es un aspecto o un acontecimiento real de aquellas cosas en las que se verifica, pero no es él mismo una esencia con realidad independiente de estas cosas entre las cuales se articula. Del mismo modo, usualmente atribuimos la causa de algún fenómeno a un hecho real, que no por ello es una esencia: “fue castigado”, decimos, “por no querer ir a tribunal”; pero “el no querer ir al tribunal, que postulamos como causa, no es ninguna esencia.”¹⁶ Ahora bien, el *status* no es lo *significado* por el término universal, sino que es la causa de la imposición del mismo: se trata de aquello en virtud de lo cual el término universal “hombre” es aplicado a muchos individuos. Decimos de Juan que es hombre, y de Pedro que es hombre; este término común no hace referencia a otra realidad que Juan y Pedro mismos, pues no hay ninguna realidad que sea el hombre, a no ser cada una de estas realidades singulares: *cum res nulla sit homo, nisi discreta*.¹⁷ Si el término se aplica a ambos, es a causa de que coinciden en el *status hominis*. Pero si es así, ¿que diferencia hay entre los nombres universales y los singulares –a parte del hecho de que unos son predicados de muchos y otros no–? ¿Cómo es que *significan* los nombres universales, siendo que no refieren a otras realidades que las mismas que son significadas por los términos singulares?

Para responder a esta pregunta Abelardo considera la segunda cuestión: cuál es el concepto intelectual que corresponde al término universal. Para ello procede, en

¹⁴ Cf. *LI*, 1914-20.

¹⁵ Cf. *LI*, 1921-25.

¹⁶ Cf. *LI*, 201-12.

¹⁷ Cf. *LI*, 1924-25.

primer lugar, a una preliminar distinción general entre el ámbito del sentido y el de la intelección: mientras que el primero se ejerce a través de un órgano corpóreo y requiere, por tanto, la presencia de la cosa percibida, el intelecto, por no necesitar de un instrumento corpóreo, es independiente de la presencia del objeto, y puede “conservar” su imagen aún cuando éste no esté. Destruída la torre que era objeto de sensación, ésta desaparece, en tanto que la intelección permanece, pues retiene la *semejanza* de aquella en el alma. Surge así una consideración de relevancia capital para la perspectiva de Abelardo: la distinción entre la *intellectio* o el *acto* que ejerce la inteligencia, y el *intellectum* o el contenido u objeto de esta intelección. En palabras de Abelardo, tal como la sensación misma no es el objeto percibido, del mismo modo, la acción de inteligir no se confunde con el contenido inteligido, al cual Abelardo caracteriza como una cierta *res imaginaria* o “ficticia”, semejante a las imágenes de ciudades imaginarias vistas en sueños, o a la forma que el artífice preconcebe como modelo o ejemplar de la cosa a fabricar.¹⁸ El intelecto, en su obrar, compone en el alma una cierta “semejanza” de la cosa, y “se dirige hacia” esta forma, se conduce hacia ella, expresiones todas que prefiguran la noción de intencionalidad.¹⁹

Pues bien, llegados al punto de discriminar las intelecciones correspondientes a los nombres universales y a los singulares, habrá que decir que la intelección que corresponde al nombre universal concibe una cierta imagen común y confusa, que se aplica a todos y no es propia de ninguno, en tanto que la intelección del nombre singular genera una forma singular y propia de uno solo. Así, cuando oigo el nombre “hombre”, dice Abelardo, “al instante surge en el alma algo que se relaciona con los hombres singulares de tal modo que es común a todos y propio de ninguno”; cuando oigo el nombre “Sócrates”, por el contrario, surge en el alma una cierta forma que expresa la semejanza con una persona determinada. Por ello, mediante este vocablo se certifica y se determina una cosa, mientras que por aquél, su misma comunidad e indeterminación es causa de ambigüedad e impide entender a cuál de todos se refiere.²⁰

Pero esto no deja de presentar un aspecto problemático. Siguiendo, una vez más, los criterios de Boecio, Abelardo recoge el principio fundamental de que “todo *intellectus* tiene que tener una *res subiecta*”, todo concepto o intelección tiene que tener una cosa que sea su “sujeto”.²¹ En el caso de la intelección derivada de los nombres singulares, no hay ninguna duda: se trata de la cosa singular y concreta a la cual se refiere con precisión. ¿Pero cuál es la *res subiecta* de la intelección del

¹⁸ Cf. *LI*, 20²⁰⁻³⁶.

