



Los universales como ficciones (*figmenta*) según Juan de Salisbury

Autor:

Antonio Tursi

Revista:

Patristica et Mediævalia

2012, 33, 51-63



Artículo



LOS UNIVERSALES COMO FICCIONES (*FIGMENTA*) SEGÚN JUAN DE SALISBURY

ANTONIO TURSI*

Nos proponemos analizar el capítulo 20 del libro II del *Metalogicon* de Juan de Salisbury a fin de señalar su dependencia respecto de textos boecianos en lo atinente a las consideraciones gnoseológicas para la obtención de los conceptos universales y también a fin de remarcar las diferentes especificaciones de los universales que culminan en la caracterización de los mismos como ficciones de la razón y ficciones poéticas. En ese capítulo Juan pretende exponer la correcta interpretación de Aristóteles sobre la naturaleza de los universales contra los maestros de artes cuyas diferentes opiniones al respecto trató en los capítulos anteriores y que nosotros hemos analizado en un artículo ya publicado¹ y que este que ahora presentamos presupone.

1. Aristóteles contra las opiniones de los maestros (*Met. II, 20, p. 85, 1-17*)

Juan comienza el capítulo 20 del libro II del *Metalogicon*² con la afirmación de que para Aristóteles los universales son sólo inteligidos y no tienen ningún tipo de existencia extramental (*genera et species non esse, sed intelligi tantum*). Así pues, toda pregunta que presuponga una tal existencia de los universales es absurda. Pues respecto de lo que no es, no cabe indagar qué es (*quid sit*), ya que no es sustancia (*substantia*). Ni cuánto o cuál (*quantum aut quale*), porque si no es sustancia, mucho menos es alguno de los accidentes, como cantidad, cualidad, etc., que, de hecho, deben inherir en una sustancia. Ni tampoco cabe buscar una causa por la cual lo que no es, llegue a ser esto o aquello (*causa propter quam quod non est, hoc*

* Universidad de Buenos Aires

¹ A. Tursi, "Nueve tesis sobre los universales según *Policraticus* y *Metalogicon* de Juan de Salisbury", *Patristica & Mediaevalia*, XXXII (2011), pp. 38-50.

² Joannis Saresberiensis *Metalogicon*, ed. J. B. Hall & K. S. B. Keats-Rohan, *Corpus Christianorum Continuatio Medievalis*, vol. 98, Turnhout, Brepols, 1991. Trad. inglesa: John of Salisbury, *The Metalogicon*, translated by D. D. McGarry, Philadelphia, Paul Dry Books, 2009. La edición original es de 1955. Trad. francesa: Jean de Salisbury, *Metalogicon*, trad., intr. & notes F. I. jeune, Paris-Laval, Vrin-Presses Universitaires de Laval, Collection Zétésis, 2009.

aut illud sit). Entonces, si Aristóteles está en lo cierto (*si Aristoteles verus est*), los maestros trabajan en vano, y además, agreguemos nosotros, faltan a la verdad, ya que, como Juan había dicho en el capítulo anterior, todos se confesaban aristotélicos (*omnes Aristotilem profitentur*, II, 19, p. 85, 13). Por tanto, hay que separar a esos maestros de Aristóteles (*ab Aristotele recedendum est*) y hay que oponerse a sus opiniones (*refragandum opinionibus*) cuando ellos afirman que los universales son, enumera Juan, *voces, sermones, sensibiles res, ideae, formae nativae o collectiones*. Juan cuenta seis posiciones en torno a la naturaleza de los universales, pero en el capítulo 17 había referido nueve: *voces, nomina (o sermones), intellectus (o conceptiones o notiones), status, ideae, formae nativae, res in unum collectae, maneries y rerum status*. No está entre aquéllas la tesis del universal como *intellectus*, ya que es la opinión de Aristóteles que ahora tratará. Y bajo la denominación de *sensibiles res* podría Juan estar englobando tres tesis mencionadas en el capítulo 17: la del universal como *status*, adjudicada a Walter de Mortagne, la del universal como *maneries*, que dice no entender, y la del universal como *rerum status*, dada expeditivamente en último lugar.

2. Los universales como abstracciones a partir de cosas individuales (*Met. II, 20, pp. 85, 17-86, 41*)

Con todo, el hecho de que los universales no tengan una existencia extramental y más allá de los individuos no implica que su conocimiento sea vano (*cassus sit intellectus*). Juan pretende notar, contra los maestros, la naturaleza y obtención de los universales según Aristóteles. Para ello, de hecho, no dispone de otra fuente que el segundo comentario de Boecio a la *Isagoge* de Porfirio, especialmente el pasaje en el que Boecio ensaya una gnoseología, en la que dice acordar con Alejandro de Afrodisia y seguir a Aristóteles para la resolución de los dilemas sobre la índole de los universales, basada fundamentalmente en: i) una analogía entre la obtención de las nociones matemáticas —la línea es el ejemplo recurrente— y la obtención de los conceptos universales por medio del procedimiento abstractivo-divisivo del entendimiento frente al compositivo propio de la imaginación, y ii) la naturaleza anfibia de los universales como concepto universal en la mente y semejanza sustancial que halla la mente entre las cosas³. Así pues, siguiendo a Boecio, Juan caracteriza la doble naturaleza del universal: como particular en las cosas, pues los universales en la realidad no están separados de las cosas singulares (*a singularibus seorsum esse non possint*), y como concepto en la mente, pues son un producto de la actividad abstractiva del entendimiento.

