

*Pars construens. La solución de Abelardo al problema del universal en la 1^o parte de la *Logica “Ingredientibus”**

Autor:

Francisco Bertelloni

Revista:

Patristica et Mediævalia

1988, 9, 3-25

Artículo

PARS CONSTRUENS

La solución de Abelardo al problema del universal en la 1ª parte de la *Logica* "Ingredientibus" (fin)

C. FRANCISCO BERTELLONI *

Entre *LI*, 16, 22 y *LI*, 19, 20 el texto abelardiano constituye el segundo gran bloque de la primera parte de *LI*, a cuyo análisis nos hemos dedicado en un trabajo anterior¹. Aunque en él Abelardo no resuelve problemas, plantea sin embargo importantes preguntas que responderá en el tercer bloque, a partir de *LI*, 19, 21. Esas preguntas son: (1) qué es la *causa communis*, (2) qué es la *similitudo communis*, (3) el carácter común del universal, ¿se basa en la *causa communis*, en la *similitudo communis* o en ambas simultáneamente?².

VI. *Causa communis*

La primera pregunta es "quae sit illa communis causa, secundum quam universale nomen impositum est" (*LI*, 19, 15-6). Tal como lo hemos adelantado³, Abelardo fundamenta provisoriamente la función significativa del universal en la *causa communis* (*LI*, 19, 9-10). Cuando debe explicitar qué entiende por *causa communis* descarta que ella sea una *cosa* y la caracteriza como un *hecho*: "quod...homines sunt" (*ibid.*, 10). De inmediato agre-

* Universidad de Buenos Aires. Centro de Estudios de Filosofía Medieval.

¹ Cfr. "Pars construens...", (1ª Parte), en *Patristica et Mediaevalia*, VIII (1987), pp. 39/60.

² Cfr. *LI*, 19, 15/20.

³ Cfr. "Pars construens...", cit., p. 58: V, e, 1) *Función significativa y causa communis*.

ga que la *causa communis* es lo que posibilita la capacidad significativa del nombre universal: "secundum quam universale nomen impositum est" (*ibid.*, 15-6). Con ello queda claramente establecido un estrecho vínculo entre la *causa communis* y la significatividad que asume el universal respecto de los individuos denotados por él. Es la *causa communis* (=quod homines sunt) la que convierte al universal en una entidad significativa. Precisamente, el *hecho* de que los individuos aludidos por el universal sean hombres —y, en general, el hecho de que esos individuos sean esto o aquello— es lo que posibilita que el universal sea un signo. De allí que la correcta comprensión del pensamiento de Abelardo acerca de esta identificación entre la *causa communis* y el hecho *quod homines sunt* exija tener en cuenta que la capacidad significativa del universal depende directamente del *hecho* o, lo que es lo mismo, de la *circunstancia fáctica* de que los individuos *sean* esto o aquello, y no de que sean *esto* o *aquello*. En otros términos, esa capacidad significativa no está ligada con el *quid* sino con el *quod sunt*. Usando un lenguaje algo extemporáneo puede decirse que la capacidad significativa del universal tiene su fundamento en la *existencia* de los individuos y no en su *esencia*.

VI, a) *La causa communis no es una cosa*

Por más que los elementos que han aparecido hasta aquí establecen una relación entre *causa communis* y significatividad del universal, ellos, sin embargo, son insuficientes para explicar qué es la *causa communis*. Sin duda ella es la que posibilita que el universal *hombre* tenga efectos significativos respecto de los individuos Sócrates y Platón. Al mismo tiempo, sin embargo, Abelardo insiste en que debe descartarse la posibilidad de que la atribución del nombre universal a los individuos tenga su fundamento en una *causa communis* entendida como una *cosa*. De allí que podamos preguntar ahora: ¿en qué convienen Sócrates y Platón? Abelardo reitera: convienen en el *hecho de ser hombre* ("quod homines sunt", *ibid.*, 24). De inmediato este hecho es colocado como sinónimo de *ser hombre* ("esse hominem", *ibid.*, 25), con lo que la *causa communis* encuentra dos equivalentes: *quod homines sunt* y *esse hominem*. Nuevamente Abelardo se apresura a descartar toda cosificación (*ibid.*, 25-6) y toda sustancialización (*ibid.*, 26-9) de estas tres instancias equivalentes: el hecho de ser hombre no puede ser ni una cosa ni una sustancia. Pero al mismo tiempo advierte que aunque la *convenientia* no se verifique ni a través de una instancia cósmica ni a través de una

sustancial, de todos modos el vínculo entre Sócrates y Platón, del que resulta la *convenientia*, no debe ser entendido como inexistente, i. e. como una nada (*ibid.*, 20, 1-3). En otros términos, a pesar de no ser una cosa, ese vínculo existe. Tal como lo hemos anotado más arriba, la *convenientia* es una causa, la *causa impositionis nominis*. En consecuencia el *ser hombre* —y con él todo o cualquier *hecho* de ser algo— pende como en un punto intermedio entre el ser cosa y la nada.

VI, b) *Efectos semánticos y ontológicos de la causa communis*

Luego de haber negado los extremos que deben ser descartados (*convenientia* como *res/substantia* y *convenientia* como *nihil*) aparece un cuarto elemento que se agrega a la *causa communis*, al *quod homines sunt* y al *esse hominem*: se trata del *status hominis* que ya había sido insinuado antes como *status rei*⁴. Abelardo introduce ahora la primera identificación formal entre el hecho de ser hombre y el estado de hombre: "...hunc et illum *in statu hominis*, id est *in eo quod sunt homines*, convenire dicimus" (*ibid.*, 3-4)⁵. Más aún, el estado de hombre será definido recurriendo al ser hombre y éste, a su vez, como la causa común de la imposición del nombre universal a los individuos. Esta *causa communis*, sin embargo, no sólo tiene efectos semánticos que provienen del hecho de que ella es el fundamento de la imposición de un nombre. La *causa communis* parece tener, también, efectos ontológicos que, en todo caso, actuarían como fundamento de la significación del universal: "Statum autem hominis ipsum esse hominem, quod non est res, vocamus, quod etiam diximus communem causam impositionis nominis ad singulos, secundum quod ipsi ad invicem conveniunt" (*ibid.*, 7-9). La cercanía del *secundum quod* respecto de la *causa communis* parece sugerir, en efecto, que la *convenientia* de los individuos *ad invicem* no sólo se basa en el *status hominis* y en el *esse hominem* sino también en la *causa communis*. De ese modo la *causa communis*, el *quod homines sunt*, el *esse hominem* y el *status hominis* quedan identificados entre sí y estrechamente ligados tanto con la función significativa del universal como con la *convenientia* de los individuos entre sí sobre cuya base es posible esa función significativa.

Abelardo parte del *quod homines sunt* y del *esse hominem*, pasa por el *status hominis* y llega a la conveniencia semántica que parece, a su vez, basarse en la conveniencia ontológica —no

⁴ Cfr. *ibid.*, p. 55.