¹⁹ Cf. Vanni Rovighi, [1981], pp. 23-25.

²⁰ Cf. *LI*, 21²⁷⁻²²⁶.

²¹ Cf. *In Porph.* I, 1637-10: “... omnis intellectus aut ex re fiat subiecta, ut sese res habet, aut ut sese res non habet –nam ex nullo subiecto fieri intellectus non potest–”.

nombre universal? Ocurre que, en general, la *res subiecta* de una intelección puede ser: (i) la *vera rei substantia*, cuando la intelección es simultánea a la sensación –y por tanto, la cosa misma se halla allí presente–; o bien la *forma concepta* de la cosa, cuando ésta está ausente –cosa que ocurre propiamente con la intelección–; y esta forma puede ser (ii) una *forma propria*, cuando la imagen certifica una realidad determinada –Sócrates–, o puede ser (iii) una *forma communis*, cuando la imagen representa una cierta figura común, en cuanto retiene una cierta semejanza de los individuos, aunque en sí misma sea una imagen única. Abelardo pone el caso de una figura que por su relativa indeterminación es capaz de representar a un conjunto de individuos, como v.gr., la figura esquemática o “general” de un león, a la cual se le añaden características propias para constituir la figura de los leones particulares.²² Pues bien, es obvio que la *res subiecta* de la intelección que corresponde al nombre universal es esta *forma communis*, esta *imago* “confusa” o indeterminada que alude a todos los individuos pero a ninguno en particular, y a la que en cuanto *contenido* de la intelección, Abelardo la ha distinguido del *acto* de inteligir o la intelección misma. Como *res subiecta*, se trata, en rigor, de una “*res imaginaria quaedam [...] et ficta*”²³, de una entidad que es el simple correlato objetivo, “intencional”, del acto de intelección, de aquello “hacia lo cual se dirige la intelección” (*in quam intellectus dirigitur*)²⁴.

II

Es usual interpretar este tratamiento de la cuestión de los universales que Abelardo hace en sus glosas a Porfirio como constituido por una primera parte “destructiva”, en la cual se expondrían las doctrinas que luego se habrán de refutar, y una segunda parte “constructiva”, en la cual se aportará la propia solución.²⁵ Así es como se ve en la *pars destruens* el despliegue de una artillería lógica orientada a una liquidación total del realismo platonizante. Sin embargo, habría que considerar que la exposición preliminar de las doctrinas de Guillermo de Champeaux no parece obedecer sólo a la intención “didáctica” de presentar las doctrinas “erróneas” que luego habrá de refutar, sino que tiene un lugar fundamental en la estructura argumentativa de la cuestión. La presentación tiene por objetivo llegar al punto de partida desde donde se configura la propia posición de Abelardo: las cosas no difieren sólo por sus esencias, sino también por sus formas. En efecto, es significativo que ya al comenzar a exponer la doctrina de la identidad según la indiferencia Abelardo refiera que quienes así opinan están “más cerca” de la verdad de la cosa:

²² Cf. *LI*, 22¹²⁻²⁴.

²³ Cf. *LI*, 20³¹⁻³².

²⁴ Cf. *LI*, 22²⁵.

²⁵ Cf. Vanni Rovighi [1981], p. 21; Bertelloni [1986], p. 51.

Unde alii aliter de universalitate sentientes *magisque ad sententiam rei accedentes* dicunt res singulas non solum formis ab invicem esse diversas, verum personaliter in suis essentiis esse discretas nec ullo modo id quod in una est, esse in alia...²⁶

E igualmente significativo es que en el contexto de la exposición de esta doctrina Abelardo se valga de misma expresión con la que intentará caracterizar el *status rei* en el contexto de la explicación de su propia posición: en palabras de Abelardo, quienes optan por la variante de la *convenientia* no llaman especie a los hombres agrupados en una *collectio*, sino a los singulares “en cuanto que son hombres” (*in eo quod homines sunt*).²⁷ Y no sólo la expresión es la misma, sino que la referencia es expresa: varias páginas más adelante, a la hora de dar cuenta de la causa común de la imposición del hombre universal, Abelardo comenzará con su teoría del *status* refiriendo explícitamente al saldo de la crítica de la teoría de la identidad según la esencia:

Singuli homines discreti ab invicem, cum in propriis differant tam essentiis quam formis, *ut supra meminimus rei physicam inquirentes*, in eo tamen conveniunt, quod homines sunt.²⁸

