

## LA CONTROVERSIAS DE LOS UNIVERSALES

### 1. Contexto histórico-temático

Cuando fue invadido el Imperio Romano por los bárbaros, la herencia cultural de la Antigüedad se transmitió a Occidente básicamente a través de la Iglesia cristiana. La consecuencia lógica de ello fue que del contenido espiritual de la antigua cultura greco-romana no permaneció vivo, en principio, sino lo que podía ser bien recibido por la doctrina de la Iglesia. En la tarea de construir la doctrina de la Iglesia y defenderla de sus diversos enemigos, la filosofía antigua, las ideas y concepciones del saber teórico y racional de los griegos, fueron utilizadas como instrumento para exponer, fundar y desarrollar los dogmas en un sistema teórico-religioso que pudiera orientar la acción y la vida de los cristianos hacia la salvación. Pero este trabajo no sólo tendría el valor didáctico de un ejercicio en el que fueron acuñándose durante siglos las reglas de la conceptualización, de la clasificación, del juicio y de la deducción, sino que también daría lugar a las primeras reflexiones sobre problemas filosóficos. Concretamente, uno de estos problemas, cuya discusión atravesará toda la Edad Media, fue el problema de la significación real de las relaciones lógicas. Es decir, se empezaron por analizar y discutir las relaciones del concepto con la palabra, por un lado, y del concepto con el objeto, por otro. Una discusión que afectaba a cuestiones vitales para la mentalidad de los hombres de aquel tiempo.

#### 1.2. El realismo.

El problema del fundamento ontológico del individuo constituyó una de las preocupaciones que, durante toda la Edad Media, dinamizó la controversia de los universales, sobre todo si se tiene en cuenta la infiltración en la mística cristiana de la metafísica neoplatónica. A partir de la refutación de un individualismo ingenuo, Escoto Eriúgena ya identificaría los grados de la generalidad con los de la intensidad y prioridad del ser; dando como resultado a una de las nociones fundamentales del realismo: Los universales no son sólo sustancias, sino también más originarios que las propias cosas singulares, es decir, son sustancias reales, y tanto más reales cuanto más generales. Esto planteará dos dificultades importantes, la primera es que, así concebido, el último producto de la abstracción, lo absolutamente general, es, en realidad, lo indeterminado, de lo que sólo podría hablarse negativamente. Y, segundo, la dificultad de la participación de Dios así entendido con lo individual, la cual podría derivar en un posible panteísmo. La doctrina más significativa que derivará de toda esta forma de entender lo universal será la del argumento ontológico.

Realismo extremo/Realismo moderado. Guillermo de Champeaux.

#### 1.2. Nominalismo y conceptualismo.

Por contraste con el realismo, ha sido usual definir al nominalismo como la doctrina o tesis filosófica según la cual los conceptos universales no son más que puros nombres que designan a individuos concretos. Pero más allá de lo que pueda parecer con esta definición, el nominalismo no surge como mera reacción al realismo y constituye una doctrina de la realidad en su más amplio sentido. Los nominalistas se inspiraban en fragmentos de la lógica aristotélica, de manera que para ellos la verdadera realidad correspondía a la cosa singular e individuada de la experiencia (sustancias primeras, según Aristóteles), y que, como tal, no podía ser predicado en el juicio. Por tanto, dado que

la función lógica de los universales era, esencialmente, la de proporcionar los predicados en el juicio, parecía deducirse que los universales no pudieran ser sustancias, sino más bien una compilación de múltiples particularidades gracias a un nombre, a una misma palabra (*vox*). Así se darán, pues, todos los elementos para la tesis del nominalismo extremo: los universales no son sino nombres colectivos, designaciones comunes para las diversas cosas, sonidos, que valen como signos para una multitud de sustancias o accidentes de éstas.

El nominalismo de Roscelino, uno de los máximos representantes, no sólo defenderá la negación de la realidad de los universales, sino también la realidad tanto de los accidentes como la realidad de las partes de un todo. Es decir, sólo existirían individuos como seres indivisibles, entendidos como totalidades a la que cualquier descomposición aniquilaría como tales. Este planteamiento tendrá un sentido más teológico que lógico o gnoseológico, llegando a afirmar un triteísmo o a entrar en contradicción con la doctrina de la transubstanciación; cuestiones que explican las persecuciones a las que Roscelino fue sometido.