⁵ Subrayado nuestro.

cósica—. Instancia última y fundante de la *causa communis* es el *status hominis*. A él nos hemos referido anteriormente^{5 bis}. Como lo dijimos en esa oportunidad, la teoría abelardiana del *status* debe buscarse especialmente en la *Dialectica*. Allí el *status* aparece como correspondiente del *dictum* de una *propositio* cuya función no es otra que designar un modo de relacionarse las cosas entre sí. Debe tenerse en cuenta que el *status* es *de cada individuo y no colectivo*. Son este y aquel hombre quienes se encuentran en el *status hominis* y, porque se encuentran en él, hay entre ellos una *convenientia*. Pero como lo veremos más adelante, el universal no designa el *status* sino la *similitudo communis* posibilitada por el *status*. El recurso al *status hominis* —un recurso confuso— muestra las dificultades en que se encuentra Abelardo para eludir la *convenientia* cósica entre individuos sin contar para ello con elementos suficientes para fundar teóricamente esa *convenientia* a la que, en última instancia, no hay dudas de que el *magister* se aferra. Sus diferencias respecto de la doctrina realista de la *convenientia* pasan, precisamente, por el hecho de que Abelardo sostiene una *convenientia*, pero dentro del contexto del *status* significado por la proposición.

Con lo que antecede ha mostrado el modo como el universal desempeña su función significativa (“*Ostensa autem significatione universalium de scilicet rebus per nominationem et communi causa impositionis eorum monstrata*”, *ibid.*, 15-6).

VII. Similitudo communis

Ahora Abelardo debe explicitar la función cognoscitiva del universal: “*quid sint eorum [universalium] intellectus, quos [universalia] constituunt, ostendamus*” (*ibid.*, 20, 16-7). Se trata de mostrar a qué conocimiento accedemos por medio del universal para poder responder luego a la segunda pregunta que había planteado al final del segundo bloque de *LI*: ¿qué es la *similitudo communis*? o, según la formulación abelardiana, “*quae sit conceptio intellectus communis similitudinis rerum*” (*LI*, 19, 16-7).

VII, a) universalia constituunt intellectum

Conviene notar, antes de entrar en el tema de la *similitudo communis*, que el modo como Abelardo plantea el problema del *intellectus universalium* en el texto de *LI*, 20, 16-7, que transcribimos al abrir este párrafo VII, vuelve a sugerir la misma

^{5 bis} Cfr. “*Pars construens...*”, cit., p. 47, nota 12.

función activa de la inteligencia que había sido sugerida en *LI*, 19, 8-9. Ello permite presumir que, de parte de la inteligencia, no hay una recepción pasiva de un conocimiento originado en las cosas sino que, proferido el universal, la inteligencia va hacia las cosas y sobre ellas ejerce alguna actividad ponente⁶. De allí que Abelardo vuelva a plantear la necesidad de mostrar los conocimientos contruidos, aunque no originados exclusivamente en dicha construcción: "quos [intellectus] [universalia] constituunt" (*LI*, 20, 17).

Como ya lo hemos señalado, el universal, al ser proferido, despierta un cierto *intellectus communis* que abarca a todos los individuos en general pero a ninguno de ellos en particular. Fundamento *in re* de este *intellectus communis* es la *similitudo communis* que existe entre los individuos⁷. En VI hemos visto que Abelardo llegaba a la *causa communis* a través de un análisis de una situación fáctica —pues, en efecto, el *quod homines sunt* y el *status hominis* son hechos, puros *facta* que tienen lugar en la realidad—. Ahora Abelardo procurará llegar a la *similitudo communis*, pero a través de un prolijo análisis de lo que sucede en la inteligencia que, como dijimos, es *en parte* pero *no totalmente* constituyente del conocimiento. En consecuencia, aunque Abelardo haya presentado la *similitudo communis* como la instancia última y más originaria de la función cognoscitiva en el orden de la fundamentación, junto con ella deben tenerse en cuenta las actividades del alma que constituyen el conocimiento.

VII, b) *Actividades del alma*

Abelardo parte de las actividades del alma, en la que distingue *sensus* e *intellectus*. A diferencia del primero, la propiedad fundamental del *intellectus* —definido como *actio animae*, *ibid.*, 30— reside en que, si desaparece su objeto, no desaparece su conocimiento del objeto. El *intellectus*, pues, no necesita de la permanencia del objeto para conocer. Basta con que permanezca la intelección de una *similitudo* del objeto para que se siga conociendo: "turre destructa vel remota sensus qui in eam agebat, perit, intellectus autem permanet rei similitudine animo retenta" (*ibid.*, 27-8). Distinguidos así el *sensus* y el *intellectus* Abelardo

⁶ "[universalia] significant, non constituendo tamen intellectum de eis surgentem, sed ad singulas pertinentem" (cfr. *LI*, 19, 18-9). El subrayado es nuestro. Sobre el problema v. "Pars construens...", cit., p. 57: V, d) *Función activa de la inteligencia*.

⁷ *Ibid.*, p. 58: V, e, 2) *Función significativa y similitudo communis* y también el cuadro de p. 59.

se ocupará ahora de explicar los posibles tipos del segundo. Y distingue tres.

VII, b, 1) *Forma imaginaria*

El primero, cuando la forma que dirige la actividad del *intellectus* no es real sino imaginaria: “forma... in quam [intellectus] dirigitur, res imaginaria quaedam est et ficta, quam sibi... animus conficit” (*ibid.*, 31-2). Se trata, en este caso, de las construcciones de la imaginación que suelen aparecer en el sueño o en la mente del artífice y cuyo carácter irreal impide que se las pueda llamar sustancias o accidentes (*ibid.*, 33-6). Esta imagen construida es llamada por Abelardo *similitudo*: “*imaginem similitudinem rei dicimus*” (*ibid.*, 21, 6).

VII, b, 2) *Forma communis*

Pero *similitudo* no es solamente la *imago* sino también, aunque en sentido derivado, el *intellectus*. Aunque éste no se confunde ni se identifica con la *similitudo* (*ibid.*, 8-9), *lo que él capta es una similitudo rei* (“*id quod proprie rei similitudo dicitur, concipit*”, *ibid.*, 7-8). El segundo tipo de *intellectus* —que, según la caracterización que hicimos más arriba, podría ser llamado segunda *similitudo*— es el *intellectus universalium*. Abelardo lo llama también *intellectus universalis nominis* (*ibid.*, 29) pues se trata de un conocimiento ofrecido al alma a través del *nomen universale* en virtud del cual el alma “[*concepit*] *communem et confusam imaginem multorum*” (*ibid.*, 30). Proferido, pues, un nombre universal, la imagen que capta el alma no es construida ni irreal como en el primer caso, sino ante todo confusa y, por ello, ineficaz para satisfacer plenamente el deseo de conocer del alma. Tan ineficaz es ese conocimiento que resulta insuficiente para conocer un individuo: “*cum audio ‘homo’, quoddam instar in animo surgit, quod ad singulos homines sic se habet, ut omnium sit commune et nullius proprium*” (*ibid.*, 32-4). Abelardo dice más aún: la proferición de *homo* suscita un conocimiento (*intelligentia*) que se apoya en la *forma communis* a todos los hombres. Pero precisamente en virtud del carácter común del conocimiento ofrecido no podemos saber la forma de qué hombre estamos conociendo⁸. ¿Por qué esta confusión implicada en el conocimiento que ofrece el *nomen universale*? Abelardo respon-

⁸ “...per ‘homo’ vero, cuius intelligentia in communi forma omnium nititur, ipsa communitas confusioni est, ne quam ex omnibus intelligamus” (*LI*, 21, 38-22-2).

de privilegiando la función significativa del universal sobre la cognoscitiva: porque la capacidad significativa de *homo*, al pretender significar a todos y a cada uno de los hombres, quiere ser tan extensa que termina por no poder significar a ninguno: "Unde neque Socratem neque alium recte significare 'homo' dicitur, cum nullus ex vi nominis certificetur, cum tamen singulos nominet" (*ibid.*, 22, 2-4) ⁹.