El que las cosas difieran entre sí “tanto por sus esencias como por sus formas” es, pues, el resultado que arroja la crítica a la teoría de la identidad según la esencia, la cual motiva el replanteo que conduce a la teoría de la *convenientia*. A partir de este “terreno ganado” es que se elabora la propia teoría de Abelardo. En este sentido, puede decirse que la teoría del *status* constituye, en realidad, una variante de la teoría de la *convenientia*²⁹: Abelardo no niega que haya una cierta “coincidencia” entre los singulares, sino que sólo critica el que dicha coincidencia sea considerada como una *res*, como una “tercera cosa”, que mediaría entre los individuos semejantes: por ello dice Abelardo que Sócrates y Platón no coinciden “en el hombre –pues ninguna cosa es el hombre, a no ser la discernible–, sino en [en el hecho de] que son hombres.”³⁰

III

En general, toda vez que se reconstruye la posición de un autor medieval acerca del problema de los universales, uno está tentado de buscar, junto a una consi-

²⁶ Cf. *LI*, 13¹⁷⁻²¹ (subr. nuestro).

²⁷ Cf. *LI*, 14¹⁸⁻¹⁹.

²⁸ Cf. *LI*, 19²¹⁻²⁴ (subr. nuestro).

²⁹ Algo que parece sugerir De Libera [1996], pp. 158-159.

³⁰ Cf. *LI*, 19²⁴⁻²⁵.

deración del *status* ontológico del universal, un tratamiento acerca de sus condiciones de posibilidad gnoseológicas, vale decir, una teoría de la formación del concepto universal. No obstante, un examen atento de estas páginas de la *Logica ingredientibus* dedicadas a la cuestión de los universales nos impide reconstruir con propiedad tal aspecto del pensamiento de Abelardo. No se trata sólo de que Abelardo pertenezca todavía a una época que carece del repertorio del “nuevo Aristóteles” que ingresará en el S. XIII, dentro del cual se cuenta la teoría de la abstracción contenida en el *De anima* con todas sus implicancias, sino que, dentro de los límites temáticos que las glosas al pasaje de Porfirio se impone, no está prevista la consideración del camino que va de la cosa individual a la imagen universal que se forja en el alma, sino en todo caso, el camino que va del *nombre* universal a la imagen universal que aquél produce, y que le corresponde como una de las dimensiones de su *significación*. Como hemos visto, ciertamente, Abelardo habla en este texto de “intelecciones” (*intellectus*) o de imágenes, distingue entre las singulares y las universales³¹, e incluso llega a advertir la sofisticada distinción entre la *intelección* como el *acto* del alma, esto es, del intelecto, y la “forma” o “imagen ficticia” hacia la cual “intencionalmente” este acto se dirige.³² Pero en realidad, hay que decir que la intelección es introducida aquí fundamentalmente *en el contexto de la explicación de la significación de los nombres*. Así, cuando Abelardo se plantea aporéticamente, siguiendo a Boecio, el hecho de que el universal parece carecer de una significación determinada, la razón de esta aporía reside en el hecho de que el universal parece no poder “constituir una intelección”, esto es, el nombre universal parece ser incapaz de generar una imagen mental:

...nullam de rebus significationem contrahere videntur universalialia, *praesertim cum* nullum de re aliqua constituent intellectum.³³

Cuando el curso de la investigación se sobreponga sobre esta apariencia inicial, antes de retomar la parte constructiva y final, Abelardo proclamará que no es así: el universal, en cierto sentido, puede dar lugar a una intelección que no es un resultado obtenido a partir de las cosas particulares, pero que puede aplicarse a ellas:

Sed non est ita. Nam et res diversas per nominationem quodammodo significant, non constituendo tamen intellectum de eis surgentem, sed ad singulas pertinentem.³⁴

Como bien se ha observado³⁵, el valor de simultaneidad propio del gerundio *constituendo* indica que no puede haber una anterioridad o una dependencia causal

³¹ Cf. *LI*, 21²⁷⁻²²⁶.

³² Cf. *LI*, 20²⁸⁻²¹¹⁷.

³³ Cf. *LI*, 18¹⁶⁻¹⁷ (subr. nuestro).

