

## *El problema de los universales \**

### La modernidad dialéctica del siglo XI

Ya he apuntado que el planteamiento del problema de los universales llegó muy decantado al siglo XI. Se ofrecía ya al estudioso con alicientes de problema fundamental; se conocían con bastante profundidad sus implicaciones gnoseológicas y metafísicas y, por tanto, teológicas.

Sin embargo, su ubicación en los programas docentes no habían variado, es decir, su estudio no se había desgajado de la Dialéctica ni habían dejado de ser sus fuentes fundamentales la *Isagogé* de Profirio y las *Categorías* de Aristóteles. Su vinculación con la Dialéctica hizo que se viera arrastrado en el torbellino de sus formas y en la superficialidad de su popularidad. La novedad del nuevo espíritu racionalista le perjudicó, pero también le ayudó, hasta el punto de hacerle eje en torno al que giró la calificación de los filósofos.

Desde sus nuevas perspectivas y el rigor de sus esclarecimientos se nos hace mucho más comprensible el resurgir filosófico del siglo XII, cuyo fundamento se encuentra, sin lugar a dudas, en la labor de los maestros de este período.

Juan de Salisbury, discípulo de Dialéctica en París ya en 1136, enjuició desde su perspectiva, de forma muy interesante, las múltiples repercusiones que esta cuestión tuvo en la vida intelectual. Dice así: «Pero, los maestros, para hacer ostentación de su ciencia, de tal modo instruyen a sus oyentes, que no se hacen entender; consideran que cada "bonete" está cargado de secretos de

---

\* El trabajo aquí publicado es el texto íntegro del Capítulo IV de mi obra *La Filosofía en el siglo XI*, realizada con la ayuda de una beca March, en el período 1972-74, que permanece inédita pendiente de nuevas investigaciones, aún sin concluir. He considerado oportuno no modificar su redacción, para no desvirtuar su carácter de parte integrante en una obra de más amplia temática.

Minerva. Examinan cualquier cosa que haya sido dicha o hecha alguna vez por alguien y se la lanzan a sus oídos aún tiernos; es un vicio que ya destaca Cicerón: 'Con frecuencia hay menos comprensión por causa de la multitud de cosas' que por su dificultad. Sin duda es útil, incluso para los adelantados, como dice Aristóteles, el haber conocido las opiniones de muchos, a fin de que del enfrentamiento de éstas entre sí, cualquier cosa que parezca que no está bien dicha puede ser refutada o cambiada; 'pero no había ahora lugar para ello', cuando el discurso simple, breve y lo más fácil posible debe ser introducido. Además, ciertamente, en los asuntos difíciles, deben exponerse un poco libremente muchas cosas y de manera más fácil de lo que su naturaleza exige, por lo mismo que en los años infantiles se aprenden muchas cosas que un tratado más serio de filosofía suprime. Sin embargo, todos explican la naturaleza de los universales y se esfuerzan en explicarla contra la opinión de cuantos han tratado este asunto de tan gran importancia y digno de una investigación más profunda. Así, uno insiste en las palabras (*vocibus*) (aunque esta teoría ya casi ha desaparecido con su autor, Roscelino); otro, considera cuidadosamente los conceptos (*sermones*) y vuelve su atención a ellos, tratando de recordar algo escrito sobre los universales en alguna parte. En esta actitud ha quedado atrapado, también, nuestro peripatético palatino Abelardo, que ha dejado muchos (discípulos) y todavía tiene algunos testigos y partidarios de su manera de pensar. Son amigos míos, aunque de tal modo deformen a menudo la letra de que se han apropiado que, incluso un espíritu algo endurecido, se ve movido por conmiseración hacia ellos» (*Metalogicus*, L. II, c. 17; ed. Migne, P. L., T. CXCIX, coll. 874A-C).

El texto refleja fielmente el uso y el abuso que de la cuestión de los universales se hizo en las escuelas, pero ha de entenderse que si pasó a este primer plano se debió a que se ofrecía ya como problema fundamental para establecer, a partir de él, una «concepción del mundo». Hasta tal punto es esto así, que el propio Juan de Salisbury calificaba de «platónicos» o «aristotélicos» a los autores por el carácter de la solución adoptada, entendiendo tras esos calificativos algo más que el modo de resolver un problema técnico en el ámbito de la Dialéctica.

Entre ambas posturas, aristotélica y platónica, el Saresberien- se, que fue, indudablemente, un ecléptico, situó a Roscelino y a

todos los defensores de la Dialéctica «in voce». Para él, ésta era una solución ya trasnochada, pero lo cierto es que esa trasnochada solución fue la que dio paso a una revisión profunda del problema, posibilitando actitudes de más enjundia filosófica.

Sin embargo, lo que a Juan de Salisbury se le presentaba como trasnochado constituyó en el siglo XI una radical novedad. Tan radical que su impacto supuso una reconsideración del valor de lo nuevo. La novedad de las nuevas posturas dialécticas se unió al racionalismo del período y se enfrentó al tradicionalismo de las posturas antiguas, contribuyendo así, con otros factores de los que luego hablaremos, a perfilar un concepto de «modernidad».

La cuestión es importante, porque, como ha visto J. A. Maravall acertadamente (cf. *Antiguos y modernos. La idea de progreso en el desarrollo inicial de una sociedad*, Ed. Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, 1966; págs. 199 y ss.), la Edad Media vivió inicialmente una contemporaneidad de la cultura, regida por una gerontocracia (*sapientia veterum*), que hizo difícil la posibilidad del progreso. De aquí que cuando aparece, en algún campo, la idea de lo moderno sea importante destacarla.

Esta contemporaneidad no fue sólo un tradicionalismo a ultranza, sino algo más profundo, a saber, una desconfianza en lo inmediato, en lo de hoy e, incluso, en las posibilidades del hombre que vive el hoy. Pero veamos lo que nos dice Maravall: «La Edad Media, muy especialmente en sus primeros siglos, vive una especie de contemporaneidad de todo cuanto ha sido y de todo cuanto es. La conciencia histórica, que tan franco arranque había tenido en el primitivo cristianismo, madura lentamente en los siglos medievales y es, naturalmente, incapaz de vencer en los primeros tiempos esa intemporal conciencia de contemporaneidad. De ahí esa tendencia, tantas veces señalada, a implicar a los pasados en cada presente, a aproximarlos, a convertirlos en personajes del tiempo. No sólo es el caso de la representación de héroes como Eneas o Aquiles, recubiertos de arnés caballeresco e imbuidos en las creencias que a esa cultura corresponden. Ni tampoco el de otros sorprendentes ejemplos, tales como el de la hispanización de Aristóteles por don Lucas de Tuy o el de la formación de la leyenda del Virgilio medieval cordobés. Entre los diferentes pueblos, entre los distintos sabios y héroes no es advertida una separación tajante de épocas. Naturalmente, unos mue-

ren y otros nacen después, pero ésta es una pura condición biológica que no corta el hilo del saber, uno y el mismo en todo momento. Como nosotros podemos hablar hoy, considerándolo como representativo de nuestro tiempo, de un escritor que acaba de desaparecer, para el pensar tradicional de la Edad Media todos los pasados se encuentran en ese caso; quedan bajo la ley de contemporaneidad del saber» (p. 203).