En resumen, el *intellectus* en general capta una *similitudo rei*. En el caso del *intellectus universalis nominis* esa *similitudo* es una *imago* confusa que se basa en la *forma communis* a todos los hombres. En virtud de la deficiente significación de *homo*, esa *forma communis* ofrece un conocimiento confuso. La *forma communis* debe ser tenida particularmente en cuenta ya que ella será considerada por Abelardo como la *res subiecta* del universal ¹⁰.

VII, b, 3) *Forma propria*

Ni la primera actividad (*imago*) ni la segunda (*intellectus universalium*) ofrecen verdadero conocimiento. La primera porque se basa en una *res imaginaria* y *ficta*, la segunda porque la naturaleza del mismo universal obliga al alma a acceder a una *forma communis* que es de todos los individuos pero que, por ello mismo, no es de ninguno. Abelardo apela ahora a un tercer tipo de actividad, en la que el conocimiento es generado por una *vox singularis*: "ille [intellectus] quem vox singularis generat" (*ibid.*, 21, 30-1). El conocimiento generado por la *vox singularis* se caracteriza por el hecho de que suscita en el alma la presencia de la forma de *un* individuo: "propriam unius et quasi singulari formam tenet, hoc est ad unam tantum personam se habentem" (*ibid.*, 31-2). Al contrario de lo que sucede cuando es proferida la *vox homo*, cuando es proferido el nombre singular *Socrates* aparece en el alma una forma que expresa la similitud de *una* persona: "quae [forma] certae personae similitudinem exprimit" (*ibid.*, 35-6). Tan concreto y determinado es el conocimiento generado por la *vox singularis* que ella motiva la presencia en el alma de la *forma propria* de *un* individuo que es constatado y determinado como tal, i. e. como *este* individuo: "per hoc vocabulum quod est Socrates, quod propriam unius formam ingerit in animo, res quaedam certificatur et determinatur..." (*ibid.*, 36-8). Del mismo modo como en el caso de la *forma communis* Abelardo había otorgado participación en el proceso cognos-

⁹ Sobre esta primacía de la capacidad significativa sobre la cognoscitiva v. *infra*, VII, b, 3, *in fine* y VIII.

¹⁰ V. *infra*, VII, c, 3) *res subiecta* = *forma communis*.

citivo a la función significativa del universal privilegiando a esta última sobre aquél, así también ahora parece fundamentar en la función significativa del nombre singular el acceso que, mediante la *forma propria*, el alma tiene al conocimiento del individuo. En efecto, mientras que el nombre universal es incapaz de significar un individuo, el nombre singular, en cambio, no sólo tiene capacidad significativa o de denominación sino que también es capaz de determinar al individuo, i. e. a la realidad subyacente al nombre que es significada por él: "Socrates vero vel quodlibet singulare non solum habet nominare, verum etiam rem subiectam determinare" (*ibid.*, 22, 4-6).

VII, c) *res subiecta*

Mediante esta triple distinción de posibles conocimientos —*imago ficta*, *forma communis*, *forma propria*— Abelardo parece haberse propuesto mostrar que sólo la *vox singularis* genera conocimiento. No es así, sin embargo. Abelardo quiere recuperar el valor cognoscitivo del universal. Aunque éste no ofrece un conocimiento tan exacto y determinado como el que ofrece la *vox singularis*, con todo, como lo ha expresado en otro texto, el universal ofrece un *cierto* conocimiento: "intellectum quendam constituit communem" (*ibid.*, 19, 11). Así recuerda que, con Boecio, él mismo había argumentado que todo conocimiento, para ser tal, debe tener una *res subiecta* (*ibid.*, 22, 8). De allí que pregunte: "quomodo [res subiecta] intellectibus universalium conveniat" (*ibid.*, 8-9). El problema reside, pues, en identificar la *res subiecta* que corresponde al universal. Para ello distingue tres sentidos de *res subiecta*.

VII, c, 1) *res subiecta* = vera substantia

El primer sentido está referido a la *res subiecta* que es objeto de un conocimiento en el que simultáneamente participan el *sensus* y el *intellectus* (*ibid.*, 12-4). En este caso la *res subiecta* no puede estar ausente y, presumiblemente por esa razón —y en contraposición con lo que ocurre en los dos casos que analizaremos de inmediato, en los que la *res subiecta* puede estar ausente— Abelardo la llama *vera substantia* (*ibid.*, 13-4).

VII, c, 2) *res subiecta* = forma propria

El segundo sentido de *res subiecta* aparece dentro del contexto del conocimiento (*forma concepta*) de la *forma propria* de una cosa, aun en el caso de que esta cosa esté ausente (*ibid.*, 15-6).

En este caso la función de la *res subiecta* es asumida por la *forma propria*.

VII, c, 3) *res subiecta* = *forma communis*

El tercer sentido aparece dentro del contexto del conocimiento (*forma concepta*) de la *forma communis* de una cosa, aun en el caso de que esa cosa esté ausente (*ibid.*, 14-5). En este caso la función de la *res subiecta* es asumida por la *forma communis* de la que Abelardo ofrece una caracterización muy detallada. Aunque la *forma communis* en sí misma puede ser considerada como si fuera *una* cosa (“*ut res una*”) ella reúne la similitud de muchas (*ibid.*, 16-7). Esta *forma communis* es comparada con la pintura de la naturaleza común de todos los leones. Por esa razón ella no puede representar lo que es propio de ninguno. Lo que sucede con las pinturas, agrega Abelardo, sucede también con las *formae conceptae*: del mismo modo como podría pintarse la figura común de *muchas* cosas y del mismo modo como podría pintarse la figura de *una* cosa, así también puede concebirse o bien la *forma communis* o bien la *forma propria*: “*Sicut ergo quaedam rerum communis figura, quaedam singularis pingitur, ita etiam concipitur, scilicet quaedam communis, quaedam propria*” (*ibid.*, 22-4).

VII, d) *nomen universale* y *forma communis*

Luego de haber formulado estas aclaraciones previas, Abelardo arriesga una hipótesis cuya demostración constituye uno de los pasajes más largos del texto: se trata de la relación entre el nombre universal y la *forma communis*. El *magister palatinus* dice, en efecto, que no parece descabellado sospechar que la *forma communis* es significada por un nombre¹¹. Aunque no se haga aquí expresa mención al nombre universal, es indudable que se está refiriendo a él. De allí que sea el *nomen universale* el que significa la *forma communis* y de allí que no parezca desatinado concluir de ello que una correspondencia análoga debe verificarse entre *nomen singulare* y *forma propria*. Debe aclararse, con todo, que Abelardo sólo se refiere a la correspondencia entre *nomen universale* y *forma communis*. Acerca de esta correspondencia dice que ella parece confirmada tanto por la razón como por la autoridad (“*quod tam auctoritate quam ratione confirmari videtur*”, *ibid.*, 26-7).