³ A. M. S. Boethii, *In Isagogen Porphyri Commenta*, ed. G. Schepss & S. Brandt, Vindobonae/Lipsiae, 1906, rep. London, 1966, *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum* vol. 48, *Editio secunda*, pp. 164-167.

El entendimiento (*intellectus*) puede concebir algo de manera simple (*rem simpliciter intuetur*), como un hombre o una piedra *per se*, o, de manera gradual, algo compuesto (*compositus*), como que un hombre es blanco o que un caballo corre. Al dirigir su contemplación (*inspicit*) a algo simple puede, de un modo, atender las cosas singulares, la cosa como es (*res ut est*), dice Juan, como p. e. quien atiende a la cosa singular Platón. O bien puede, de otro modo, ya componer (*componendo*) cosas que no son compuestas, como p. e. quien piensa en un hircociervo o en un centauro, conjetura una composición desconocida de la naturaleza (*ignotam naturae compositionem opinatur*), sea de bestia y bestia sea de hombre y bestia; ya abstraer (*abstrahendo*) cosas que no pueden ser separadas (*quae non possunt esse disiuncta*), como p. e. quien atiende a la línea o a la superficie sin un cuerpo (*lineam aut superficiem sine corpore*) al separar una forma de una materia (*formam a materia disiungit*) por medio del ojo de la contemplación (*oculo contemplationis*), aunque, de hecho, no puede existir una forma sin materia. El ejemplo del hircociervo está en Aristóteles⁴. Los del centauro, la línea y la superficie son de Boecio⁵. Incluso este entendimiento que percibe las formas es más simple (*simplicior*) que el que percibe las cosas singulares.

La naturaleza dio, por cierto, estas dos potestades al entendimiento, la de componer y la de abstraer. Pero el entendimiento que compone es vacío (*inanis*); el que abstrae, en cambio, es fiel (*fidelis*). Juan no aclara el porqué de estos calificativos, pero según el comentario de Boecio, el componedor no podría cotejar su resultado con un objeto real, pues se trata de algo que la naturaleza no soporta que esté unido. El abstrayente, aunque obtenga algo que no existe como tal en la realidad, sin embargo no falsea la realidad. El fiel, acota Juan, es como una especie de taller de todas las artes (*quasi quaedam officina omnium artium*). La facultad abstrayente del entendimiento obtiene para las artes sus objetos de conocimiento, esto es, los universales. El circunloquio *officina omnium artium* tiene en Juan un sentido netamente gnoseológico y hasta epistémico, si se prefiere. Hay dos antecedentes del giro, pero no exactamente así formulados y con diferentes sentidos. Cicerón⁶, al hacer notar cuántos hombres prodigiosos se formaron en la Academia antigua, matemáticos, poetas, músicos, médicos, además de filósofos, se refiere a ella como un taller de toda clase de artífices (*tamquam omnium artificum officina*). Y Escoto Eriúgena⁷ habla del hombre como taller de todas las cosas (*officina omnium*). En un sentido ontológico el hombre es síntesis de todo lo creado. La gnoseología de Eriúgena tiene a la base una ontología, pues por medio de su operación

⁴ A. M. S. Boethii, *Commentarii in librum Aristotelis Periermeneias, Pars prior / Pars posterior*, ed. C. Meiser, Lipsiae, Teubner, 1877-1880, rep. New York-London, 1987. *Pars prior*, p. 44, 19; y *Pars posterior*, p. 44, 5.

⁵ *In Isagogen, Editio secunda*, p. 164.

⁶ *De finibus* V, 3, 7.

⁷ *Periphyseon, P. L.*, II, 530C3-530D9.

intelectual el hombre recrea, de alguna manera, el movimiento de la *natura*. Así su mente, como taller, trabaja con un plan determinado, hace un trabajo monótono y rutinario. En cambio, para Juan, veremos, la mente crea ficciones. La mente es un taller de libre expresión.

3. Modos de entender y de significar de los universales (*Met. II, 20, p. 86, 41-47*)

Hay un único modo de existir (*unus modus existendi*) conferido por la naturaleza (*natura contulit*) a las cosas, a saber, la singularidad, pues no existe hombre, dice Juan, sino este o este otro hombre. Pero no hay un único modo de entender las cosas y de significarlas (*intelligendi et significandi*). Respecto de entenderlas, vimos, hay cuatro modos: i) atender la cosa simple o incomplexa; ii) atender la cosa complexa; y respecto de i), o bien el entendimiento puede iii) componer, o bien iv) abstraer, esto es, atender la cosa más simple. Y aunque no exista hombre, acota Juan, hombre puede ser entendido (según el modo iv) y significado al punto de que no se entienda este o este otro (según el modo i) ni se signifique este o este otro, pues se trataría de un significado particular (*intelligi potest et significari, ita quod nec intelligatur nec significetur iste vel alius*). Por tanto, el significado de los universales consiste en esas formas o conceptos obtenidos por el entendimiento que abstrae (*per abstrahentem intellectum*).