Este concepto de contemporaneidad concedió al presente un valor de «presente histórico», que no supuso sólo fidelidad a la tradición, sino que hizo que esa tradición fuese considerada contemporánea. Precisamente por esto, resultó una conquista de la conciencia histórica el reconocimiento de valores paradigmáticos en esa tradición, es decir, el que fuese elevada a la categoría de «clásica», de modélica: «La asimilación de la cultura clásica de los hombres del Medievo es un hecho conocido sobradamente, pero no es esto lo que a nosotros nos interesa, sino el fenómeno de la expresa voluntad de llevar a cabo tal asimilación. Algunos aspectos de este proceso nos han ocupado en otro lugar, donde hemos recogido un número considerable de datos, muy especialmente sobre la "cristianización" de sabios y héroes antiguos (cf. *La estimación de Sócrates y del saber clásico en la Edad Media*; en: «Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos», volumen CXIII, núm. 1, pp. 1-57). Una vez establecida esta incorporación, era posible elevar la admiración hacia los antiguos y convertirlos en paradigmas para la propia conducta. Y esto es lo que tuvo lugar en el Medievo, en grado que no se había dado antes» (p. 214).

Lo antiguo y lo nuevo estuvo referido en la Alta Edad Media casi exclusivamente a las Sagradas Escrituras y a lo que ellas representaban: hubo un Antiguo Testamento, frente a un Nuevo Testamento; los fieles de la Antigua Alianza y los de la Buena Nueva. Después del siglo XI puede hablarse, también, de los antiguos Padres de la Iglesia y de los teólogos modernos, quienes utilizaron nuevos métodos en la exposición de la «página divina».

Sin embargo, creo que puede afirmarse, e intento interpretar a Maravall y Chenu (*Antiqui et Moderni: Notes de lexicographie médiévale*; en: «Revue des Sciences philosophiques et théologiques», vol XVII (1928), pp. 82-94), que quienes fundaron el concepto de modernidad fueron los filósofos. Ya Gerberto de Aurillac a finales del siglo X fundó, con la estructura concedida a la

enseñanza de la Dialéctica, la *logica nova* frente a la *logica vetus*, que entrañaba, indudablemente, una idea de progreso. Y ahora, en el siglo XI, se creó el concepto de *nuevos doctores* frente al de *doctores antiguos*, es decir, los que comenzaron a enseñar la Dialéctica «in voce» frente a los que enseñaban la dialéctica «in re», lo que igualmente supuso, pese a todas las críticas nacidas de la reacción teológica, un criterio de progreso.

Pero es que también en los últimos años de este siglo XI surge el concepto de nuevos doctores de la Iglesia en base a la creación de los libros de sentencias: «La renovación y el ensanchamiento del horizonte actual que tuvo lugar en ese siglo obligó a contar, según ha demostrado el mismo P. Chenu, con la autoridad, junto a la de los Santos Padres, de las "Sententiae modernorum magistrorum". Al lado de palabras de los Padres o de los filósofos, se citan las de los Maestros, y de esta manera el intenso crecimiento de la labor filosófica y teológica en el seno de las escuelas, y más tarde de las universidades, desplazó la distinción entre antiguos y modernos a un límite mucho más próximo» (oc. c., p. 224).

De que todo este movimiento de modernidad que se inicia en el siglo XI y florece en el XII llevaba el signo del progreso, da constancia el hecho de su pronto envejecimiento. Envejece la dialéctica nominalista frente a las nuevas síntesis filosóficas que se crean en el siglo XII, y éstas ante las que aparecen en la primera mitad del siglo XIII; y envejecen los doctores de las sentencias, frente a los iniciadores de las summas. Y esto porque la modernidad que se inició en el siglo XI no fue sólo formal, sino también temática y el continuado ensanchamiento de los horizontes temáticos, que supone progreso, hace manidos y trasnochados los horizontes más estrechos que se presentaron como novedosos.

Tradicición y modernidad establecen una tensión categorial que hace que el siglo XI no pueda ser encuadrado ni en una ni en otra categoría histórica. El siglo XI resulta así un siglo de tensiones, de crisis. Pero cuando éstas se resolvieron históricamente se siguieron sólo algunas de las posibilidades abiertas por la crisis, quedando otras, las más, las que por criterios de censura históricamente trascendentes fueron invalidadas, arrumbadas en el montón de los futuros que jamás llegaron a presentes.

En el tema que ahora nos ocupa, el problema de los universales, vamos a asistir a la transformación de la Dialéctica en Metafísica, saber al cual se llegó por el camino más adecuado, esto

es, por la problemática del conocimiento. La Metafísica alcanzó pronto una temática independiente, a cuya luz adquirieron relieve aspectos inéditos de las cuestiones dogmáticas. Estas especulaciones, unidas a las interpretaciones del mundo físico que nacieron en el siglo XII, principalmente en la escuela de Chartres y al hilo de las interpretaciones del *Génesis* a la luz del *Timeo* de Platón, dieron por resultado la formación de un cuerpo de doctrina con valor de «concepción del mundo», pero del mundo como lo vivió el hombre medieval, a saber, configurado por la revelación.

He empleado el término *Weltanschauung* porque me resisto a designar esa nueva dimensión de la ciencia de la Dialéctica con el término «Filosofía». Ya traté antes el tema y lo dejé unido a otra cuestión terminológica, a saber, el uso del vocablo *philosophantes*. Y es que el fondo del problema es el mismo: el término «Filosofía» significó en la sociedad medieval mucho más y algo menos que esa inquietud intelectual nacida en el seno de la problemática dialéctica, que, como dijo Berengario, hizo de ese saber el ámbito de la verdad.