¹¹ “*De forma autem ista, in quam scilicet intellectus dirigitur, non absurde dubitatur, utrum eam quoque nomen significet*” (*LI*, 22, 25-6).

VII, d, 1) locus ab auctoritate

El recurso a las autoridades interesa no tanto por lo que ellas mismas dicen sino por lo que Abelardo encuentra en ellas y les hace decir. Nuevamente afirma, ahora expresamente, que las *auctoritates* han sostenido la correspondencia entre los nombres *universales* y las formas comunes significadas por ellos (*ibid.*, 24, 25-6). Interesa particularmente su análisis de un gramático, Prisciano, y el de un filósofo, Boecio. Las opiniones de Platón y de Aristóteles son estudiadas a través del testimonio de Boecio; por ello carecen de interés primario. La mención de Porfirio es rápida y no merece nuestra atención.

Prisciano. En primer lugar Abelardo destaca el hecho de que el gramático se refiere a la imposición del nombre universal a los individuos, lo que debe considerarse como fuente directa de la *causa communis impositionis nominis* abelardiana (“cum communem impositionem universalium ad individua praemonstrasset”, *ibid.*, 22, 28-9). En segundo lugar destaca que el nombre universal no sólo significa esos individuos sino también la *forma communis* (“quandam aliam ipsorum significationem, de forma scilicet communi”, *ibid.*, 29-30). Así, los nombres universales significan, por ahora, individuos y la *forma communis* a esos individuos. En tercer lugar Abelardo percibe en Prisciano la afirmación de una doctrina que atribuye sólo a Dios, y no al hombre, la posibilidad de concebir las *formae communes*: “Inde etiam bene divinae menti, non humanae huiusmodi per abstractionem conceptiones adscribuntur” (*ibid.*, 23, 6-8). No parece posible colegir de aquí, a pesar de la sintaxis de este texto, que Abelardo haya pretendido atribuir a Dios un conocimiento *per abstractionem*. Dios conoce de antemano todo lo que crea y no necesita de la abstracción, pues conoce directamente¹². La alusión a la abstracción puede explicarse así: sólo a Dios puede atribuirse un conocimiento equivalente al que resultaría de una perfecta —y por ello hipotética— aplicación humana de la abstracción si ésta, paradójicamente, no estuviera obstaculizada por los sentidos. Sólo ese conocimiento divino es perfecto. De allí que el uso de la abstracción por parte del hombre sólo ofrece un conocimiento deficiente. En cuarto lugar ofrece el fundamento de dicha exclusión. Ella se basa en el modo de conocimiento huma-

¹² “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” (*LI*, 23, 11-13)..

no ("per sensus tantum", *ibid.*, 8) que le impide llegar a la intelección simple de la naturaleza de las cosas: "homines... nunquam ad... simplicem intelligentiam conscendunt et ne pure rerum naturas concipiant, accidentium exterior sensualitas impidet" (*ibid.*, 8-11). Y en quinto lugar Abelardo ofrece su conclusión. Ella presenta particular interés en la medida en que coincide con sus anteriores afirmaciones referidas a la deficiencia del conocimiento a que el intelecto accede por medio del universal¹³. Abelardo ratifica aquí que, mediante las *formae communes*, sólo podemos tener un conocimiento deficiente. La razón de la deficiencia reside pues no sólo en la heterogeneidad que se verifica entre la naturaleza del conocimiento humano (*per sensus*) y la naturaleza de las formas, extrañas a los sentidos, sino también en el hecho de que las mismas formas que puede llegar a concebir la inteligencia humana son insuficientes para conocer a un individuo. De estas formas, que son significadas por los términos universales, dice Abelardo: "Unde homines in his quae sensu non attractaverunt magis opinionem quam intelligentiam habere contingit..." (*ibid.*, 14-5). Abelardo insiste en su afirmación referida a la deficiencia de todo conocimiento humano que escapa a la sensibilidad: "credo de intrinsecis formis quae ad sensus non veniunt..., magis nos opinionem habere" (*ibid.*, 18-20). La opción de Abelardo por la eficiencia del conocimiento sensible es clara: puesto que conocemos mediante los sentidos no podemos pretender conocer *bien* mediante cualquier otra facultad que sea extraña al modo propiamente humano de conocer. No puede pasarse por alto aquí que, en la opción abelardiana en favor de la sensibilidad, está implícita la opción en favor del individuo ya que éste es el único objeto de conocimiento de esa sensibilidad.

La reconstrucción del pensamiento de Prisciano retoma de improviso el problema de los nombres. Aunque como quedó dicho, de las formas sólo podemos tener opinión, sin embargo los nombres que se corresponden con ellas son presentados por Abelardo como generando conocimiento: "Quaelibet tamen quorumlibet existentium nomina... intellectum magis quam opinionem generant" (*ibid.*, 20-1). Se trata de un nuevo intento de recuperar alguna capacidad cognoscitiva para el universal. De allí que insista en el hecho de que, aunque de las *formae communes* sólo podamos tener opinión, sin embargo los nombres universales que se corresponden con ellas conducen por lo menos a *algún conocimiento*. Este aparente entusiasmo que puede despertar la ca-

¹³ V. *infra*, VII, b, 2) *forma communis*.

pacidad cognoscitiva de los *nomina* no debe, sin embargo, traducirse en un malentendido acerca de esa capacidad. En efecto, de inmediato y a pesar de haber sostenido que los *nomina* generan *intellectus*, Abelardo procede a poner límites a ese *intellectus*. Así, ante la pregunta ¿por qué los *nomina* generan conocimiento?, Abelardo responde recurriendo al *modus operandi* que sigue quien impone los nombres universales a las cosas. Se trata de un *modus* práctico, expeditivo, que no toma posición acerca de lo que las cosas son realmente sino que se limita a actuar rápidamente para que las cosas tengan un nombre que ordene la realidad, pero sin que ese nombre diga nada acerca de la naturaleza misma de las cosas o de la realidad. De allí que quien impone el nombre (*inventor*) toma algunas propiedades de ellas y, sobre esa base, procede a la *impositio nominis*: “quia secundum aliquas rerum naturas vel proprietates inventor ea imponere intendit, etsi nec ipse bene excogitare sciret rei naturam aut proprietatem” (*ibid.*, 21-4). Estas *proprietates* o *naturae*, sobre cuya base es impuesto el nombre a las cosas, generan *conceptiones*. Proferido el nombre impuesto, surgen esas *conceptiones*; ellas son el conocimiento generado por el universal a que nos referimos poco más arriba. Según Prisciano dichas *conceptiones* pueden ser generales o especiales; ello depende del nombre general o especial con el que accedemos a ellas¹⁴. Las *conceptiones* generales y especiales parecen corresponderse respectivamente con la *forma communis* o con la *forma propria* a las que Abelardo había aludido poco antes.