³⁴ Cf. *LI*, 19⁷⁻⁹.

de la dimensión psicológico-cognitiva (*constituere intellectum*) respecto de la dimensión significativa de los nombres (*significare per nominationem*). De lo que aquí se trata, pues, no es tanto de un concepto elaborado por el alma a partir de la cosa real, sino más bien, de la imagen “generada” o producida por el nombre universal mismo. Porque, en última instancia, *para Abelardo, que un nombre “significa”, quiere decir que produce una imagen mental en quien lo oye.*³⁶ En la misma *Logica ingredientibus* Abelardo hace explícita su doctrina de la doble significación de los nombres, real e intelectual:

Nomina et verba duplicem significationem habent, unam quidem de rebus, alteram de intellectibus. Res enim significant constituendo intellectum ad eas pertinentem, hoc est naturam aliquam earum vel proprietatem attendentem. Intellectum quoque designare dicuntur, sive is sit intellectus proferentis vocem, sive audientis eam. Nam intellectum proferentis in eo significare vox dicitur, quod ipsum auditori manifestat, dum consimilem in auditore generat.³⁷

Es importante observar que aún en la significación *real* de los nombres, no sólo aparecen las cosas y los términos, sino también las intelecciones por medio de las cuales “se atiende” a la naturaleza o las propiedades de las cosas; en cuanto a la significación intelectual, ésta remite al hecho de que un nombre es significativo para mí, el que habla, cuando me proporciona alguna imagen mental, y cuando a través de él “me doy a entender”, vale decir, puedo proporcionar una cierta imagen mental a quien lo escucha. El que en cualquier caso esté presente una dimensión psicológica en la significación podría también remitirse a la influencia de Boecio. Es él quien consolida en su comentario al *De interpretatione* el célebre “triángulo semiótico” entre *res*, *intellectus*, y *voces*: las intelecciones son “semejanzas” de las cosas en el alma, y los nombres “significan” las intelecciones. Aquí justamente estamos tratando de destacar cómo Abelardo no explica, al menos en esta sección de la *Logica ingredientibus*, el paso que sí da Boecio: el que va de la cosa a la intelección, y de ésta al nombre. Pero hay que señalar que la doctrina abelardiana de la doble significación de los nombres, “real e intelectual”, de algún modo encaja naturalmente en la interpretación general que Boecio hace de la finalidad de las *Categorías* y el *De interpretatione* de Aristóteles: mientras que el *De interpretatione* se ocuparía de las voces significativas, en tanto expresan las *passiones animae*, las *Categorías* tendrían por objeto esas mismas voces significativas, pero en cuanto designan, por mediación de las intelecciones, las *res subiectae*:

³⁵ Cf. Bertelloni [1987], p. 57 y 59.

³⁶ Cf. *LI*, 309²¹⁻²²: “... significare [...], id est, intellectum constituere.” Cf. Vanni Rovighi [1981], pp. 23; Vignaux [1975], p. 525.

³⁷ Cf. *LI*, 307²⁶⁻³⁰⁸¹.

Quare erit libri huius intentio [sc. *De interp.*] de significativis vocibus in tantum, quantum conceptiones animi intellectusque significant. De decem praedicamentis autem intentio in eius commentario dicta est, quoniam sit de significativis rerum vocibus, quot partibus distribui possit earum significatio in tantum, quantum per sensuum atque intellectuum medietatem res subiectas intellectibus voces ipsae valeant designare.³⁸

Cuando más adelante, Abelardo hable de la intelección que le corresponde al término universal como una “imagen confusa”, en oposición a la certeza que es propia de la imagen particular que se refiere claramente a la cosa particular, tampoco cabe, pues, apresurarnos a concluir una preferencia gnoseológica de Abelardo por la intuición del singular frente a la “vaguedad” del conocimiento universal. Que la imagen universal es “confusa” quiere decir aquí simplemente que es una imagen *indeterminada*, porque surge a partir de un término universal, el cual, por ser tal, es *indefinido*: esto es, en su significación no queda determinado a cuál de los múltiples particulares a los que puede aplicarse se refiere. Abelardo lo explica claramente: cuando oigo la voz “hombre” al instante surge algo en el alma que se relaciona de tal modo con los hombres particulares que es común a todos, pero propio de ninguno; en cambio, cuando oigo la voz “Sócrates”, al instante se produce en el alma una imagen precisa por la cual se certifica una persona determinada³⁹; aún si todos los hombres que están en esta habitación estuviesen sentados, con la proposición “el hombre está sentado”, el oyente no tiene modo de saber con precisión a quién me estoy refiriendo. Si se examina, una vez más, la fuente boeciana en que Abelardo se basa –en este caso, el *De divisione*–, se verá que allí Boecio se refiere sencillamente a los términos indefinidos que, por carecer del modificador “todos” o “algunos” inducen a confusión:

Quotiens enim sine determinatione dicitur vox ulla, facit intellectu dubitationem, ut est “homo”, haec enim vox multa significat, nulla enim definitione conclusa audientis intelligentiam multis raptat fluctibus erroribusque traducit. Quid enim quisque auditor intellegat ubi id quod dicens loquitur nulla determinatione concluditur? Nisi enim quis ita definiat dicens “omnis homo ambulat” aut certe “quidam homo ambulat” et hunc nomine, si ita contingit, designet, intellectus audientis quos rationabiliter intellegat non habet.⁴⁰

³⁸ Cf. *In peri erm.* II, 731-87.