Todavía en la *Consolatio Philosophiae* de Boecio tal término significó la actividad racional con la que el hombre busca saber qué son, en definitiva, las cosas y él mismo, que se halla entre ellas. La Filosofía nos hace capaces de conocernos y de conocer las cosas imperecederas: «*Recordabitur facile, si quidem nos ante cognoverit; quod ut possit, paulisper lumina eius mortalium rerum nube caligantia tergamus*» (ed. L. Bieler, *Corpus Christianorum*, Turnholti, 1967; 2.6., 11-13, p. 4), y limpia nuestros ojos dejando que la luz penetre en ellos:

«Tunc me discussa liquerunt nocte tenebrae  
 luminibusque prior rediit vigor,  
 ut cum praecipiti glomerantur sidera Coro  
 nimboisque polus stetit imbribus  
 sol latet ac nondum caelo venientibus astris  
 desuper in terram nox funditur;  
 hanc si Threicio Boreas emissus ab antro  
 verberet et clausum reseret diem  
 emicat et subito vibratus lumine Phoebus  
 mirantes oculos radiis ferit.»

(Ed. c., III, 1-10; pp. 4-5)

El siglo XI fue perfectamente consciente de este sentido pagano, valga la expresión, de la *Consolatio* boeciana y, por tanto, de su peligrosidad, como lo demuestra el testimonio de Otho de San Emmeram, que cita P. Courcelle (cf. *La Consolation de Philosophie dans la tradition littéraire*, Ed. Etudes Augustiniennes, París, 1957, p. 301).

Igualmente, en el siglo XIII el término Filosofía adquirió una semántica específica, después de la consumación de su divorcio con la Teología y de convertirse en su esclava, como puede demostrarlo la concepción de Santo Tomás.

Sin salir de la q. I de la *Summa Theologica* nos encontramos perfectamente definida una «doctrina sagrada» *praeter philosophicas disciplinas*. Las dos fundamentales razones que aduce el Aquinate para justificar la duplicidad de «doctrinas» son, primera, que «fue necesario para la salvación del género humano que, aparte de las disciplinas filosóficas, campo de la investigación de la razón humana (*quae ratione humana investigantur*), hubiese alguna doctrina fundada en la revelación divina» (a. I, c.a.); y, segunda, porque de no ser así «las verdades acerca de Dios investigadas por la razón humana llegarían a los hombres por intermedio de pocos, tras de mucho tiempo y mezcladas con muchos errores, y, sin embargo, de su conocimiento depende que el hombre se salve» (idem).

Pero entre ambos límites teóricos y cronológicos es muy problemático designar el deseo de conocimiento, como esfuerzo netamente intelectual, con el término Filosofía. Como dice Michaud-Quantin en su comunicación al IV Congreso Internacional de Filosofía Medieval, que cito en Bibliografía: «En el siglo XI y en los comienzos del XII el empleo de *dialéctica* es universal para designar la disciplina que dirige el ejercicio de la razón y discierne lo verdadero de lo falso; el término *lógica* no está olvidado, pero permanece abstracto; cuando se trata de designar en concreto el esfuerzo del hombre para conocer con su sola inteligencia, se usan las palabras *dialéctica*, *dialecticus*, que llegan naturalmente a la pluma de los autores» (cito por la ed. del texto en *Etudes sur le vocabulaire philosophique du Moyen Age*, Ed. Edizione dell'Ateneo, Roma, 1971; p. 61).

Con el problema de los universales, en el período de transición del siglo IX al XIII, sucedió lo que explicaría Jaspers desde la psicología de las concepciones del mundo, a saber, que desde

un problema concreto, desde una cuestión específica se pretendió alcanzar el todo, configurar el cosmos con ideas desde la subjetividad vivencial y reflexiva, y desde la objetividad conformadora externa, que fue, en la Europa cristiana, óptica y dogmática (cf. *Psicología de las concepciones del mundo*, ed. esp., Ed. Gredos, Madrid, 1967; ed. alem., Berlín, 1960).

La concepción del mundo así entendida, que no lo sería en probidad absoluta para Jaspers, se opone a lo que él llama *Filosofía profética*. La primera, la concepción del mundo, «La contemplación universal habla en todo caso de impulsos, de cómo los hombres encuentran su sentido, de lo que ellos tienen por verdadero, de las exigencias que experimentan como absolutamente obligatorias. Pero no toma una actitud, no quiere como la Filosofía profética ser propagadora de algo; da piedras en vez de pan al que pide sentido a la vida; remite a sí mismo a aquél que desearía agregarse, someterse, ser discípulo. Este sólo puede aprender en el mejor de los casos lo que es sólo medio para él. Lo que importa, tiene que encontrarlo él mismo en experiencia original. Llamo a esta contemplación Psicología en contraposición a la Filosofía profética» (ed. c., p. 21).

Es esta contraposición rabiosamente actual que Jaspers define la que quiero aplicar a la contraposición existente entre «Dialéctica» y Filosofía en este momento histórico. Y nótese que no interviene para nada en la contraposición de ambos quehaceres la aceptación y cumplimiento con la dogmática. Tanto el «dialéctico» como el filósofo tuvieron en la Europa cristiana de este período, como mundo externo conformador, realidad más revelación. La distinción nace del aliento entrañable del quehacer mismo. La Dialéctica, como pretensión de saber del todo, como concepción del mundo psicológicamente entendida resulta un «ministerio» frente al «magisterio» de la Filosofía, que, como dice Jaspers, «ha sido siempre algo más que contemplación universal, ella dio impulsos, erigió cuadros de valores, dio a la vida del hombre sentido y meta, le dio el mundo en el que se sintió seguro, en una palabra: le dio concepción del mundo. Sin embargo, la contemplación universal no es aún una concepción del mundo, para ello han de venir los impulsos que afectan al hombre en su totalidad y que parten de su totalidad. Los filósofos no eran solamente observadores pacíficos, irresponsables, sino también impulsores y formadores del mundo. A esta clase de Filo-



sofía la llamamos *Filosofía profética*. Se contrapone, por naturaleza, a la contemplación universal, porque ofrece concepción del mundo, porque indica sentido y significación, porque establece cuadros de valores como normas y con validez. Sólo a esta Filosofía le corresponde el nombre de Filosofía, si es que queremos que conserve el sentido noble, poderoso. Pero el nombre ha llegado a ser hoy usual para la contemplación universal, hoy, que no existe una Filosofía profética, a excepción de los débiles intentos románticos de restablecimiento. Así, actualmente, se llama Filosofía a lo que de una manera más precisa y clara se llamaría Lógica, Historia de la Filosofía, Sociología y Psicología. Contemplación de las concepciones del mundo no es ya, por lo tanto, en cuanto contemplación, auténtica Filosofía, sino Lógica o Sociología o Psicología» (ed. c., pp. 20-21).