La lectura abelardiana de Prisciano culmina con el problema de la correspondencia entre *nomen* y *forma* —forma que, reiteramos, en el lenguaje de Prisciano aparece como *conceptio*—. Prisciano afirma que los nombres universales se corresponden con las *conceptiones*: “Ad quas quidem conceptiones quasi propria nomina esse dicit ipsa universalia” (*ibid.*, 26-7). La comparación de los nombres universales con los propios contribuye a comprender la relación que para Abelardo existe entre los primeros y las *conceptiones* generales (o *formae communes*). Puesto que el *nomen proprium* tiene un referente inmediato significado por él, apela rápidamente y sin dificultades a un individuo. Así también el *nomen universale* tiene un referente inmediato apelado por él: la *conceptio*. Con todo —y debe insistirse una vez más sobre ello— la rapidez con que el *nomen universale* llega a la *conceptio* no implica ni un conocimiento cierto de lo que hay detrás de ellas ni una significación carente de carácter confuso.

¹⁴ “Communes autem has conceptiones inde generales vel speciales Priscianus vocat, quod eas nobis generalia <vel> specialia nomina utcumque insinuant” (*LI*, 23, 24-6).

Es verdad que el universal permite un acceso fácil a la *conceptio*, pero dicho acceso no debe confundirse con una significación clara ni con un conocimiento satisfactorio. El rápido acceso es práctico, expeditivo y hasta necesario para manejarnos en la vida, pero deficiente desde el punto de vista gnoseológico y científico. De hecho, Abelardo lo dirá expresamente más abajo, la *conceptio communis* ofrece una significación y un conocimiento deficientes.

Abelardo concluye su recurso a la autoridad de Prisciano con una simultánea referencia tanto a la capacidad significativa como a la capacidad cognoscitiva del universal. Con ello reitera su pesimismo respecto de lo que hemos llamado las funciones significativa y cognoscitiva del universal¹⁵. Recordemos que el universal por una parte *nominat* o *significat* y que por la otra *constituit intellectum*¹⁶.

En cuanto a la primera función Abelardo dice que los universales significan en forma confusa: “[universalia] licet confusae significationis sint...” (*ibid.*, 27-8). Este carácter confuso del universal pone un punto final y una conclusión al problema que planteamos más arriba, cuando vinculamos la función significativa del universal con la *causa communis* y con el *status hominis*¹⁷.

En cuanto a la segunda función, los universales proferidos colocan al oyente frente a una *conceptio communis* que, como lo hemos mostrado ya, también ofrece un conocimiento deficiente¹⁸: “[universalia] quantum ad nominatas essentias, ad communem illam conceptionem statim dirigunt animum auditoris sicut propria nomina ad rem unam quam significant” (*ibid.*, 28-30). Ateniéndonos a este texto pareciera que Abelardo limita la función del universal a un fin puramente práctico y de ninguna manera gnoseológico. Los universales ni ofrecen ni deben ofrecer conocimiento científico acerca de la realidad, sino que el conocimiento *deficiente* que generan tiene por única función dirigir al oyente, a través de la *conceptio communis*, hacia los individuos a los que esa *conceptio* es común. Se trata, pues, de un fin práctico del universal, ratificado por su comparación con los nombres propios: del mismo modo como éstos nos ponen en presencia de un individuo significado por ellos, los nombres universales nos ponen en presencia de una *conceptio communis*. Con todo, esta capacidad

¹⁵ Acerca de dicho pesimismo v. “Pars construens...”, cit., p. 49, III, a) *El universal no ofrece verdadero conocimiento* y p. 51: III, b) *El universal no significa ninguna res.*

¹⁶ *Ibid.*, p. 59.

¹⁷ V. *supra* VI. *Causa communis.*

¹⁸ Cfr. *supra* VII, b, 2) *forma communis.*

del universal de poner-en-presencia-dé no implica conocer aquella *conceptio* satisfactoriamente. Su carácter confuso, tantas veces subrayado por Abelardo, en ningún momento es desmentido.

La atención y el espacio que Abelardo otorga a Prisciano son notables. También llama la atención la numerosa cantidad de temas y de posiciones propiamente abelardianas que se inspiran en el pensamiento y en la obra del gramático. A ello debe agregarse, además, el hecho de que cuando comienza con su clasificación de los términos, el *magister palatinus* parte de las distinciones de los *nomina* formuladas por los gramáticos¹⁹. Todo ello sugiere la importancia que, en la correcta comprensión y conocimiento de la historia del problema de los universales, asume una fiel reconstrucción del pensamiento gramático de que el medievo dispuso antes de conocer plenamente el pensamiento de los filósofos. Una atenta consideración de la contribución de la filosofía del lenguaje elaborada por los gramáticos resulta, pues, indispensable para deslindar la originalidad y el aporte medieval al problema que nos ocupa.

Boecio. Cuando se detiene en Boecio, Abelardo se interesa sobre todo en la información que aquél transmite acerca de lo que Platón y Aristóteles pensaron acerca del problema de los universales. Así distingue un universal platónico, con subsistencia real fuera de los cuerpos (“*praeter corpora*”, *ibid.*, 24, 6-7) y entendido como la similitud común entre muchos individuos (“*secundum communem multorum similitudinem*”, *ibid.*, 10-11) y un universal aristotélico, existente sólo en lo sensible (“*nusquam nisi in sensibili re*”, *ibid.*, 19-20), entendido exclusivamente como predicado común de muchos (“*secundum communem praedicationem*”, *ibid.*, 9-10). Abelardo usa de esta distinción para optar por la última forma de universal, sobre todo porque ella se basa en una predicación que no presupone ni exige ningún tipo de existencia ontológica del universal.

En efecto, la *conceptio communis* (o *forma communis*) que Abelardo tiene presente como correspondiente con el nombre universal —*conceptio* que hace equivaler con la *similitudo communis* o con el universal platónico en la medida en que éste es objeto de intelección (*ibid.*, 7-8)— no puede predicarse de muchos como puede serlo un nombre²⁰. Lo que se predica de muchos es siempre un nombre, no una *similitudo*, por más que sea verdad que el nombre se basa en esa similitud o, más precisamente, en la

¹⁹ Cfr. “*Pars construens...*”, *cit.*, p. 41.

²⁰ “*Illa namque conceptio de pluribus nullo modo praedicari videtur, sicut nomen quod pluribus singillatim aptatur*” (*LI*, 24, 11-3).

causa communis ²¹. Aunque Abelardo no dé aquí ninguna razón que fundamente la imposibilidad de que el universal platónico pueda ser predicado, la razón es evidente: si la *conceptio* es entendida como una cosa y si toda cosa es individual, no se ve cómo lo individual puede ser universal. De allí que esa *conceptio*, no pudiendo ser predicada, no responda a la definición del universal: *quod de pluribus praedicatur*.