³⁹ “Unde cum audio “homo”, quoddam instar *in animo surgit*, quod ad singulos homines sic se habet, ut omnium sit commune et nullius proprium. Cum audio “Socrates”, *forma quaedam in animo surgit*, quae certae personae similitudinem exprimit. Unde per hoc vocabulum, quod est “Socrates”, quod *propriam unius formam ingerit in animo*, res quaedam certificatur et determinatur, per “homo” vero, *cuius intelligentia in communi forma omnium nititur*, ipsa communitas confusioni est, ne quam ex omnibus intelligamus.” (*LI*, 212⁸-222, subr. nuestro).

⁴⁰ Cf. *De div.*, 422⁰-28.

En consecuencia, es evidente que Abelardo no se está ocupando, al menos en este contexto, del paso de la imagen mental al término. Y ello se confirma ni bien se comprende que cuando Abelardo se ocupa de la “abstracción” está muy lejos del concepto clave de la teoría del conocimiento que se desarrollará a partir del S. XIII: la transformación, mediante la intervención de la facultad del intelecto agente, del material sensible de la imaginación en el concepto inteligible y universal.⁴¹ Por el contrario, la *abstractio* de Abelardo concierne más bien a la “atención” del alma a una determinada propiedad de la cosa, con prescindencia de las otras: v.gr., cuando considero al hombre *sólo* en cuanto es una substancia o un cuerpo, no lo considero en su calidad de animal o de racional o de gramático, es decir, considero una propiedad que ciertamente está en él, pero no todas aquellas que posee. El “*sólo*” se refiere, desde ya, al modo de consideración, mas no al modo de existir –aquella propiedad que yo abstraigo, es decir, que separo en la “atención” no se da en la realidad separadamente, sino en forma conjunta con las restantes–.⁴² En estas condiciones, hay que reconocer que este tipo de abstracción es insuficiente, incluso, para distinguir entre universalidad y la singularidad, pues esta “atención” a una única propiedad de la cosa puede darse tanto en uno como en otro nivel:

Nam cum audio “homo” vel “albedo” vel “album”, non omnium naturarum vel proprietatum, quae in rebus subiectis sunt, ex vi nominis recordor, sed tantum per “homo” animalis et rationalis mortalis, non etiam posteriorum accidentium conceptionem habeo, confusa tamen, non discreta. *Nam et intellectus singularium per abstractionem fiunt*, cum scilicet dicitur: haec substantia, hoc corpus, hoc animal, hic homo, haec albedo, hoc album. Nam per “hic homo” naturam tantum hominis, sed circa certum subiectum attendo, per “homo” vero illam eandem simpliciter quidem in se, non circa aliquem de hominibus.⁴³

El *intellectus universalis* “homo” es, pues, tan “abstracto” como el *intellectus singularis* “hic homo”, y proceden ambos de un acto del alma del mismo tipo: aquél en el que se atiende, se selecciona o se “separa” una de las múltiples propiedades que se hallan conjuntas en la cosa real. La diferencia que constituye a uno como universal y al otro como singular, no radica en esta acción como en su fuente, sino en el hecho de que la primera intelección carece de la determinación y la precisión que se encuentra en la segunda. Abelardo no parece dar explicación de las condiciones psicológicas que producen uno y otro tipo de *intellectus*; sólo se limita a señalar su distinción y, en todo caso, a presentarlos como “resultado” de los respectivos nombres –universales y singulares– impuestos a las cosas por diferentes causas: en el

⁴¹ Como bien observara P. Vignaux [1931], col. 730.

⁴² Cf. *LI*, 25²²⁻²⁸.