4. La existencia de los universales (*Met. II, 20, pp. 86, 48-87, 72*)

La naturaleza (*rerum natura*) solo ha producido (*peperit*) cosas singulares. Por tanto, si la razón (*ratio*) pretende fundar la universalidad en algo separado de las cosas singulares (*a singularibus remota*), no logrará nada y trabajará en vano (*nihil aget et frustra laborabit*). La razón, al examinar en sí misma (*pertractans apud se*) cierta similitud sustancial que ella misma halla entre las diferentes cosas (*substantialem similitudinem rerum differentium*), establece su concepto general (*definit generale conceptum suum*), dice Juan citando a Boecio⁸.

⁸ La edición de J. B. Hall & K. S. B. Keats-Rohan que seguimos remite a algunos pasajes de los comentarios al *De interpretatione* de Boecio (*In Periermenias, Pars prior*, p. 54, p. 72 y *Pars posterior*, p. 101), así lo hacen también las traducciones consultadas de Mc. Garry y Lejeune. Lo que no tiene mucho sentido ya que en esos pasajes Boecio define la *vox significativa* y no, como hace Juan aquí, un concepto. Por eso nos parece que Juan podría tener *in mente* el siguiente pasaje de la *Consolatio Philosophiae* (A. M. S. Böethii, *Philosophiae Consolatio*, ed. L. Bieler, *Corpus Christianorum Series Latina XCIV*, Turnholt, Brepols, 1957) V, 4, 34-35: "*Ratio quoque cum quid uniuersale respicit nec imaginatione nec sensibus utens imaginabilia uel sensibilia comprehendit. Haec est enim quae conceptionis suae uniuersale ita definit: homo est animal bipes rationale*". El pasaje de Juan y este de Boecio coinciden en los términos utilizados y

Un concepto general de la razón es p. e. "animal racional y mortal", que la razón sopesa (*perpendit*) de conformidad con los hombres (*de hominum conformitate*). La razón, entonces, encuentra cierta semejanza en las cosas individuales hombre (modo de entender i), semejanza que abstrae y conforma el concepto hombre (especie) o animal (género) racional y mortal (diferencias específicas) (modos de entender iv). Pero, insiste Juan, el animal racional y mortal no existe como tal sino en las cosas singulares (*utique nisi in singularibus esse non potest*); esto es, solo existe este animal racional y mortal, este otro animal racional y mortal, etc.

Juan sigue contrastando esta existencia solo conceptual de los universales frente a las cosas existentes singulares y a la par va calificando los universales de diversas maneras. Géneros y especies, pues, no son cosas actuales y naturalmente ajenas de los singulares (*res a singularibus actu et naturaliter alienae*), sino más bien ciertas *phantasias*⁹ formadas a partir de esa semejanza de las cosas actuales y naturales, que se destacan (*renidentes*) en el entendimiento como en el espejo (*speculo*) del alma. Los griegos, acota, las llaman *ennoias*¹⁰ o bien *yconoyphanas*, y traduce este último término como imágenes de las cosas que se manifiestan en la mente (*rerum imagines in mente apparentes*). El alma, así, como robustecida por la agudeza de su especulación (*quasi reverberata acie contemplationis suae*)¹¹, dice Juan, encuentra en sí misma aquello que define (*in se ipsa reperit quod definit*), esto es, géneros y especies. Los universales, sigue con la calificación, son *exemplaria* (modelos) respecto de los *exempla* (casos particulares) de las cosas singulares, así como lo es una prescripción gramatical (*praescribitur ratio*) que establezca que todos los nombres terminados en -a son -se entiende, en latín- o bien femeninos singulares o bien neutros plurales. Los casos particulares (*exempla*) son actuales, formados por la naturaleza (*natura formavit*) y dados a los sentidos (*sensibus obicit*). Los modelos (*exemplaria*) son concebidos en la mente (*conciipiuntur in mente*), solo pensables (*cogitabilia*), y como visiones y sombras de las cosas existentes (*quasi phantasiae et umbrae existentium*). Por ello, si se pretendiera buscarlos separados de las cosas existentes, uno se deslizaría

en el propósito de definir el objeto de las facultades cognoscitivas, pero en el ejemplo Juan quita el propio *bipes* y coloca, en su lugar, la otra diferencia específica, la de *mortale*. Hay varios términos de índole gnoseológica que utiliza Boecio en *Consolatio* V, 4 y que Juan recoge aquí a su manera.

⁹ El término aparece en Boecio, *In Isagogen, Editio prima*, p. 25, traducido como *visa*. No he encontrado otro autor medieval que utilice el primer comentario de Boecio a la *Isagoge*.