Abelardo ha aprovechado los datos de la historia de la gramática y de la filosofía para apoyar su propio pensamiento: no puede considerarse universal ni a la *forma communis* ni a la *conceptio*. Sólo puede ser universal el nombre que se corresponde con ella ya que sólo éste puede ser predicado. Por más que la *forma*, *natura* o *conceptio* sea llamada universal en sentido derivado (“per translationem quandum universalis dicitur”, *ibid.*, 19), en rigor sólo es universal el nombre que la designa (“natura illa quae animal est, quae universali nomine designatur”, *ibid.*, 17-8). Con ello Abelardo confirma su solución del problema: universales sólo son los nombres.

VII, d, 2) locus a ratione

Del *locus ab auctoritate* Abelardo pasa al *locus a ratione*. En pocas líneas ofrece ahora ricas ideas que esclarecen zonas hasta aquí oscuras de su pensamiento. Puesto que ahora deja hablar a la *ratio* y no a la *auctoritas*, podemos considerar lo que sigue como la concepción propiamente abelardiana acerca del problema del universal. En primer lugar reitera lo que las *auctoritates* habían enseñado. Constituye, en efecto, un punto de fundamental importancia para la comprensión del pensamiento abelardiano el hecho de que los nombres universales designan formas comunes concebidas por el pensamiento: “[auctoritates] astruere videntur per universalia nomina conceptas communes formas designari” (*ibid.*, 25-6). En segundo lugar descarta la posibilidad de que se malentienda la relación entre *conceptio* y *designatio* —o, si se quiere, y para usar un lenguaje más abelardiano, entre *intellectus* y *significatio*—. Así lo hace para que de ninguna manera pueda sospecharse una primacía de la primera sobre la segunda que, a su vez, dé lugar a establecer un nexo causal entre la función cognoscitiva y la función significativa del universal que haga depender a ésta de aquélla. Abelardo, en efecto, lanza una afirmación que ratifica en forma clarísima lo que dijimos en nuestro trabajo anterior: que existe una simultaneidad en la acción de las funciones cognoscitiva y significativa del univer-

²¹ V. *supra* VI.

sal²². Así, ni existe una dependencia causal de la función significativa respecto de la cognoscitiva ni ésta es fundamento de aquélla. *Sucede en cambio que si mediante el nombre se concibe o conoce una forma, es porque simultáneamente ese nombre la significa*: “*Quippe eas concipere per nomina quid aliud est, quam per ea significari?*” (*ibid.*, 27-8). En tercer lugar introduce una distinción que extiende el alcance de la capacidad significativa del universal. Se trata de la distinción entre formas comunes e intelecciones. De allí concluye que la significación del universal sea triple: ella alcanza al *individuo*, a la *forma común* a varios individuos y al *intellectus*: “*cum eas [formas] ab intellectibus diversas facimus, iam praeter rem et intellectum tertia exit nominum significatio*” (*ibid.*, 28-30). El párrafo VII puede ser esquematizado así:

actividad del alma		res subiecta	significante	
i n t e l l e c t u s	intellectus	forma communis	nomen	res singularis
	universalium		universale	intellectus
	intellectus, quem vox singularis generat	forma propria	nomen singulare	res singularis
	imago	forma ficta		
s e n s u s		vera substantia		

En favor de un más profundo esclarecimiento de la *similitudo communis*, que constituye el tema de este párrafo VII, podemos agregar ahora, a modo de conclusión, una más detallada exégesis del texto de *LI*, 28-30 que hemos citado en último lugar. La interpretación de este texto debe ser hecha a la luz de otro

²² Cfr. “Pars construens...”, cit., p. 59: V, e, 3) *Simultaneidad de funciones del universal*.

texto también citado en VII, b, 2: “cum audio ‘homo’, quoddam instar in animo surgit, quod ad singulos sic se habet, ut omnium sit commune et nullius proprium” (*ibid.*, 21, 32-4). Si desplegamos este texto cuidadosamente percibiremos que cada una de sus partes son retomadas por el texto de *LI*, 24, 28-30. En efecto, cuando es proferido el universal *homo* surge un conocimiento (*quoddam*) en el alma (*LI*, 21, 33) que en *LI*, 24, 29 parece identificarse con *intellectus*. Este conocimiento que surge apunta a los individuos (*ad singulos*, *LI*, 21, 33) que en *LI*, 24, 29 son identificados con la *res* (*singularis*). Finalmente ese conocimiento, que es común a todos y propio de ninguno (*LI*, 21, 34) es identificado en *LI*, 24, 28 con las formas, es decir con las formas comunes. *La diferencia entre ambos textos reside en que el primero se mueve en un contexto gnoseológico; por ello se refiere al conocimiento generado por el universal proferido. El segundo en cambio se mueve en un contexto semántico y por ello se refiere a los significados del universal. Ambas funciones, como Abelardo lo pone de manifiesto de inmediato (v. infra, VIII) son sin embargo simultáneas.*

LI, 21, 32-4 (función cognoscitiva)		LI, 24, 28-30 (función significativa)
cum	quoddam in animo surgit	intellectus
audio	quod ad singulos sic habet	res singularis (individuos)
‘homo’	ut omnium sit commune et nullius proprium	forma communis (similitudo communis)

VIII. El fundamento del carácter común del universal

En cuarto lugar y siempre dentro de las aclaraciones que Abelardo formula durante su tratamiento del *locus a ratione*, reitera una pregunta que ya había formulado más arriba²³ y que no podía ser respondida sin los desarrollos de la *LI* que hemos seguido hasta aquí: la comunidad del universal ¿proviene

²³ “...utrum propter communem causam in qua res conveniunt vel propter communem conceptionem vel propter utrumque simul commune dicatur vocabulum” (*LI*, 19, 17-20).

de la *causa communis*, de la *conceptio communis* o de ambas a la vez?²⁴ Esta pregunta puede ser reformulada así: ¿el carácter común del universal tiene su origen en la *causa communis* —fundamento de la función significativa del universal—, en la *conceptio communis* de la *similitudo rerum*²⁵ —fundamento de la función cognoscitiva del universal— o en ambas a la vez? En otros términos: ¿el universal en cuanto tal, descansa en sus aspectos significativos, en los cognoscitivos, o en ambos a la vez? La respuesta de Abelardo es sorprendentemente coherente con lo que ha expuesto hasta aquí. El fundamento del universal como tal reside tanto en la *causa communis* como en la *similitudo communis*: “Nihil autem obest, si propter utramque...” (*ibid.*, 35). Sin embargo y desmintiendo toda supuesta primacía de la función cognoscitiva sobre la significativa y acentuando así el carácter especialmente semántico del universal, Abelardo otorga una cierta primacía a la *causa communis*: “sed maiorem vim obtinere videtur communis causa quae secundum rerum accipitur naturam” (*ibid.*, 35-7). Esta relativa primacía atribuida aquí a la *causa communis* debe ser estudiada y leída conjuntamente con el texto de *LI*, 20, 7-9, en el que el *status hominis* y el *esse hominem*, identificados con la *causa communis*, son considerados como el fundamento de la imposición del nombre, es decir, de la potencia significativa del universal²⁶. De ello debe colegirse una clara opción por un universal que, ante todo, *significa* y cuya función cognoscitiva es relativa en virtud de los mismos obstáculos con que la misma naturaleza de su *res subiecta* impide un conocimiento pleno.