⁴³ Cf. *LI*, 27²⁰⁻²⁹ (subr. nuestro).

caso de los nombres singulares la referencia directa a las cosas concretas discernibles, y en el caso de los nombres universales, la causa común o el *status rei*. Más adelante, en sus glosas al *De interpretarione*, Abelardo volverá a referirse a la capacidad de “atención” o discernimiento de las *proprietas* de la cosa como la diferencia específica del *intellectus* respecto de la *imaginatio*.⁴⁴ Tanto el *intellectus* como la *imaginatio* se diferencian del sentido por la capacidad de “retener” en el alma una imagen o forma de la cosa aún cuando ésta no esté presente o ya no exista. Pero mientras que la *imaginatio* la percibe de manera “confusa” o indistinta, el *intellectus* aparece allí donde se verifica la distinción de alguna naturaleza o propiedad de la cosa. Puesto que, según el pasaje antes citado, esta propiedad puede ser distinguida tanto en forma universal como particular, se ve que Abelardo no llega a concebir la distinción clave entre imaginación e intelecto como la distinción entre el dominio de la sensibilidad interna y el dominio de pura inteligibilidad. La explicación de porqué algunos contenidos mentales son particulares y otros generales queda así sin explicar, o en todo caso, la explicación no se halla en el terreno de una psicología o una teoría del conocimiento, sino que es remitida al único ámbito en donde propiamente tiene lugar la universalidad: el lenguaje.

Esta última conclusión podría ser discutida. En efecto, se nos podría reprochar que hasta aquí hemos omitido un pasaje fundamental en el que Abelardo sí parecería dar el paso que va de la cosa al concepto intelectual. Al finalizar el párrafo central en el que introduce su teoría del *status*, Abelardo define al “estado de hombre” como el conjunto o la serie de “las cosas mismas establecidas en la naturaleza del hombre, cuya similitud común concibió aquél que ha impuesto el vocablo” (*Status quoque hominis res ipsas in natura hominis statutas possumus appellare, quarum communem similitudinem ille concepit, qui vocabulum imposuit*).⁴⁵ Más allá de que Abelardo utilice ahora el término *res* para referirse a las “propiedades” o “determinaciones” que constituyen o hacen a la “naturaleza” del hombre –apenas unas líneas después de haber negado rotundamente que el *status* sea una *cosa*⁴⁶–, en este pasaje parece comenzar a hablar de la *captación* de aquella semejanza real entre los individuos discernibles, que ha sido “concebida” por el que “impuso” –por vez primera–, el nombre universal. Al fundamento *in re* se agrega ahora una suerte de captación –¿intelectual?– de la semejanza *común* entre los individuos. Sin embargo, la concisión del pasaje y su carácter excepcional dentro del desarrollo de la sección dedicada a las cuestiones de Porfirio nos dejan en la misma incertidumbre. Nuestra conclusión, a lo sumo, puede ser matizada del siguiente modo: si acaso Abelardo dispone de una teoría de la formación del concepto universal, *no está desarrollada*

⁴⁴ Cf. *LI*, 316-318.

⁴⁵ Cf. *LI* 20¹²⁻¹⁴. Sobre la interpretación de la sintaxis y del sentido del pasaje, cf. Wénin [1996].

⁴⁶ La dificultad se supera ni bien se advierte que Abelardo no siempre utiliza *res* para referirse a la “cosa” existente: cf. Jolivet [1975], pp. 534-538.

acabadamente en esta sección de la *Logica ingredientibus*. De tal modo, sigue siendo válida la pregunta: ¿por qué Abelardo no se detiene a explicar “de dónde sale” el concepto intelectual universal, y más bien lo presenta como resultado de la significación del *nombre* universal?

IV

La posición de Pedro Abelardo frente al problema de los universales ha sido caracterizada como un “no-realismo”⁴⁷: que el universal es un *sermo*, un nombre o una *vox significativa* presupone una suerte de “ontología negativa”, que es el saldo de la crítica a la posición realista: no hay *cosa* alguna que sea universal, lo “predicable de muchos” es siempre un *término*. Pero también debe repararse en que la teoría presuntamente nominalista del *status* debe ser articulada –no sin dificultades– con un residuo de platonismo subyacente en la aceptación de las ideas o ejemplares existentes en la mente divina.⁴⁸ Si se ha desterrado la *res universalis* del dominio de la *physica*, esto es, de la ontología, siguen subsistiendo los tradicionales “ejemplares” que subsisten en la mente divina, los paradigmas de las cosas que Dios piensa “antes” de la creación. Precisamente en oportunidad de dar apoyo a la tesis de que el universal significa la *forma communis*, Abelardo trae a colación un texto de Prisciano en el que se habla de “las formas especiales y generales de las cosas, que están contenidas de modo inteligible en la mente divina, antes de descender a los cuerpos”. Aquí, interpreta Abelardo, Prisciano habla de Dios como de un artesano que, al fabricar algo, preconcebe en el alma un modelo o ejemplar de la cosa que habrá de hacer, y a semejanza de la cual opera. De inmediato aclara Abelardo que un conocimiento “por abstracción” –se sobrentiende, en el sentido que antes hemos explicado– de esas concepciones comunes, le cabe sólo a Dios y no al hombre. En efecto, los “*status* especiales y generales” en cuestión son obras de la naturaleza –v.gr., el hombre, la piedra–, y no *artefacta* –v.gr., la casa o la espada. Una captación intelectual directa de la naturaleza de las cosas queda fuera del alcance del conocimiento humano:

Inde etiam divinae menti, non humanae huiusmodi per abstractionem conceptiones adscribuntur, quia homines, qui per sensus tantum res cognoscunt, vix aut numquam ad huiusmodi simplicem intelligentiam conscendunt et ne pure rerum naturas concipiant, accidentium exterior sensualitas impedit. Deus vero cui omnia per se patent, quae condidit, quique ea antequam, sint, novit, *singulos status* in se ipsis distinguit nec ei sensus impedimento est, qui [solam] solus veram habet intelligentiam. Unde homines in his

⁴⁷ Cf. Jolivet [1969], p. 89; [1975], p. 535, n. 2.

⁴⁸ Jolivet [1981], p. 49-50.

quae sensu non attractaverunt, magis opinionem quam intelligentiam habere contingit, quod ipso experimento discimus. Cogitantes enim de aliqua civitate non visa, cum advennerimus, eam nos aliter quam sit excogitasse invenimus.⁴⁹

Si alguna gnoseología está explícita en la *Logica ingredientibus*, son estas reservas acerca del alcance del conocimiento propio del hombre. El ámbito del conocimiento humano difícilmente pueda ir más allá del sentido: la inteligencia simple de la naturaleza de las cosas o bien no ocurre nunca o, en todo caso, es excepcional, lo que implica que respecto de ellas el hombre no alcanza un verdadero *conocimiento*, sino más bien *opinión*. Es de observar que las denominadas por Prisciano “formas generales o especiales de las cosas”, son a continuación vertidas por Abelardo como “*status* generales o especiales”⁵⁰, aquellos mismos *status* que Dios conoce con perfecto discernimiento, y que “están establecidos”⁵¹ en las *naturae* que la inteligencia humana no logra captar. Del *status rei*, anteriormente señalado como la causa de la imposición del nombre universal, fundamento *in re* de una ontología acérrimamente anti-realista, hemos llegado así a la *natura* o esencia constitutiva de la cosa, la misma que Dios ha prefigurado en su intelecto, y que ha “transportado” a la cosa existente al crearla. No necesariamente hay que entender que en su existencia en los particulares concretos –las *res discretas* en las que tanto ha insistido– estas *naturae* no conserven un *modus subsistendi* singular y concreto. Abelardo aquí no lo dice, pero tampoco lo aclara.⁵² En cualquier caso, está claro que se trata de un terreno en el que el conocimiento humano apenas procede “por tanteo”, y que, si esta deficiencia puede ser relativamente superada, lo es gracias al poder del lenguaje:

Ita tiam credo de intrinsicis formis quae ad sensus non veniunt, qualis est rationalitas et mortalitas, paternitas, sessio, magis nos opinionem habere. Quaelibet tamen quorumlibet existentium nomina, quantum in ipsis est, intellectum magis quam opinionem generant, quia secundum aliquas rerum naturas vel proprietates inventor ea imponere intendit, etsi nec ipse bene excogitare sciret rei naturam aut proprietatem.⁵³

Es célebre la paráfrasis de la definición aristotélica del universal que Abelardo hará en las denominadas Glosas de Lunel, la *Logica nostrorum petitioni sociorum*: universal es aquello que “desde su nacimiento” o inicio (*a nativitate sua*) se predi-

⁴⁹ Cf. *LI*, 236-17 (subr. nuestro).

⁵⁰ Cf. *LI*, 232.

⁵¹ Cf. *LI*, 20¹²⁻¹⁴.