¹⁰ Respecto de *ennoia*, Cicerón propone en *Tópicos* 7, 31 traducirlo por *notio*. Y en *Disputas tusculanas* I, 24, 57 refiere con *ennoiai* las *notiones* insitas en la mente humana según Platón. Quizás Juan tenga presente el pasaje del comentario de Boecio a los *Tópicos* de Cicerón en el que confronta Platón con Aristóteles y acota: *Aristoteles nullas putat extra esse substantias sed intellectam similitudinen. plurimorum inter se differentium substantialem genus putat esse, uel speciem.* (*In Topica Ciceronis, P. L. 1106D*).

¹¹ El giro está en Boecio, *In Isagogen, Editio prima*, p. 24.

como entre sueños (*velut somnia elabuntur*). Son, termina su calificación, portentos (*monstra*), solo evidentes para el entendimiento. El término *monstra* es usado por Boecio¹².

5. Los universales como sustanciales (*Met. II, 20, p. 87, 72-91*)

Ahora bien, como se suele hablar de los universales como sustanciales en los singulares (*universalia dicuntur esse substantialia singularibus*), Juan pasa a aclarar en qué sentido se los denomina así. Y dice que ello puede entenderse de dos maneras, una respecto de la causa del conocimiento de los universales (*ad causam cognitionis*) y, otra, respecto de la naturaleza de los singulares (*ad singularium naturam*). Asienta el principio, evidente en cada caso (*in singulis patet*), según el cual lo inferior no puede ser ni ser entendido sin lo superior (*inferiora sine superioribus nec esse nec intelligi possunt*). Un pasaje análogo a este de Juan, pero referido al orden de la predicación, está en Boecio¹³. De acuerdo con ello, en el orden del conocimiento: i) cuando se entiende la especie hombre se coentiende (*cointelligitur*) el género animal, pero ii) cuando se entiende el género animal no se coentiende la especie hombre. Y en el orden esencial: i) la especie hombre no existe si no existiese el género animal, pero ii) el género animal existe sin la especie hombre. Tanto para su comprensión como para su esencia la especie requiere del género, y no viceversa. Y en este sentido, dice Juan, debe entenderse sustancial: el género es sustancia de la especie. Boecio dice "los que son superiores los predicamos sustancialmente como géneros" (*quae superiora sunt, substantialiter ea genera esse praediximus*)¹⁴.

Ahora bien, el mismo principio, el de que lo inferior no puede ser ni ser entendido sin lo superior, regiría para los individuos. En el orden del conocimiento: i) los individuos son conocidos en tanto pertenecen a una cierta especie o género, esto es, se los reconoce como tal o cual (*nec in notitiam veniet, nisi sit species aut genus, id est, <...> innotescat tale vel tale*), pero ii) los géneros y las especies son conocidos sin que se entiendan los individuos que subsumen. Y en el orden esencial: i) los individuos poseen sustancia o esencia en tanto pertenecen una cierta especie o género, esto es, a su qué es (*nec substantiam habebit <...> nisi sit species aut genus id est nisi quid sit*). ii) los géneros y especies poseen sustancia o esencia sin los individuos. Así se dice que los universales son cosas (*universalia res dicuntur esse*) e incluso a veces que lo son de manera absoluta (*plerumque simpliciter esse*), pero no por ello debe creerse que son una mole corporal (*moles corporum*), o algo tenue propio de los espíritus (*subtilitas spirituum*), o una esencia discreta en los singulares (*singularium discreta essentia*).

¹² En *Posteriorum Analyticorum Aristotelis interpretatio*, P. L., 64, 733B, traduce *teretismata*, "sonidos sin sentido", véase nota 21.

¹³ In *Isagogen*, *Editio secunda*, p. 232-233.

¹⁴ *Ibid.*

6. Universales y cosas (*Met. II, 20, pp. 87, 91-88, 118*)

El término cosa (*res*) tiene una amplia acepción, pues, de hecho, hay muchas realidades que se dicen cosas y, sin embargo, no son sustancias afectadas por accidentes ni algo creado por el Creador, como p. e. se llama cosa a una proposición susceptible de afirmación o negación. Si, como dice Ulgerio, obispo de Angers, en el diálogo de los saberes se requiere un comercio mutuo y complaciente de palabras, así también en el foro de los filosofantes (*in foro philosophantium*) debe prevalecer la bondad y el agradecimiento. Por tanto, para complacer a los pertinaces realistas, admite Juan, supóngase que los universales existan (*detur ut universalia sint*), esto es, que sean cosas (*ut res sint*) en el sentido de que, de alguna manera, están vinculados con las cosas individuales, ello no hará que aumente o disminuya el número de las cosas individuales, pues los universales no se cuentan en el número de las cosas. Ahora bien, supóngase que están separados (*seorsum*) de las cosas individuales, en este caso se considerará un cierto número fijo de universales, pero tampoco ese número se agrega a los singulares, ni aumenta al multiplicarse las cosas individuales. Así sucede, ejemplifica Juan, en los colegios o las corporaciones (*in collegiis aut corporibus*) en los que todos cuentan por igual y quienes presiden no cuentan por demás. Pero, los universales constituyen un número fijo a diferencia de los singulares cuyo número va en aumento; son producto de una abstracción y comprenden cosas de una misma consideración y que la naturaleza ha distribuido en las generaciones singulares de las cosas (*quae eiusdem rationis sunt et quae in singulis rerum generibus natura discrevit*). Todos los que buscaron algo universal más allá de las cosas singulares se quedaron con las manos vacías. Si bien —dice Juan no precisando qué obra de Agustín sigue—, la razón de toda producción sea incorpórea y no sensible, sin embargo lo producido y el mismo acto de producir es sensible y singular. Por tanto, nada hay universal, sino solo lo que la mente entiende de manera común (*quod mens communiter intelligit*) que atañe por igual a muchas cosas singulares y que la voz significa de manera común (*quod vox communiter significat*) verdadera o verosímelmente.