IX. Abstractio e intellectus

De inmediato Abelardo se ocupará, en primer lugar, de la *abstractio*, es decir, de la operación mediante la cual es posible el acceso al universal; y luego del acceso mismo al universal, *intellectus* (“intellectus scilicet universalium fieri per abstractionem”, *ibid.*, 38-9).

La *abstractio* es analizada junto con la *coniunctio*. La primera puede considerar separadas “modo materiam... modo for-

²⁴ “...utrum scilicet propter communem causam impositionis vel propter communem conceptionem vel propter utramque communitas universalium nominum iudicetur” (*LI*, 24, 32-5).

²⁵ Téngase en cuenta que preguntar si la comunidad del universal tiene su origen en la *conceptio communis* es lo mismo que preguntar si lo tiene en la *similitudo rerum* o *similitudo communis*, pues la *conceptio* lo es de la *similitudo*: “quae sit conceptio intellectus communis similitudinis rerum”, pregunta Abelardo en *LI*, 19, 15-7.

²⁶ V. *supra*, VI, b).

mam solam" (*ibid.*, 25, 3). La segunda concibe materia y formas unidas ("utraque permixta", *ibid.*, 4). Concentrándose en la abstractio Abelardo responde a la posible objeción de que la abstractio ofrezca conocimientos "vani et falsi" en virtud de que esos conocimientos perciben la realidad de otro modo a como ella realmente es ("rem aliter quam subsistit [percipiunt]", *ibid.*, 16). Su respuesta, tomada sin duda de Boecio —que es, por otra parte, quien le inspira todo este planteo—, se articula en torno de la idea de que sólo una atribución a la cosa de *propiedades que ella no tiene* implica un *intellectus cassus* (*ibid.*, 19, 22). La abstracción no procede así, sino teniendo en cuenta *no todo lo que hay en la cosa, pero nada que no haya en ella* ("nihil nisi quod in ea est... sed non omnia quae habet", *ibid.*, 25). De allí que la abstracción se caracterice por *conocer* las cosas de un modo distinto a como ellas *son* ("alius modus est intelligendi quam subsistendi", *ibid.*, 31-2). Más aún, lo que la abstracción conoce, lo conoce *separadamente*, pero nunca *separado* ("Separatim namque haec res ab alia, non separata intelligitur", *ibid.*, 32-3). Esta distinción entre *separatim* y *separata* sugiere que en toda esta elaboración de la teoría de la *abstractio* está presente una tácita idea del *como si*. La *abstractio* conoce una propiedad *como si* ella existiera tal como ella es conocida, i.e. *separatim*, pero sin pasar por alto que esa propiedad no existe realmente *separata*. De allí que ahora, para reforzar la legitimidad de la *abstractio*, Abelardo recurra a su comparación con un problema teológico de estructura similar: se trata de saber si la providencia del artífice puede ser considerada vacía por el hecho de que el contenido de esa providencia no existe *realmente*. Abelardo responde diciendo que del mismo modo como quien teniendo providencia de un futuro sólo se engaña *si cree* que ese futuro existe tal como es pensado ("Non enim qui futurum providet, decipitur, nisi iam ita credat esse, sicut providet", *ibid.*, 26, 35-6), así también —en el caso de la *abstractio*— sólo existe error en la concepción de una cosa que no existe *si se cree* que ella existe realmente ("Neque enim conceptio non existentis rei deceptum facit, sed fides adhibita", *ibid.*, 36-8). La falsedad no reside, pues, en la concepción misma de la *forma* separada de *este hombre*, sino en *creer* que lo concebido —la forma de este hombre— existe tal como es concebido —i.e. que existe tal como existe este hombre—. La legitimidad de la abstracción reside, pues, en el hecho de que ella *sabe* que lo que ella concibe distintamente a como lo concebido existe, existe distintamente a como es concebido.

La *abstractio* es una actividad que posibilita el *intellectus universalium*. En el análisis de este último Abelardo reiterará

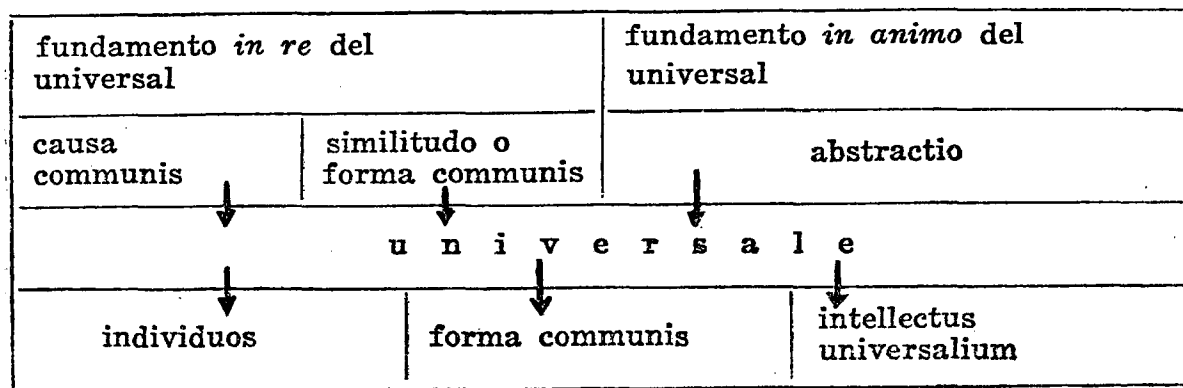
su pesimismo respecto al conocimiento a que podemos acceder mediante el universal. La exposición del problema vuelve sobre un esquema ya conocido: la correspondencia entre *forma communis* y *vox universalis* por una parte y *forma propria* y *vox singularis* por la otra. Sin embargo este nuevo desarrollo merece una especial atención ya que —puesto que él tiene lugar después de haber distinguido cuidadosamente entre *forma* e *intellectus* (LI, 24, 28-9) y puesto que ya se ha ocupado de la correspondencia entre *nomen* y *forma*— lo que el *magister palatinus* se propone aquí es explicitar las relaciones entre el universal como significante y su tercer significado. Recordemos que, además de los individuos y la *forma communis*, el universal significa el *intellectus*, definido como *tertia nominum significatio* (LI, 24, 29-30). Se trata, pues, de una explicación de la segunda columna horizontal de nuestro último esquema. Abelardo comienza por la *vox universalis*. Su proferición no me coloca en presencia de todas las propiedades de una cosa realmente existente sino del conocimiento de una “natura... simpliciter... in se” (*ibid.*, 27, 27-8). Este conocimiento, que no me ofrece todas las propiedades de una cosa real, es confuso²⁷. Así, cuando oigo *homo*, no me asaltan las propiedades de este o aquel hombre, “sed tantum per ‘homo’ animalis et rationalis conceptionem habeo” (*ibid.*, 22-3). En cambio, cuando es proferido un nombre singular, atiendo de inmediato a las propiedades de *este hombre*, de un hombre concreto: “per ‘hic homo’ naturam tantum hominis, sed circa certum subiectum attendo” (*ibid.*, 26-7). De allí concluye que el *intellectus universalium* sea justificadamente caracterizado como *solus*, *nudus* y *purus*. Se trata de tres notas que tipifican la pobreza que atribuye Abelardo a la representación originada en la proferición del universal: *solus*, porque no alcanza a percibir la cosa sensible; *nudus*, porque hace uso de la abstracción que descarta propiedades; *purus*, porque se trata de un conocimiento que no certifica ninguna cosa, ni en cuanto a la materia, ni en cuanto a la forma (*ibid.*, 29-34).