Este paralelismo entre nuestro mundo y el racionalismo del siglo XI (entiéndase movimiento dialéctico) no es accidental, ni siquiera aislado, ni tampoco extraño. El siglo XI fue un período de crisis y Europa vive hoy en la tirantez dramática de una crisis sangrienta. El impulso racionalista, la ambición novedosa, la adivinación de un progreso —que hoy pensamos sin límites— apoyado en la razón, son, con el prestigio de la «información», que no llega a ser sabiduría, con el ansia apresurada de una erudición pedestre, síntomas de paralelismo de dos momentos de crisis. Los «sofistas» de entonces son, descristianizados, los mismos con los que hoy nos cruzamos por la calle. Nuestros tecnócratas. Pero aquéllos conservaron el *pondus* de un sentido trascendente del vivir humano.

Precisamente porque el «dialéctico» no perdió el sentido trascendente de la vida su quehacer «ministerial» mantuvo, junto al riesgo definitivo de su salvación, un alto valor humano avalado por su tensión hacia Dios. Y por ello pienso que en el significado del término *Weltanschauung* a él aplicado caben los ecos semánticos que en él introdujo A. Dempf en su obra *Die Hauptform-mittelalterlicher Weltanschauung* (Ed. R. Oldenbourg, München-Berlín, 1925; trad. esp., Ed. Gredos, Madrid, 1958).

Pocas veces se han dicho con menos palabras tantas cosas acertadas sobre la actitud científica del hombre del período cristiano de la Historia de Europa, como las que Dempf escribió en el capítulo primero de esa obra. La «concepción del mundo» en la cultura cristiana fue personalista, pero no personalizadora y,

mucho menos acientífica. El problema de la ciencia cristiana no fue una cuestión de compatibilidad teórica entre Teología y Filosofía, sino que radicó en el concepto de revelación: «Si entendemos la revelación en sentido subjetivista como experiencia interior de realidades religiosas o de estados psíquicos, entonces resulta la abundante problemática de la filosofía de la religión y de la psicología de la religión respectivamente, que, según su postura respecto a la verdad o validez de la revelación, puede ser cristiana o extracristiana. Dentro de la ciencia cristiana, esta concepción no cobra importancia hasta muy tarde frente a la concepción preferentemente objetivista de la revelación como una experiencia extranatural de realidades. La revelación es conforme a esto (por lo demás también en religiones extracristianas) una esfera de experiencias que se halla positivamente en una Sagrada Escritura y cuyo contenido se puede establecer empírica, histórica y gramaticalmente mediante el estudio de la Escritura, y la clase de certeza puede ser simplemente aceptada, creída, "reservada", puesta para probarse en otro sitio, o hecha verosímil mediante la experiencia natural» (ed. esp., pp. 12-13).

Por mucha autonomía que consideremos alcanzaron los saberes profanos en un determinado momento de la cultura cristiana medieval, como hemos visto sucedió en el siglo XI, nunca se produjo una ruptura entre *auctoritas* y *ratio*, entre hábito intelectual y vida de salvación. Por ello las tres etapas que distinguió Dempf están dentro de una misma «concepción del mundo» y el periodo de transición que estudiamos queda incluido en la segunda: «En una primera etapa predominantemente tradicionalista se encontrarán solamente colecciones de materiales ordenados generalmente como simples extractos de sentencias según un criterio monográfico, especialista o de enseñanza general. Pero con la aparición de una vida cultural y científica más densa, la abundancia de los materiales transmitidos engrosará en forma tal que se acusa una falta de conformidad entre ellos y tiene que iniciarse consecuentemente la labor de armonizar las autoridades. Esta tarea puede realizarse desde puntos de vista prácticos, por ejemplo, para la utilización en la vida de las sentencias y, en especial, de las decisiones de derecho eclesiástico, o con el criterio científico de profundizar en las doctrinas salvadoras, aunque también en este caso puede haber sido la ocasión una necesidad práctica. El avance incontenible de intereses lógicodialécticos

frente a la mera tradición de las autoridades obligará a intentar la concordancia entre *auctoritas* y *ratio*» (ed. c., p. 19).

Pienso que el convertir el problema de los universales, como hizo Degerando, en el eje de la Historia de la Filosofía de la Edad Media es una forma simplista de afrontar una compleja cuestión histórica. Sin embargo, como aporética fundamental de la Dialéctica, claustro materno de la verdad, fue uno de los hechos que configuraron el destino intelectual de Europa, en la medida que llevó, por su especial enfrentamiento con el ser, a la necesidad de una «singular doctrina» *praeter philosophicas doctrinas*.

En definitiva, lo que pretendo decir es que el problema de los universales dejó de ser en el siglo XI un problema técnico lógico, para convertirse en un camino de enfrentamiento de la inteligencia con la realidad, suma del mundo y la revelación. Este enfrentamiento da base para ser entendido como una *Weltanschauung* psicológica y no como una forma de vida o de amor a Dios con la mente, ni como el resultado de un proceso discursivo de la razón apoyada en sí misma, vuelta de espaldas a la revelación, y en misión sustitutiva de la tensión del hombre hacia Dios.

A) *La aparición del nominalismo*.—El evento más importante de este periodo respecto a la cuestión que nos ocupa fue la aparición del nominalismo. La originalidad y transcendencia de tal acontecimiento han sido ya sobradamente calibradas. Sin embargo, no existe unanimidad entre los autores que lo han historiado o han realizado su exégesis sobre algo absolutamente elemental, a saber: ¿el nominalismo del siglo XI fue realmente nominalismo? Ante tan sorprendente dificultad primaria he de tomar postura y tratar de averiguar, si ello es posible, las razones de la incertidumbre.

En cualquier caso, dos datos condicionan el planteamiento de la cuestión: en primer lugar, en el pensamiento griego, salvo el pseudonominalismo de los sofistas que refutó Aristóteles y el posible carácter nominalista de la Lógica estoica, insuficientes como antecedentes, no encontramos un conjunto de tesis que justifiquen esa designación. En segundo lugar, el término apareció en el latín medieval y, concretamente, para significar las enseñanzas de Roscelino y su escuela.

Ahora bien, la mayor parte de las veces que encontramos formulada la pregunta por su origen, lo que se indaga son los moti-

vos y condicionamientos que le hicieron reaparecer en el siglo xiv. Así, el artículo de J. Paulus, *Sur les origines du nominalisme* (en: «Revue de Philosophie», vol. XXXVII (1937), pp. 313-330), frecuentemente citado entre la bibliografía del siglo xi, plantea, exclusivamente, la cuestión del significado de la doctrina de Ockham y los nominalistas del siglo xiv, como si ellos hubieran sido los verdaderos creadores del sistema.