7. Denotación y significación de los universales (*Met. II, 20, pp. 88, 119-90, 183*)

Ahora bien, advierte Juan, lo comprendido y lo significado por los universales debe ser considerado de manera amplia a fin de evitar las disputas de las sutilezas del arte gramatical. Lo que los universales significan es algo que el ánimo concibe racionalmente a partir de una voz oída (*quod animus rationally concipit ex voce audita*). Y después de un excursus gramatical sobre términos demostrativos y relativos, vira hacia el clásico

“hombre”. Cuando se oye la voz “hombre”, no acuden al ánimo todos los hombres, ya que ello es infinito y excede las fuerzas del ánimo (*quoniam hoc infinitum, et vires excedit*), ni tampoco la mente se fija en un hombre particular, porque ello es imperfecto y no se corresponde con la doctrina (*quoniam hoc imperfectum, et ad doctrinam parum*). Esto es, la doctrina consiste aristotélicamente en que el universal se dice de muchos, no de uno solo. Lo que el ánimo concibe como referido por los términos universales, dice, no es un simple algo (*simpliciter quid*), sino un como algo (*quale quid*), no un simple esto (*non simpliciter hoc*), sino un como algo (*quid tale*). Así, ejemplifica Juan, cuando Galeno¹⁵ define la medicina dice que es la ciencia sobre los sanos, los enfermos y los ni sanos ni enfermos (*scientiam sanorum, aegrorum, et neutrorum*). No dice la ciencia sobre todos, ya que ello es infinito, ni la ciencia sobre algunos, ya que ello es imperfecto, sino sobre los como algunos (*quorum qualium*). Así Aristóteles en *Categoriae* (5, 3b20), sigue Juan, al decir que los géneros y las especies determinan la cualidad respecto de la sustancia (*genera et species circa substantiam qualitatem determinant*) no dice que signifiquen *simpliciter quid*, sino de alguna manera (*quodam modo*) un *quale quid*. E igualmente en *Elenchos* (22, 178b37 ss.), agrega Juan, Aristóteles dice que el término “hombre” y todo término común (*omne commune*) no significa algo particular (*aliquid hoc*), sino un *quale quid*. Y más adelante también en *Elenchos*, sigue Juan citando a Aristóteles, dice que lo que se predica de manera común de muchos (*quod communiter praedicatur de omnibus*) no debe ser entendido como algo particular (*hoc aliquid*), sino como un *quale*. Entonces, concluye, aquello que no es algo particular, no puede ser descripto (*non potest explanari*) con una significación expresa (*significatione expressa*) respecto de su qué es (*quid sit*). Por cierto, para Aristóteles, la *ousía* segunda no significa un esto concreto (*tóde tí*), como la primera, sino un *poíon tí*, un producto de naturaleza abstracta¹⁶. Frente a lo concreto pero indeterminado por sus notas, como lo es el particular, el universal mienta algo determinado, pero abstracto por el procedimiento por el que se obtiene. Ahora bien, continúa Juan, el universal como *quale quid* es una concepción vaga (*conceptio vaga*). No encontré en los comentarios de Boecio esta caracterización del *quale quid*, pero de hecho hay en ello ciertos ecos abelardianos¹⁷. Con todo, aclara Juan, ello no contradice lo que está en boca de casi todos, a saber, que una cosa es lo que los nombres apelativos significan y otra lo que denotan: denotan singulares, pero significan universales (*nominantur singularia, sed universalia significantur*.) Y respecto de su significación los universales, ya sabemos,

¹⁵ *Ars medica*, 1-2.

¹⁶ La traducción de Boecio para el *poíon tí* es siempre *quale quid* o *quale aliquid*, In *Categoriae Aristotelis*, P. L. 194C ss.

¹⁷ Cf. B. Geyer, Peter Abaelards, *Philosophische Schriften, Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, Münster i, Westfalia, 1919. Heft 1: Die Glossen zu Porphyrius, p. 21.

son conceptos vagos con los que no se concibe en sí (*apud se*) a todos los singulares ni a uno solo, sino a un *como algo*, un *quale quid*.