El carácter *purus* del universal (“quia nulla res... in eo certificatur”, *ibid.*, 32-4) debe ser leído aquí a la luz del texto de LI, 22, 2-4, que introduce el carácter confuso de la significación del universal, lo que revela la interacción de sus funciones

²⁷ No puede pasarse por alto la relación entre *intellectus universalium* e *intellectus universalis nominis* que hemos tratado en VII, b, 2 (*forma communis*). Posiblemente lo que Abelardo esté obviando aquí es la aclaración de que el conocimiento confuso a que accedo mediante el *intellectus universalium* es la *forma communis* que, en VII, b, 2, se presentaba ante la proferición del universal *homo*.

cognoscitiva y significativa: "...neque Socratem neque alium recte significare 'homo' dicitur, cum nullus ex vi nominis certificetur, cum tamen singulos nominet". El *intellectus universalium* es, pues, *purus*, en cuanto que, aunque designe individuos, no logra referirse a ninguna cosa en particular. De allí que diga: "in eo [i.e. in intellectu universalium] nulla res certificatur", con lo que quiere decir que aunque el universal ofrezca un *cierto* conocimiento, su carácter confuso no logra que ese conocimiento esté referido a alguna *res* realmente existente. Y de allí que concluya, en directa referencia a un texto anterior (LI, 21, 30), que el hecho de que el vago conocimiento ofrecido por el universal no logre referirse a alguna cosa es la razón por la cual su *conceptio* fue llamada confusa: "secundum quod superius huiusmodi conceptionem confusam dicimus", (*ibid.*, 27, 33-4).

El universal tiene, pues, una función significativa y otra cognoscitiva. Fundamento de la primera es la *causa communis*, fundamento de la segunda es la *similitudo communis*. Ambas constituyen el fundamento *en la realidad* del universal. Pero éste tiene también un fundamento *en el alma*: la *abstractio*. Sobre la base del doble origen del universal, *in re* e *in animo*, puede considerarse ahora la triple significación del universal que se agota, en sentido estricto, en ser un puro signo: (1) de individuos o realidades singulares; (2) de la *forma communis* o *similitudo communis*; (3) del *intellectus universalium*. Pero como la *similitudo communis* o *forma communis* es a la vez fundamento del universal, puede decirse que una de sus funciones es significar aquello que, en la realidad, le da origen. Todo ello puede ser esquematizado así:



X. Quaestiones a Porphyrio propositae

Sobre la base de los tres significados del universal o, lo que es lo mismo, sobre la base de tres sentidos distintos de universal

Abelardo responde ahora las tres preguntas porfirianas. La primera de ellas: ¿géneros y especies significan algo real o sólo existen en el intelecto? Puesto que el universal significa la *res singularis* y el *intellectus*, Abelardo responde que ellos significan los mismos individuos que son significados por los nombres singulares, pero, simultáneamente, ellos son *purus et nudus intellectus* i.e. abstraen propiedades y no significan ningún individuo concreto. Con todo, en la medida en que *algo* significan no pueden ser reducidos a vanas opiniones (*ibid.*, 28, 3-6). La segunda pregunta es si las realidades significadas por el universal son corporales o incorpóreas. En cuanto los universales significan individuos, las realidades significadas por ellos son corporales, pero en cuanto además significan algo confuso (*intellectus*?) son incorpóreas (“*corporalia quodammodo, id est discreta in essentia sua, et incorporalia... quod ea non discrete... nominant, sed confuse*”, *ibid.*, 28, 40-29, 3). De allí que los mismos universales puedan ser llamados corpóreos en cuanto a la naturaleza de las cosas que significan (individuos) e incorpóreas en cuanto al modo de significación (a través de un *intellectus* o *conceptio confusa*) (*ibid.*, 3-5). La respuesta a la tercera pregunta —si los universales están en lo sensible (*ibid.*, 8)— resulta de una combinación de un universal platónico y aristotélico. Así dice, por una parte, que los universales subsisten en lo sensible, lo que debe ser entendido en el sentido de que ellos significan algo que está en lo sensible: parece tratarse de la *forma communis* (“*dicuntur universalis subsistere in sensibilibus, id est significare intrinsecam substantiam existentem in re sensibili*”, *ibid.*, 11-13). Pero si significan esa *substantia* lo hacen a partir y gracias a las formas exteriores (“*ex exterioribus formis*”, *ibid.*, 13) que permiten que se constituya la *forma communis* entendida como la *res subiecta* del universal (cfr. supra VII, c, 3). Por la otra dice que, aún significando esa *substantia* existente en lo sensible, la muestran y presentan como separada y, en este sentido, el universal estará separado de lo sensible: parece tratarse del *intellectus*: “*eandem [substantiam] tamen naturaliter separatam a re sensibili demonstrant*”, *ibid.*, 14-5). De ese modo Abelardo responde a las tres preguntas de Porfirio recurriendo al triple carácter significante del universal.

XI. Rosae nomen

En las páginas iniciales de su comentario a Porfirio, Abelardo interpretaba el *circa ea constantia* porfiriano (*ibid.*, 8,8).

como una cuarta pregunta: ¿es necesario que los géneros y especies, mientras son géneros y especies, denominen alguna cosa o, habiendo sido destruidas las cosas denominadas, el universal puede mantener su vigencia a partir de la significación del *intellectus*? En otros términos: ¿es necesaria la *res singularis* para que el universal sea tal, o basta con el *intellectus* para que el universal siga ejerciendo su función de signo? (*ibid.*, 8-12). La respuesta abelardiana revela la importancia que en su teoría del universal asume el triple significado del *nomen universale*. De allí que responda que, aún destruidas las cosas individuales, o aún desapareciendo uno de sus significados, el *nomen universale* seguirá siendo tal en la medida en que significará alguno de los otros. En efecto, aunque destruidas las cosas el universal deja de existir en cuanto que deja de ser predicado de muchos (*ibid.*, 30, 1-2), sin embargo el carácter *significativo* del universal se conserva en la medida en que, por más que el *nomen rosae* carezca de *res singularis*, seguirá teniendo significación en virtud del *intellectus* y, por ello, serviría aún para decir “la rosa no existe”: “quod [nomen universale rosae] tamen tunc quoque ex intellectu significativum est, licet nominatione careat, alioquin propositio non esset: nulla rosa est” (*ibid.*, 3-5).

RÉSUMÉ

Dans cette seconde partie de son analyse de la contribution abélardienne au problème des universaux dans le texte de la LI, l'A examine la *causa communis* et la *similitudo communis*. La première est à la base de la capacité significative de l'universel, tandis que la seconde est le fondement de sa capacité cognitive.

Par ailleurs, après avoir présenté le fondement du caractère commun de l'universel et des facultés abstractive et intellectuelle, l'A s'occupe des multiples significations de l'universel, qui sont à la base de la réponse abélardienne aux questions posées par Porphyre.