⁵² Más adelante, en el capítulo sobre la diferencia, se habla de “*esta o aquella* racionalidad” (*haec vel illa rationalitas*) y se termina sugiriendo que podría surgir una forma de “racionalidad” que no fuese ninguna de las hasta ahora existentes. Cf. *LI*, 84¹⁴⁻⁸⁵¹². Cf. Jolivet [1969] pp. 114-115.

⁵³ Cf. *LI*, 23¹⁸⁻²⁴.

ca de muchos, donde tal *nativitas* se revela finalmente como la *hominum institutio*.⁵⁴ En la *Logica ingredientibus* el carácter convencional de los nombres no está menos presente. Los nombres son significativos *ex institutione aliqua sive ab homine facta*.⁵⁵ Y el papel del *inventor* resulta fundamental para salvar la distancia que hay entre el intelecto humano y la naturaleza de las cosas. Los nombres universales son válidos, *generan* intelección, *aún cuando* el que los impuso no haya podido penetrar bien en la naturaleza de las cosas. Al parecer, la invención de los nombres universales intenta aproximar un conocimiento allí donde el hombre suele tener más bien “opinión”. Una vez más, Abelardo apuesta al dominio del lenguaje, cuya potencialidad procura dar respuestas allí donde se hacen patentes las limitaciones del conocimiento humano.

Referencias bibliográficas

LI = Petrus Abelardus, *Logica ingredientibus* (ed. B. Geyer) en *Beitrag zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters XXI* (1919-1927) 1-3, pp. 1 ss..

LNP = Petrus Abelardus, *Logica nostrorum petitioni sociorum* (ed. B. Geyer) en *Beitrag zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters XXI* (1933) 4, pp. 505 ss..

De div. = Boethius, *De divisione* (ed. J. Magee) Brill, 1998.

In porph = Boethius, *In Isagogen Porphyrii commenta* (ed. S. Brandt), en *Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum*, vol. XLVIII, parte I, Viena-Leipzig, 1906.

In peri erm = Boethius, *Commentarii in libros Aristotelis Peri Hermeneias, Pars Prior & Pars Posterior* (ed. C. Meiser), Leipzig 1877 y 1880.

BERTELLONI, F., [1986] “*Pars destruens*. Las críticas de Abelardo al realismo en la primera parte de la *Logica Ingredientibus*” en *Patristica et Mediaevalia 7* (1986) pp. 49-64.

BERTELLONI, F. [1987], “*Pars construens*. La solución de Abelardo al problema del universal en la primera parte de la *Logica ingredientibus* (1ª Parte)” en *Patristica et Mediaevalia 8* (1987) pp. 39-60.

DE LIBERA, A. [1996] *La querelle des universaux. De Platon à la fin du Moyen Age*. París, 1996.

JOLIVET, J., [1969] *Art du langage et théologie chez Abélard*. Paris, 1969.

JOLIVET, J., [1975], “Notes de lexicographie Abélardienne” en *Pierre Abélard- Pierre le Vénérable. Les courants philosophiques, littéraires et artistiques en Occident au milieu du XII^e siècle*. Paris, 1975, pp. 531-543.

⁵⁴ Cf. LNP, 116²⁴⁻²⁷.

⁵⁵ Cf. LI, 335²⁸⁻³².

- JOLIVET, J., [1981] “Abélard et Guillaume d’Ockham, lecteurs de Porphyre” en *Abélard. Actes du Colloque de Neuchâtel, 16-17 Novembre 1979, Cahiers de la Revue de Théologie et de Philosophie* 6 (1981) pp. 30-57.
- VANNI ROVIGHI, S. [1981] “Intentionnel et universel chez Abélard” en *Abélard. Actes du Colloque de Neuchâtel, 16-17 Novembre 1979, Cahiers de la Revue de Théologie et de Philosophie* 6 (1981), pp. 21-30.
- VIGNAUX, P., [1931] “Nominalisme” en *Dictionnaire de théologie catholique*, Paris, 1931, cols. 717 ss..
- VIGNAUX, P., [1975] “Note sur le nominalisme d’Abélard” en *Pierre Abélard-Pierre le Vénérable. Les courants philosophiques, littéraires et artistiques en Occident au milieu du XII^e siècle*. Paris, 1975, pp. 523-529.
- WÉNIN, Ch., [1992] “État d’homme et nature d’homme chez Pierre Abélard” en *Méthexis. Études néoplatoniciennes présentées au professeur Evanhélos A. Moutsopoulos*. Athenai, 1992 (Centre International d’Études Platoniciennes et Aristotéliennes, Série “Recherches”, vol. 3) pp. 207-217.