8. *Status*, incorpóreos y universales (*Met. II*, 20, pp. 90, 183-95, 369)

El conocimiento certísimo de lo infinito es evidente que atañe solo a Dios (*solius Dei, quoniam infinitus est, scientia infinita*). Pues, el conocimiento de la creatura (*omnis scientia sive notitia creaturae*), sea primero o demostrativo sea segundo o relacionante¹⁸, está apresado en las pequeñas medidas humanas (*modulum humanum*) y, por ello, es limitado (*finita est*). Si se presentara al ánimo una cosa infinita, ella excedería sus fuerzas y sería inaprehensible. Toda expresión demostrativa o relacionante se apoya en cierto sustrato (*innititur subiecto*) que señala al ánimo aquello que se denota. En cambio, para las voces apelativas o comunes, dice Juan, se propone un cierto *status* en el que las cosas singulares se asocian (*in quo singula uniuntur*) y que no es ninguna cosa singular (*nihil singularium*)¹⁹, lo que, acota, solo podría concebirse soñando (*somniare possim*) y además, sigue, no se tiene en claro (*non perspicuum habeo*) cómo podría conciliarse ese *status* con la doctrina aristotélica. En estos asuntos dudosos Juan confiesa ser académico (*me in his, quae sunt dubitabilia sapienti, academicum esse professus sum*), esto es, adherir al escepticismo del academicismo ciceroniano, lo que conlleva cierta "prudencia epistémica"²⁰.

Por otra parte, también se suelen atribuir los calificativos de incorpóreo y no sensible (*incorporeum et insensibile*) a los supuestos universales extramentales, cosa que, para Juan, contraviene la doctrina misma de la creación. A partir de citas bíblicas y de Agustín, Boecio y Dioniso Areopagita, Juan concluye que las obras de Dios son singulares y particularmente discretas (*singularia vicissimque discreta*). En la obra de los seis días no se menciona la creación de universales, es más, ni siquiera que estén unidos esencialmente a los singulares ni, termina, algo que sostenga el dogma platónico.

¹⁸ Cf. Prisciano, *Institutiones* 12.4 (Keil 2.579).

¹⁹ Para la identificación, según Juan, de los que sostienen que el universal denota un *status rerum*, cf. nuestro artículo ya citado.

²⁰ Cf. Chr. Grellard, "Academicus", en L. Atucha et al., *Mots Médiévaux offerts à Ruedi Imbach*, FIDEM, Porto, 2011, pp. 11-21, p. 14. Esas cuestiones dudosas (*dubitabilia*), dice Juan en *Policraticus* VII, 2, que ni la autoridad de la fe, ni la percepción, ni una razón manifiesta llegan a disipar por apoyarse en razones tanto de una como de otra parte, son la providencia divina, el origen del alma, el libre albedrío y, entre otras tantas de diferente naturaleza que enumera, como, p. e., el origen del río Nilo, está justamente el *status* de los universales (*de statu universalium*). Para un análisis del escepticismo de Juan, cf. Chr. Grellard, "Jean de Salisbury. Un cas médiéval de scepticisme", *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, 54 (2007) 1/2, pp. 16-40.

9. Los universales como *figmenta rationis* (*Met. II, 20, pp. 95, 369-100, 536*)

Juan avala e insiste en que, para Aristóteles, los universales son solo entendidos (*dumtaxat intelliguntur*) y no hay nada en acto en las cosas (*in actu rerum nihil est*) que sea universal. Por su modo de entenderlos (*modo intelligendi*) los universales son representaciones (*figuralia*), a las que se les han colocado nombres (*indita sunt nomina*) que las significan. Cuando se piensa hombre, no se entiende ni éste ni aquél ni algo único en la singularidad de una esencia (*aliquid singularitate essentiae unum*), sino que bien se podría deliberar sobre esa cosa objeto de conocimiento (*de re subiecta*), representada en acto (*actualiter*), gracias a una suerte de comunidad del entendimiento (*ob intellectus communitatem*), y decir, así, que es una cosa común (*res <...> dicitur esse communis*). Esta comunidad o cosa común como contenido de los conceptos universales, antes fundada en una semejanza entre las cosas, en términos de Boecio, ahora tiene anclaje real en una conformidad. Las cosas, sostiene, son conformes entre sí (*res sibi conformes sunt*). Es decir, guardan una forma, de hecho particular y análoga. Y el entendimiento sopesa (*perpendit*) esa conformidad con un pensamiento abstraído de las cosas (*deducta rerum cogitatione*). Así, un hombre es conforme con otro hombre (*homo homini conformis est*) en que uno y otro son hombre (*in eo quod uterque est homo*), aunque difieren por sus propiedades personales (*personalibus proprietatibus*). A su vez, el hombre tiene en conformidad con el caballo el que vivan y sientan, esto es, que son animales. Entonces, en cuanto hombres semejantes (*homines similes*), convienen (*conveniunt*) en una forma natural (*naturae forma*) que se piensa con el nombre de especie (*speciei censetur nomine*). Y la imagen común (*communis imago*) de diversas formas entre especies se toma con el nombre de género (*generis suscipit nomen*). Digamos nosotros que el procedimiento no diferiría del establecido por Boecio en *In Isagogen commenta I, 11* para la obtención de la especie como *cogitatio collecta* a partir de individuos semejantes y de géneros a partir de especies semejantes, si se cambiara la palabra *forma* que utiliza Juan por la palabra *similitudo* que usa Boecio.