Abelardo combatiría conjuntamente al nominalismo y al realismo, enfrentándose a las consecuencias a las que uno y otro llegaban, a saber, sensualismo y panteísmo respectivamente. Lo que Abelardo vendrá a decir es que el universal no podía reducirse a una mera palabra (*vox*), o nombre, porque ésta sólo manifiesta su cualidad significativa cuando va acompañada de un sentido, es decir, cuando se vuelve predicado. Y esto sólo es posible gracias al pensar conceptualizador, que capta a partir de la percepción lo que es susceptible de predicación según su esencia. Ahora bien, aunque es cierto que el concepto se vuelve así en lo general como predicado en el pensar, puesto que éste surge de la intelección que se realiza de aquello que se recibe sensitivamente, ha de tener alguna relación con la absoluta realidad, porque si no fuera así no sería posible conocimiento alguno. Lo universal existe, pues, en la naturaleza como multiplicidad homogénea, según Abelardo, no como identidad numérica y sustancial. Y sólo gracias a la función del pensamiento humano se convierte lo universal en el concepto unitario que hace posible la predicación.

## **SANTO TOMÁS**

### **1. La reforma de la metafísica aristotélica**

Santo Tomás será receptor de la distinción fundamental que establecerá Avicena entre esencia y existencia, y la tomará como una oportunidad para reformular la identificación respectiva entre materia-potencia y forma-acto que ya se daba en la propia metafísica aristotélica, y que Avicena aún mantenía. Es decir, no sólo la materia y la forma estarán en relación de potencia y acto —y que garantizaba en Aristóteles la necesidad y la eternidad de la estructura del universo—, sino que también lo estarán, en Santo Tomás, la esencia y la existencia. Así, la esencia, que no sólo comprenderá la forma aristotélica, sino también la materia de las cosas compuestas, puede distinguirse de la existencia de las cosas mismas. De esta manera, las sustancias estarían compuestas de esencia (materia y forma) y de existencia, y podrán separarse «realmente» entre sí por el poder divino. En las sustancias, la esencia estará en potencia respecto a la existencia; la existencia será el acto de la esencia; y la unión de la una con la otra, es decir, el paso de la potencia al acto, exige la intervención creadora de Dios. Dios se convierte así en Causa universal que contiene virtualmente en sí las esencias de todas las criaturas y les hace donación de su existencia por un acto de su libre voluntad.

### **2. La analogía del ser**

El principio de analogía será tomado de Aristóteles, aunque Santo Tomás le dará un valor distinto. Aristóteles sostenía que el ser era uno, pero que éste se decía de varias maneras, de este modo, todos los significados del ser eran reducidos al único significado del ser que es la sustancia, es decir, el ser en cuanto ser objeto de la metafísica. De ahí que no sea posible distinguir el ser de Dios del ser de las demás cosas. Pero gracias a la distinción entre esencia y existencia, Santo Tomás puede distinguir entre Ser Creador, el ser por sí necesario y absoluto, cuya esencia implica la existencia, y el ser contingente, que recibe su ser de Dios por un acto de la voluntad libre y omnipotente de éste. De este modo, la creación, que es una verdad de fe como comienzo de las cosas en el tiempo, resulta ser también así una exigencia de la constitución misma de los seres creados. Puede concluirse, pues, que sólo Dios es el ser que es, que existe necesariamente por sí mismo, mientras las demás cosas toman el ser de Él por participación, y forman una jerarquía ordenada en el ser de Dios. De ahí que el término ser, aplicado a la criatura, tenga un significado, no idéntico, sino sólo análogo al ser de Dios. Esta forma de concebir la analogía del ser, en definitiva, hará evidente para Santo Tomás la imposibilidad de una sola ciencia del ser, como sí lo era la metafísica aristotélica. La ciencia que trata de las sustancias creadas y se sirve en su desarrollo de principios evidentes a la razón, pues, es la metafísica. Mientras que la ciencia que trata del ser necesario es la teología, la cual ha de tener un mayor rango —a la cual le corresponde una certeza más elevada— y servirse de unos principios que proceden de la revelación divina.

**(La teología como ámbito más elevado del saber)**

## DUNS SCOTO

### 1. El formalismo de Scoto

La posición de Duns Scoto en relación con el problema de los universales aparece, a primera vista, como un realismo moderado. Para Scoto, el universal será un producto del entendimiento que tiene su fundamento en las cosas, y el instrumento conceptual básico con el que abordará el problema es su doctrina de la distinción formal objetiva, que es la que tiene lugar cuando la mente distingue, en el seno de un ser real, uno de sus constituyentes formales —objetivamente distintos, pero inseparables en el objeto—.