Para definir el ambiente temático en el cual apareció el nominalismo del siglo xiv enfrentaba Paulus la interpretación que del pensamiento medieval había hecho Wulf, como un gigantesco esfuerzo en pos de una síntesis *escolástica*, a la realizada por Gilson, que sustituyó este último concepto por el de *Filosofía cristiana*. El primero, dice, intentó separar históricamente Filosofía y Teología; el segundo, trató de conjugar ambas en un logro común. No supone tanto esta última concepción una imprecisión de los límites entre Filosofía y Teología, como el hecho de afirmar que lo que animó a los pensadores medievales fue una *unanimidad religiosa*, que dejaba imprecisa la tradición filosófica sobre la cual debía montarse.

Pero esta tradición filosófica medieval fue, según Paulus, como en cualquier otro periodo filosófico, doble: una, racionalista y constructiva; otra, empiritista y crítica. La primera llevó a cabo una especulación metafísica intrépida, que pobló lo real de entidades ideales; la segunda, acometió la tarea de crítica de esas entidades meramente racionales, para reducirlas al mínimo, y llevó su interés sobre lo concreto. Estas dos isobaras del pensamiento medieval pasaron por los siguientes puntos de presión: Platón, Plotino, San Agustín, Avicena, la primera; Aristóteles, Boecio, Averroes, la segunda. Pero, en cualquier caso, fue la *unanimidad religiosa* la que persiguió alcanzar una «filosofía cristiana».

Pienso que en las ideas expuestas por Paulus hay elementos muy aprovechables, que recogeré más adelante.

Sin embargo, la ineludible cuestión del nombre, a la que acabo de referirme, ha obligado a los tratadistas a enfrentarse con el problema. Cuando esto sucede, unos muestran su desconcierto

ante la equívocidad de la problemática de Roscelino y la escasez de sus fuentes, y otros intentan abrir un camino que lleve a una explicación convincente de su auténtico significado.

En el primer caso, cabe la reciente obra de J. Largeault, de gran aliento por su extensión y pretensiones, como afirma R. Poirier en el prefacio, que lleva el expresivo título de *Enquête sur le nominalisme* (Ed. Nauwelaerts, París-Louvain, 1971), quien ha decidido referirse, «para fijar el sentido de la palabra nominalismo, a Ockham y a los empiristas ingleses del XVIII» (p. 32). Sin embargo, no elude el problema: «El "nominalismo", dice, es un legado de la escolástica: en el siglo XI se ha llamado "nominales" a los filósofos que sostienen que las especies y los géneros no existen más que en el pensamiento: *vocabantur nominales qui communitatem tantum in intellectu esse dicunt* (Alberto Magno). Pero esta descripción no conviene más que a los conceptualistas y por tanto sería inexacto aplicarla a aquellos que, como Roscelino, afirman que los universales son palabras (*voces*). Caracteriza mejor a Abelardo, para quien el universal es una palabra dotada de sentido» (pp. 8-9).

Y al historiar los hitos del sistema dedica unas breves líneas a Roscelino. En ellas se limita a establecer las dos tesis por las cuales fue considerado nominalista por sus contemporáneos, a saber, los universales son voces y los individuos lo único real. Y añade que, en aquel momento histórico, «el nominalismo como el realismo son doctrinas que aspiran a desbrozar el campo de la teoría del conocimiento para aplicarla a otras esferas, tales como la de la fe o la filosofía política» (p. 80).

Así pues, según Largeault, las tesis de Roscelino fueron suficientes para ser designado nominalista por sus contemporáneos, pero no lo son para incluirle en el nominalismo contemplado desde los posteriores desarrollos teóricos del sistema. Por el contrario, Abelardo es más digno de ser designado como tal en virtud, dice Largeault, de que sustituyó el término *vox* por el de *sermo* o *nomen*, que no hace sólo referencia a la palabra como emisión de voz, sino también a su función significativa. Es decir, que porque Abelardo destacó el valor semántico del lenguaje son mayores sus méritos para ser encuadrado dentro del nominalismo, aunque su doctrina deba ser denominada propiamente conceptualismo.

La interpretación de Largeault se apoya en que para que las tesis antirrealistas constituyan, en rigor, nominalismo deben culminar en una «Filosofía del lenguaje». Ello justifica que considere a Ockham como su verdadero fundador. Se muestra, así, de acuerdo con las interpretaciones actuales de Ockham, como la expuesta en el excelente libro de T. de Andrés, cuyo expresivo título ya anuncia su contenido: *El nominalismo de Guillermo de Ockham, como Filosofía del lenguaje* (Ed. Gredos, Madrid, 1969).

Como exponente de la otra dirección que apuntaba antes, puede citarse la obra ya clásica de M. H. Carré, *Realists and Nominalists* (Ed. Clarendon Press, Oxford, 2.<sup>a</sup> ed., 4.<sup>a</sup> reimp., 1967; 1.<sup>a</sup> ed. 1946). El autor ha seleccionado dos representantes del realismo, Agustín y Tomás de Aquino, y dos representantes del nominalismo, Abelardo y Ockham. Encarna en ellos las formas extremas y moderadas de esas posturas, pero lo que hace en cada caso es describir su problemática gnoseológica, tanto o más que analizar la obra de cada uno de los autores:

Así, como introducción al estudio de Abelardo, resume las coordenadas en que se encuadró el problema de los universales en la Edad Media. Y es en este momento en el cual estudia brevemente a Roscelino. Roscelino fue, en primer lugar, quien activó la dinámica del problema de los universales y dio lugar, con ello, a un replanteamiento del mismo. La influencia de sus tesis se extendió inmediatamente por todas las escuelas europeas y dio origen no sólo a las cuestiones planteadas por Abelardo, sino que hizo que las nuevas formas realistas tuvieran en cuenta sus condicionamientos: «A pesar del desdeñoso lenguaje que Abelardo emplea con Roscelino, nos dice, tachándole de pseudo-dialéctico e, incluso, de pseudo-cristiano, veremos que su propia doctrina de los universales lleva el sello de la enseñanza recibida del revolucionario filósofo de Compiègne y cuando pasó de la escuela de Roscelino a escuchar las lecciones del líder del realismo, Guillermo de Champeaux, criticó a su maestro con argumentos que había aprendido de Roscelino» (pp. 41-42).