Los universales son, agrega Juan, casi ciertas ficciones de la razón (*quasi quaedam figmenta rationis*), que la razón ejercita muy sutilmente en la inquisición y conocimiento de las cosas (*<rationis> in rerum inquisitione et doctrina subtilius exercentis*). O, propone Juan, según una nueva traducción (*secundum novam translationem*), son *cicadationes*, literalmente “cigarraciones”. Y si los universales existen en la realidad (*si sunt*), nada le incumbe a la razón (*nihil ad rationem*)²¹.

²¹ D. Bloch, “Monstrosities and Twitterings: A Note on the Early Reception of the Posterior Analytics”, *Cahiers de L'Institut du Moyen-Âge Grec et Latin*, 79 (2010), pp.

Juan ha ido caracterizando los conceptos universales, en contenido y continente digamos, con términos que presenta como afines y con los que pretende aclarar el tema en cuestión. El contenido de los universales como conceptos, *apud se* digamos, es un *quale quid*, una *conceptio vaga* y una *res comunis*. Juan se ha servido de varios términos para referirse a los universales: conceptos (*conceptus*), visiones (*phantasiae*), nociones (*ennoiai*, *notiones*), imágenes (*yconoyphanas*, *imagines*), modelos (*exemplaria*), cosas pensables (*cogitabilia*), sombras (*umbrae*), portentos (*monstra*), representaciones (*figuralia*) y ahora *figmenta* y *cicadationes*. El entendimiento produce ficciones a partir de algo que encuentra en los singulares y que Juan caracteriza como *simile*, *conforme*, una *forma naturae* que abstrae gracias a su peculiar capacidad.

Entonces, el objeto de conocimiento por universales de las artes son ficciones. El derecho civil (*ius civile*), ilustra Juan, tiene sus ficciones (*sua figmenta*). Por cierto, ya el derecho había creado *fictiones* para garantizar la personería jurídica de, justamente, entes ficticios, inexistentes e impalpables, como p. e. los gremios. Y también, agrega Juan, cualquier disciplina (*disciplina quaelibet*) se enorgullese de sus propias ficciones (*gaudet propriis figmentis*). Las ciencias no transmiten lo que la cosa es *in re*. El conocimiento por universales que transmiten las ciencias es, para Juan, *figmenta*.

Entre las ficciones, hay que diferenciar las poéticas (*figmentum poeticum*, *Metalogicon* II, 11; IV, 31 y IV, 36 —giro utilizado por Juan para referirse al *De nuptiis* de Marciano Capella—) logradas *componendo*, como “centauro”, y las ficciones del ánimo (*figmentum animi*), producidas por el entendimiento *abstrahendo*, como “línea” u “hombre”²². El entendimiento

1-6, sostiene que este pasaje de los *Segundos analíticos* aristotélicos (la frase traduce I, 22, 83a32-4) es tomado de algún florilegio de autoridades ya que no se corresponde exactamente con la “nueva” versión que Jacobo de Venecia había hecho del texto. *Cicadationes* traduce el griego *teretismata* (*terétisma* en singular) que hace referencia al arrullo de un pájaro, al canto de la cigarra y, por extensión, a un sonido sin sentido. El término deriva de *cicada*, “cigarra”. Jacobo traduce *monstra*, al igual que Boecio (*Posteriorum Analyticorum Aristotelis interpretatio*, P. L., 64, 733B). McGarry (p. 135) en su versión del *Metalogicon* traduce “chatter” y aclara en nota que se trata de “un sonido sin sentido”, y Lejeune (p. 218) en la suya, “chants de cigales” y también aclara en nota que se trata de un canto sin significación. A nosotros nos recuerda aquel poema de Conrado Nalé Roxlo que nos hacían memorizar de chicos: Música porque sí, música vana / como la vana música del grillo <...>.

²² La distinción es retomada por Henricus de Harclay, fuente de Guillermo de Ockham, en su *Quaestio de significato conceptus universalis*, ed. G. Gál, *Franciscan Studies*, XXXI (1971), pp. 178-234. Para Henricus la ficción poética es falsa realmente (*poeticum figmentum falsum est in re*); en cambio la filosófica (*philosophicum*) si bien *finge* (*fingit*), por necesidad de doctrina, algo que no existe ni podría existir (*non est nec esse potest*), sin embargo se lo atribuye a la cosa como si estuviera en la naturaleza (*illi rei inesset si esset in rerum natura*) y ello no es falso, así p. e. *finge* el geómetra al considerar la línea sin latitud, o el astrónomo al considerar epiciclos y excéntricos, sin afirmar que tales existan en la realidad (cf. p. 225).

que abstrae obra fielmente (*fideliter*), ya que, dice Juan, cada vez que sea necesario (*quoties opus est*), produce un ejemplo de su propia actividad, manifiesto en las cosas (*agitationis suae manifestum in rebus producit exemplum*). Las poéticas, en cambio, no podrían presentar una *forma naturae* acorde a sus *figmenta*.