Esta distinción le viene exigida a Scoto por la manera en el que él concibe la naturaleza del conocimiento y la naturaleza del objeto de ese conocimiento. Si el conocimiento es la aprehensión del ser, y si la mente se ve forzada a reconocer distinciones en el objeto, entonces no es que simplemente construya de una manera activa una distinción en el objeto, sino que reconoce una distinción que se le impone, por lo que esta distinción tiene un fundamento objetivo. Ahora bien, hay cosas en las que el fundamento de la distinción no puede estar constituido por la existencia de factores separables en el objeto, de ahí que se haga necesaria esa distinción formal objetiva. Esta explicación se completa con el modo en el que Scoto concibe la formación de los conceptos. El concepto universal, tal y como lo concebimos, sería para este autor el resultado natural de la abstracción, operada a partir de las cosas sensibles por nuestro intelecto. Pero, si lo universal fuera un mero producto del entendimiento sin fundamento alguno en las cosas mismas, nuestros conceptos no corresponderían a nada.

Es por esto por lo que lo real no es, en sí, ni pura universalidad ni pura individualidad, pues que no sea pura individualidad se deduce del hecho mismo de que podemos abstraer de los individuos las ideas generales. Y así vendrá planteado en Duns Scoto el problema de cómo explicar lo individual. Éste rechazará la materia prima como principio de individuación, pues ella misma es indistinta e indeterminada, pero también rechazará la forma, porque toda forma es común a los individuos de una misma especie. Para Scoto, entonces, esta individuación deberá agregarse desde dentro de la forma, con lo que es preciso concluir que la individualidad es su actualidad misma, una entidad positiva, la realidad final de la materia, de la forma y de la cosa compuesta. Este principio de individuación es la famosa *hacceidad*, la *estidad*.

### 2. El voluntarismo scotista

Se pueden apreciar con todo esto, los esfuerzos de Duns Scoto por garantizar, hasta ahora en el plano lógico-gnoseológico, la originalidad del individuo. Pero este autor también tratará de garantizarla en el plano práctico desde su concepción de la primacía de la voluntad sobre el intelecto, y su doctrina de la libertad. Para él, igual que para Santo Tomás, la voluntad es la que quiere y la inteligencia la que conoce, pero el hecho de que la voluntad pueda dirigir los actos de la inteligencia le parece suficiente para justificar la prioridad de la voluntad sobre el entendimiento. Sin duda, cuando consideramos un acto de voluntad tomado en sí mismo, nos damos cuenta de que, en efecto, el conocimiento del

objeto querido es anterior en el tiempo al hecho puntual de quererlo, pero no por ello deja de ser la voluntad la causa primera del acto, mientras que el conocimiento del objeto queda reducida a ser la causa accidental. Esto tendrá consecuencias muy profundas, como el hecho de que, dentro de las distinciones del ser, Duns Scoto considere que lo posible procede de lo necesario por un acto de libertad, es decir, insistirá en la libertad de la voluntad divina y en el carácter contingente de sus efectos.

Santo Tomás, por su parte, admitía también la voluntad divina como origen de la creación, sin embargo, veía en ella una consecuencia natural del intelecto divino y algo determinado en su contenido por él. Para Scoto, esto supondrá discordancias y problemas tanto desde un punto de vista metafísico con respecto a Dios, como desde un punto de vista psicológico con respecto al hombre. Al fin y al cabo, se verá en esta posición tomista una limitación a la omnipotencia divina, pues sólo puede decirse que una voluntad es soberana cuando no existe para ella limitación de ningún tipo. Para Scoto, Dios habría creado el mundo por un acto de su libre voluntad. Es decir, que lo hubiera podido crear, si hubiese querido, de otro modo, y por ello no existen otras causas para que lo haya creado así que éste querer libre, por completo indeterminado. Duns Scoto admitirá que Dios conoce todas las cosas en sus Ideas eternas, pero para él Dios no crea porque lo que le muestren sus Ideas sea bueno, sino que es su querer lo que determina y sanciona la bondad de lo creado. La voluntad de Dios, en definitiva, es el hecho primordial de toda realidad. Correlativamente tienen lugar los argumentos en favor de la primacía de la voluntad en el caso del hombre, como ya hemos dicho, desde un punto de vista psicológico. Frente a la concepción de la voluntad determinada de Santo Tomás —es decir, la voluntad como algo determinado por el conocimiento de lo bueno—, Scoto responderá que en tal caso se haría inexplicable la contingencia de las funciones volitivas, es decir, el poder ser de otro modo. Y sólo puede hablarse de responsabilidad en el marco de la contingencia y, por tanto, de una voluntad libre; lo cual sólo puede mantenerse cuando se reconoce que el entendimiento no ejerce una influencia determinante sobre la voluntad.

Este indeterminismo enseñado por Duns Scoto, en definitiva, verá en la voluntad la fuerza radical del alma, y considerará que la voluntad es la que determina, de hecho, el curso de la actividad racional, pues de las representaciones más o menos confusas que se dan en la conciencia, tan sólo se convertirían en claras y perfectas aquellas a las que dirige su atención la voluntad.