Enuncia someramente las tesis de Roscelino, pero lo que le importa, por encima de todo, es el sentido último de esas tesis: «Roscelino fue procesado por triteista, pero, para nosotros, el paso importante dado por Roscelino fue que descartó cualquier referencia a la realidad de los conceptos generales. *Universale est vox*. El contraste con el realismo es total. Para el realismo el

universal reside en la naturaleza que asume al individuo. Para el nominalismo esta unidad reside únicamente en el término común» (p. 41). «A la base del nominalismo hay una teoría del conocimiento empirista. Como dijo San Anselmo: "En la mente de estos filósofos la razón, que debería ser guía y juez de todo lo que existe en el hombre, está tan envuelta en pensamientos materiales que no puede librarse de ellos, ni distinguir de entre ellos lo que debe ser contemplado en su intrínseca pureza"» (p. 49).

Pienso que el acierto de la interpretación de Carré radica precisamente en pararse ahí, es decir, el nominalismo del siglo XI no es otra cosa que una reacción antirrealista. Pero una reacción radical, que niega todo tipo de existencia a la comunidad esencial expresada en los géneros y en las especies. Los universales son *flatus vocis*.

La desorientación que la enseñanza de Roscelino provoca arranca precisamente de interpretar *su* nominalismo desde los posteriores desarrollos de esa teoría. Las tesis de Roscelino no pueden ser consideradas premisas del nominalismo de Ockham, ni mucho menos del nominalismo empirista del siglo XVIII. Ni siquiera, en rigor, del conceptualismo de Abelardo, aunque la doctrina de Abelardo sería muy difícil de ser explicada históricamente sin las enseñanzas de Roscelino.

Quiero decir que, si el nominalismo es algo más que una teoría que se limita a negar el ultrarrealismo ontológico y gnoseológico de origen platónico, Roscelino no fue un nominalista. O, con mayor rigor histórico, como por nominalismo debe entenderse la doctrina enseñada por Roscelino y su escuela, las doctrinas basadas en Guillermo de Ockham y el empirismo del siglo XVIII no deben ser llamadas nominalistas.

¿Quiere esto decir que la enseñanza de Roscelino queda aislada y referida a sí misma en el contexto de la Filosofía medieval? Ciertamente, no. La doctrina de Roscelino se inscribe en esa tradición empirista y crítica a la que aludía Paulus y que, aunque débil, se desarrolló a lo largo de todo el periodo cristiano de la cultura europea en base a la tradición aristotélica. Lo que sucedió es que la debilidad de esa actitud estuvo en función de la debilidad de la tradición aristotélica, ahogada y sojuzgada por la tradición platónica. Sin embargo, pueden destacarse sus hitos a lo largo de toda la Filosofía medieval y no sólo en el desarrollo de la lógica realizado por Gerberto en el siglo X o en el auge de

la Dialéctica en el periodo que nos ocupa. Rastrear los ecos de la tradición aristotélica desde el siglo IX a Gerberto es una tarea histórica que está exigiendo investigadores. En pequeña medida he contribuido a ella y estoy decidido a seguir haciéndolo (Cf. *El realismo moderado en el siglo IX: Ratramnio de Corbie*; en: «Revista de la Universidad de Madrid», vol. XVIII núm. 69, 1969, páginas 181-201).

I) *La posible escuela nominalista*.—Tampoco es nuevo plantear esta cuestión, es decir, determinar si las tesis de Roscelino fueron exclusivamente personales o patrimonio de una escuela.

En primer lugar, existen múltiples testimonios de que las referencias a los autores «nominales» se realizaban en plural. El mismo texto de Juan de Salisbury, pese a atribuir la autoría de tal doctrina a Roscelino, parece que se refiere de modo impersonal a aquellos maestros que insistían en las palabras.

En segundo lugar está la cuestión de la posible escuela en sentido estricto. Oton de Freising, en su *De Gestis Frederici* (Cf. ed. en M. G. H. *Scriptores rerum germanicarum in usum scholarum*, vol. XLVI, 3.<sup>a</sup> ed. de G. Waitz, 1912), afirmaba: «Ciertamente, Roscelino fue el primero que, en nuestro tiempo, instituyó en lógica la teoría de los nombres»; sin embargo, una crónica anónima del siglo XI, que cita Du Boulay en su *Historia Universitatis Parisiensis* (París, 1665; vol. I, p. 443) afirma: «Indialectica hipotentes extiterunt sophistae: Joannes qui eadem artem sophisticam vocales esse disseruit: Robertus Parisiensis, Roscelinus Compendienseis, Arnulphos Laudunensis. Hi Joannis fuerunt sectatores, qui etiam quamplures habuerunt auditores».

Según este último texto, Roscelino habría sido discípulo de ese tal Juan, maestro de Dialéctica, y el propio Arnulfo de Laon nominalista como Roscelino. La discusión de estos textos ocupó ya suficiente tiempo a autores como Hauréau y Clerval, para que entre en ella.

Lo que considero interesante destacar sobre este asunto es algo que está en íntima relación con lo establecido anteriormente, a saber, si es cierto que Roscelino adoptó, con originalidad, una postura crítica ante la solución ultrarrealista al problema de los universales, no lo es menos que se movió dentro de los límites de una problemática consabida por otros muchos pensadores



contemporáneos suyos. Bastaría una equiparación de los fundamentos doctrinales y de las fuentes de Roscelino, con los que fundamentaron el pensamiento de Berengario, por ejemplo, para darnos cuenta de que a la base de su especulación está un modo de entender las *Categorías* de Aristóteles en consonancia con opiniones mantenidas por Boecio, Marciano Capella, etc.

Es esa débil tradición aristotélica a la que antes me refería la que realmente constituyó la escuela de Roscelino, que prosiguió Abelardo y enriqueció la influencia árabe iniciada en este siglo.

II) *Roscelino de Compiègne*.—Aunque su nombre vaya unido al de la ciudad de Compiègne, de cuya iglesia fue canónigo, no podemos vincularle a una determinada escuela o centro docente. Roscelino fue un maestro en Europa y recorrió gran parte de las escuelas más prestigiosas del momento.