Juan dedica algunos párrafos a criticar el dogma platónico de las ideas entendidas como universales. Su origen consiste en que la razón termina persuadiéndose de que existen los universales cuyos ejemplos encuentra en los singulares (*persuadet ratio, ut ea dicantur esse, quorum exempla conspiciuntur in singularibus*). Pero ello es confundir existencia con pensamiento²³, pues las ideas bien podrían pensarse como existentes sin que ello implique que realmente existan. Los términos universales, insiste, solo denotan individuos. Por cierto, cuando alguien busca un ejemplo (*quaerat exemplum*) de aquello que es concebido de manera común (*eius quod communiter concipitur*), habiendo oído la voz “hombre” o la proposición “el hombre es un animal racional y mortal”, al instante se le señala Platón o cualquier otro hombre singular (*statim ei Plato aliusve hominum singulorum ostenditur*) a fin de que se consolide la razón de lo que se significa o define de manera común (*ut communiter significantis aut definientis ratio solidetur*). Por eso a los universales se los llama *monstra*, porque representan las cosas singulares (*res singulas monstrant*) y son representados por ellas (*monstrantur ab eis*). Que se diga, pues, que los géneros y especies sean ejemplares de las cosas singulares (*exemplaria singulorum*) hace más a un propósito doctrinal o de enseñanza (*ad rationem doctrinae*) que a una esencia (*ad causam essentiae*) en las cosas. Tratar con universales es, acota Juan para decirlo de una manera más licenciosa (*ut licentius loquar*), una portentosa especulación de ficciones (*monstruosa figmentorum speculatio*) que procede a separarse de los singulares (*procedit ad ventilationem singularium*). Incluso, cuando la razón considera absolutamente (*simpliciter intuetur*) a, por caso, Platón, como desnudo (*quasi nudum*), sin cantidad, cualidad y los demás accidentes (*deducio respectu quantitatis et qualitatis aliorumque accidentium*) y lo llama individuo (*individuum nominat*), ello es una ficción de su muy sutil actividad (*subtilioris agitationis figmentum est*), esto es, es algo que no se corresponde con un individuo real que, de hecho, no puede no carecer de accidentes.

Hay otras dos caracterizaciones de los universales como *figmenta* que hace Juan en el capítulo 3 del libro III de *Metalogicon*, en ocasión de analizar las categorías aristotélicas y oponer la sustancia primera a los universales. Lo que se detenta más allá de lo singular (*quidquid ultra tentatur*), afirma, no es una constitución natural (*constitutio naturae*) sino una ficción del ánimo (*figmentum animi*), el cual trabaja a la manera de

²³ Cf. Chr. Grellard, “Do arquétipo à ficção: a ambivalência da ideia em João de Salisbury”, *Discurso*, 40 (2010), pp. 45-69.

la sutileza matemática (*laborantis subtilitate mathematica*). La obtención de universales en analogía con la obtención de los entes matemáticos, ya señalamos, es una típica recurrencia boeciana. Y más adelante: las cosas que son entendidas, abstractas de los singulares (*ea quae intelliguntur a singularibus abstracta*), como son las sustancias segundas (*qualia sunt secundae substantiae*), son ciertas ficciones del ánimo (*quaedam animi figmenta*) derivadas de la razón probable (*ex ratione probabili*).

Termina Juan este capítulo 20 reafirmando haber seguido, como también hace Boecio en su comentario a la *Isagoge* de Porfirio, la autoridad de Aristóteles, el principal de los peripatéticos (*Peripateticorum principem*) y principal en esta doctrina (*dogmatis huius principem*), de la que se alejan, dice, tanto los que sostienen que los universales son voces o expresiones (*voces aut sermones*) como los que debaten las opiniones mencionadas sobre la investigación de las cosas (*praemissis de rerum investigatione opinionibus distrahunt*). Con todo, hemos notado, su procedimiento gnoseológico es de neto corte boeciano y su caracterización de los universales conlleva un *crescendo* que si bien comienza aristotélico-boecianamente con la consideración de los universales como conceptos abstraídos de una semejanza sustancial entre individuos²⁴, termina con la de ficciones que la razón construye como cuerpos de conocimientos que transmiten las ciencias.

ABSTRACT

We intend to analyze John of Salisbury's *Metalogicon*, II, 20, in order to identify its dependence on Boethius' considerations for obtaining universal concepts, and to highlight the different specifications of universals, which culminate in their characterization as rational (i.e., scientific and philosophic) and poetic fictions.

²⁴ Cf. B. Hendley, "John of Salisbury and the Problem of Universals", *Journal of the History of Philosophy*, 8, 3 (1970), pp. 289-302, p. 298.