## GUILLERMO DE OCKHAM

### 1. Circunstancias del auge del nominalismo en el siglo XIV

A la elaboración del naturalismo aristotélico, llevada a cabo por los árabes y desarrollada por el averroísmo latino —que sostendría la unicidad, la interna conformación y el eterno movimiento de la materia— y que llegaba a un panteísmo y a un panpsiquismo, se le sumarán las consecuencias del viejo realismo dialéctico que llevaban a ver a Dios como la sustancia única de la cual las cosas singulares, en mayor o menor medida, sólo eran sus manifestaciones transitorias. Parecía inevitable, pues, la conclusión panteísta en la que en Dios materia y espíritu eran una y la misma cosa, y que el mundo sólo su autorrealización en formas concretas. Será contra esta ausencia de fundamento ontológico de lo individual contra la que el nominalismo combatirá esforzadamente en un contexto en el cual las estructuras sociopolíticas medievales y la crisis del teocentrismo abrían una nueva época de revisión crítica, favorable a la separación entre el saber racional y el saber de la fe. Para Guillermo de Ockham, concretamente, tanto la fe como la razón serán fuentes distintas cuyos contenidos serán también heterogéneos, de modo que ninguna proposición de fe podría ser demostrada racionalmente.

### 2. La derivación del problema de los universales hacia una teoría del lenguaje

Frente al conocimiento abstracto —que es el que no tiene en cuenta la realidad o irrealidad del objeto—, Ockham entenderá el conocimiento básicamente como conocimiento intuitivo, es decir, aquel que nos proporciona con toda evidencia el saber si algo existe o no. Esto supondrá la negación de los conceptos generales como mediadores o intermediarios en el proceso de conocimiento pues, si los objetos actuales no fuesen percibidos inmediatamente, o dicho de otro modo, a través de un conocimiento intuitivo perfecto (es a lo que Ockham llama experiencia), ningún concepto general podría hacer que tales objetos se conocieran. Por tanto, los conceptos universales no tendrían ninguna realidad, ni como entidades separadas de las cosas, ni como sustrato o forma en las cosas individuales la única realidad que tendrían sería la que les confiere su función significativa, por lo que los conceptos son entendidos como *intentio*, como un signo de la cosa. La realidad sólo la tienen los seres individuales, y partiendo de ellos, por tanto, se sigue que el ser tiene un significado unívoco, es decir, el intuitivo y empírico.

Entonces, si los conceptos universales son sólo actos del entendimiento, cabría preguntarse qué es lo que conforma su carácter de universalidad. Pues bien, Ockham abandona, por primera vez en la historia de la filosofía, el criterio realista de la objetividad y dirá que la validez no le viene al concepto del hecho de tener como referente una realidad efectiva, sino que este valor —su relación con la realidad a la que se refiere— radica en su origen, en cómo significa la realidad a la que remite. Para Ockham, será a nivel lingüístico donde se constituya la característica esencial del signo, o sea, su capacidad de estar en lugar de la cosa y representarla —función suposicional—, y que es la capacidad que hace que los signos coincidan con la noción de término. El concepto (que no es más que uno de los signos representativos o términos) se derivaría así de la realidad, la cual produciría, por sí sola, en

el entendimiento el signo que la representa. Por tanto, la validez o no validez del concepto le viene de su posibilidad de ser símbolo «natural» de la cosa misma.

En el pensamiento de Ockham, como ya hemos visto, la *suppositio* es la propiedad que los términos o signos lingüísticos tienen de reemplazar a los objetos y ocupar su puesto en la predicación proposicional. Es decir, la *suppositio* es la dimensión semántica de los términos en las proposiciones, y Ockham la dividirá en tres tipos: 1) La suposición *personal*, cuando los términos están en lugar de las cosas significadas («El hombre es animal»). 2) La suposición *simple*, cuando el término está en lugar del concepto («El hombre es una especie»). 3) La suposición *material*, cuando el término no es empleado en su significado, sino como signo verbal o escrito y reemplaza, por tanto, no a un signo natural, sino arbitrario («El hombre es un nombre»). Puesto que en estas dos últimas el término actúa de forma «no significativa», para Ockham tendrá primacía la suposición simple, pues como tendencia natural, es decir, la tendencia a significar a la realidad reemplazándola y situándose en su lugar, el signo lingüístico tiende a desplegar plenamente su función significativa. Ockham presenta así una teoría del signo lingüístico conceptual que representa un contrapunto al vaciamiento de los conceptos de todo carácter de realidad, lo que tendrá su importancia en el problema del conocimiento, ya que la pregunta por la validez de la proposición vendrá dada, en Ockham, por la teoría de la coincidencia de suposiciones del sujeto y del predicado, integrados en la proposición.