Nació en Bretaña (1050), fue clérigo en Chartres, canónigo en Compiègne y, quizá, monje de la abadía de San Cornelio, que en esta ciudad fundara Carlos el Calvo, quien la había convertido en residencia imperial, restaurando un viejo castillo destruido por los vikingos, por ser lugar de caza abundante (*Cotia Silva* o *Selva de Guisa*). Tuvo alguna relación con Lanfranco en Bec, le conoció Ivo de Chartres en París y San Anselmo tuvo noticias de su enseñanza en Compiègne (1089), a través de un monje de Bec y del obispo de Beauvais, Fulcón. En 1092 se reunió un concilio en Soissons, convocado por el arzobispo de Reims, Reinoldo, para condenar su doctrina sobre la Trinidad, pero Roscelino abjuró de ella. Superada la difícil situación, continuó su enseñanza y en 1094 San Anselmo publicó su *Epistola de Incarnatione Verbi*, dirigida a Urbano II, contra sus enseñanzas. Fue desterrado de Francia y se refugió en Inglaterra, de donde le expulsó Guillermo, el Rojo. En los últimos años de su vida, habiéndose retractado, quizá, de sus doctrinas heréticas, se refugió en San Martín de Tours.

San Anselmo, cuando escribe su *Epistola*, duda de si Roscelino ha abjurado o no de sus doctrinas heréticas, aunque sus noticias parecen contradictorias. Por supuesto, no ha sido aún desterrado a Inglaterra, porque San Anselmo, arzobispo de Canterbury a la sazón, nada nos

dice de ello. Los textos de la *Epístola* más importantes con relación a este punto son éstos: «En efecto, después de haber sido retenido en Inglaterra y hecho obispo, no sé por qué disposición de Dios, me enteré que el autor de dicha novedad, persistiendo en su opinión, decía que no había abjurado de su doctrina más que por el temor de ser asesinado por el pueblo, y por este motivo algunos hermanos me obligaron con sus súplicas a resolver esa cuestión, en la cual se había enredado de tal manera que le parecía imposible desenvolverse sin admitir, o bien la encarnación del Padre y del Espíritu Santo, o bien la pluralidad de dioses» (*Obras completas de San Anselmo*, Ed. B. A. C., Madrid, 1952; vol. I, p. 689). «Sin embargo, si aquél que sostuvo la enunciación dicha, advertido por Dios, ha vuelto a la verdad, que no piense que yo hablo en esta carta contra él, puesto que no es lo que ha sido. Porque si un día fue tinieblas y hoy es luz en el Señor, no se debe reprender a las tinieblas, que ya no existen, sino que hay que aprobar la luz que brilla. Sin embargo, que haya vuelto a la luz o no, como veo que hay muchos que no ven claro en esta cuestión, aunque la fe domina en ellos sobre la razón, que les parece contraria a la fe, no me parece superfluo el hacer desaparecer esta contradicción» (O. c., p. 691).

Enseñó en Compiègne, en París, en Loches, en donde tuvo por discípulo a Abelardo, en Besançon y en Tours. Probablemente la censura de sus obras ha hecho que no llegaran a nosotros, por lo cual tenemos que conocer su doctrina a través de la carta citada de San Anselmo, del *Tractatus de Unitate et Trinitate divina* de Abelardo, del *De generibus et speciebus* y de las referencias de Juan de Salisbury en el *Polycraticus* (VII, 12) y en el *Metaphysicus* (II, 17) (Cf. F. Picavet, *Roscelin philosophe et théologien, d'après la légende et d'après l'histoire*, Ed. F. Alcan, París, 2.<sup>a</sup> ed., 1911; textos en pp. 112-143). La única muestra de su obra que conservamos es una carta a Pedro Abelardo, publicada por Migne entre las de este autor con el núm. XV, *Quae est Roscelini ad P. Abaelardum* (t. CLXXVIII, 357C-372A), de la cual debe confrontarse la edición de Reiners (O. c., en Bibliografía, pp. 63-80).

En el largo prefacio de esa carta —en la cual se encuentra confirmada su relación magistral con el Palatino en Loches («...vel Locensis, ubi ad pedes meos magistri tui discipulorum minibus tam diu residisti...», ed. Reiners, p. 65, 26-27)— desgrana el rosario de sus reproches al antiguo discípulo y comienza así: «Si prefirieras el encanto de la religión cristiana a la mera costumbre, o la degustases levemente, de ninguna manera, olvidándote de tu orden y de tu profesión y de los beneficios que te presté, tantas y tantas veces, bajo el nombre y acto de maestro, desde tu niñez hasta tu juventud, ingrato prorumpirías en *palabras de malicia* contra mi inocencia, hasta el punto de que vulneraras la paz fraterna con la espada de la lengua, justamente como aquello: *La lengua de éstos es una aguda espada* (ps. CXL, 4), y de ningún modo despreciarías los preceptos extraordinariamente provechosos y de hecho fáciles de nuestro Salvador. Pues, en efecto, la verdad dice: *Si tu hermano te ha ofendido repréndele entre él y tú solamente, pero si no te oyera, recurre a testigos, y si ni siquiera así te escuchara, dilo en la iglesia* (Mat. XVIII, 15-17), tu pisoteaste con el súbito furor de la iracundia los dos primeros mandamientos y pasaste con desorden al tercero y enviaste cartas a la preclara y excelente iglesia de San Martín de Tours, llenas de infamias para mi y fetidísimas por la inmundicia de sus medios, en las cuales se presenta mi persona con la mancha de múltiples infamias, casi con el color vario de la lepra; también decidiste el oprobio de la misma Santísima Iglesia llamándola fosa en el pecado de honestidad. Ciertamente, en la palabra sagrada siempre se toma fosa en el pecado, así: *Cavaron mi fosa ante mi* (Ps. LVI, 7) y *Cavaron la fosa de mi alma* (Jer. XVIII, 20) y *Si un ciego se ofrece a conducir a otro ciego ambos caerán en la fosa* (Mat. XV, 14) y *Quien prepara una fosa para su prójimo, cae primero en ella* (Prov. XXVI, 27). Así pues, no debiste comparar con una fosa a la Santísima Iglesia antes nombrada, que me recibió con generosa conmiseración como un indigno y un pecador, y, como manifiesta la verdad, *oprobio de hombres y abyección de pueblos* (Ps. XXI, 7); sino que mejor debiste compa-

arla con éste del cual se hace, de hecho, imitadora, *que hace salir el sol sobre los malos y buenos y llueve sobre justos e injustos* (Mat. V, 45), que por la *excesiva caridad* (Ef. II, 4) que tuvo para con los pecadores *descendió del cielo* (Ju., III, 13) a la tierra, que permaneciendo entre nosotros *acoge a los pecadores y como con ellos* (Lu. XV, 2), que también por los pecadores *hasta a aquél lugar infernal descendió* (Ef. IV, 9), donde se crucifican a los pecadores, para que se les libere de los tormentos» (edición c., pp. 63-64).

Juan de Salisbury, en el c. 12 del L. VII de su *Policraticus*, dedicado todo él a los nuevos doctores, nos dice: «Hubo también quiénes dijeron que las palabras mismas (*voces ipsas*) son géneros y especies; pero la opinión de éstos ha sido ya rechazada y rápidamente desaparece con su autor. Sin embargo, todavía quedan algunos atrapados en sus vestigios, aunque tales opiniones avergüencen a su autor e, incluso, el repetir las: unidos (los universales) únicamente a los nombres, lo que quitan a los objetos y a las ideas se lo añaden a las palabras.

Cada uno se defiende con un gran juez (Lucano, *Phars*, I, 127).

Y a partir de las palabras de estos autores, a quiénes daba igual poner los nombres por las cosas o las cosas por los nombres, construye cada uno su opinión o su error. Se originan aquí grandes motivos de disputa y todos buscan con qué afirmar su doctrina» (ed. Webb, p. 665a, 2-13).

Ambas cosas, el sentido de la doctrina y la escasa vigencia de la misma en su época, las confirma en el *Metalogicus*, según el texto que ya hemos transcrito: «Así, uno insistió en las palabras (*vocibus*) (aunque esta teoría ya casi ha desaparecido con su autor Roscelino)...» (ed. Migne, Coll. 874C).

De modo semejante se pronunció el autor del *De generibus et speciebus*: «Sobre los géneros y las especies cada uno opina cosas distintas. Y así, unos afirman que los géneros y las especies son voces únicamente, universales y singulares, pero nada de lo que es propio de estos (géneros y especies) asignan a las cosas» (*Oeuvres inédits d'Abelard*, ed. V. Cousin; «Collection de docu-

ments inédits sur l'histoire de France», II serie, París, 1836; página 513).

San Anselmo, con carácter de profunda reprobación, afirma en su *Epistola de Incarnatione Verbi*: «Se debe excluir enteramente de la discusión de las cuestiones espirituales a estos dialécticos de nuestro tiempo, o más bien a estas gentes dialécticamente herejes, que piensan que las sustancias universales no son más que un soplo de la voz (*flatus vocis*), y que no pueden comprender que el color sea otra cosa distinta del cuerpo, o la sabiduría de un hombre distinta del alma» (ed. B. A. C., vol. I, p. 695).

En este texto hay dos partes que se deben estudiar separadamente: una que hace referencia al modo de ser propio de los universales y otra que dice relación al concepto de sustancia. Con la primera entramos en la problemática del universal *in essendo*; con la segunda en la de una concepción gnoseológica sensualista.

Es preciso afirmar, en primer lugar, que cuando Roscelino dice que los universales son *flatus vocis* está negando la *realidad* de los universales, la realidad que a éstos concedían las doctrinas de inspiración platónica y neoplatónica. Los universales no son cosas, sino palabras.

Los antecedentes de esta denominación los encontramos en los más acreditados maestros de la Edad Media: Marciano Capella había establecido que el universal existía gracias a la posibilidad de reunir en un *nomen*, en una palabra (*vox*) múltiples particularidades. Y Boecio, por su parte, había definido la palabra como una corriente de aire (*flatus*), modulada por la lengua.

«Así pues Aristóteles, queriendo definir lo que sea el nombre (*nomen*), primero dedujo su género diciendo que nombre es una voz, es decir, que ésto que llamamos nombre lo separaba de aquellas otras cosas que no son voces, sino sólo sonidos. Pues, es diferente el sonido de la voz, ya que el sonido es la repercusión sensible del aire, pero la voz (*vox*) es un soplo (*flatus*) que sale por ciertas partes de garganta, que se llaman arterias, porque se forman por una articulación de la lengua. Y, ciertamente, la voz pertenece únicamente a los seres animados, pero el sonido se realiza algunas veces también por el choque de cuerpos inanimados» (*In Librum de Interpretatione*; ed. Migne, t. LXIV, coll. 419D-420A).

Ahora bien, repitamos que esta reducción de los universales a *flatus vocis* se refiere, en principio, al universal *in essendo* y no al universal *in significando*. El lenguaje va más allá de sí mismo, tiende, intencionalmente, en su misma esencia, al significado. Y a través del significado, apunta, finalmente, a la realidad. Cuando Roscelino afirma que son *flatus vocis* se refiere a que el universal no es una sustancia, es decir, que no es nada además de la palabra, pero eso no quiere decir que la palabra, en su dimensión significativa, no diga algo real, no tenga trasunto óntico su significación. También es cierto que, por lo que sabemos, el maestro de Compiègne no se planteó esta cuestión. Planteársela hubiera supuesto hacer entrar en crisis una explicación de la mecánica cognoscitiva, de las leyes del pensar, tanto desde el punto de vista lógico como gnoseológico, que aún no había sido propuesta.

Quizá podamos encontrar una justificación de lo dicho en la adecuada interpretación de este texto del *De generibus et speciebus*: «Pues, dado que la sentencia de estos considera que nada existe excepto las cosas individuales y, si embargo, estas cosas son significativas por voces tanto universales como singulares, lo mismo, directamente, significará animal y hombre» (ed. c., p. 524). Lo que el texto dice en primer lugar es que, dado que sólo existen los individuos, la referencia significativa inmediata del género (animal) y de la especie (hombre) será el mismo individuo. Ciertamente, hombre y animal pueden tener una misma referencia significativa, a saber, Pedro; pero la extensión significativa del género (animal) es más amplia que la de la especie (hombre), puesto que con él captamos no sólo los individuos de la especie hombre, sino también los de las otras especies *supuestas* por el género. Pero, en fin, lo que nos interesa destacar es que el autor del *De generibus et speciebus* sigue admitiendo el valor noético significativo del término (*nomen*), aunque su referencia significativa, en el plano ontológico, sea siempre el individuo.

Así pues, podemos concluir que la dimensión gnoseológica del problema no fue tratada, al menos negativamente, por el fundador del nominalismo. Por ello esta afirmación de San Anselmo queda imprecisa: «En efecto, en sus almas, la razón, a la que pertenece la primacía y el juicio de todo lo que hay en el hombre, se halla de tal modo envuelta por las representaciones corporales, que no puede desembarazarse de ellas, ni sabe distinguir las de lo que ella debe contemplar sola y pura. Porque aquél que no comprende aún

cómo muchos hombres son, en cuenta a la especie, uno sólo ¿cómo va a comprender que, en esta naturaleza tan misteriosa y tan sublime, varias personas, cada una de las cuales es Dios perfecto, son un sólo Dios?» (*Epistola de Incarnatione Verbi*, ed. c., vol. I, p. 695). Dar por supuesto, como hace San Anselmo, que la especie es algo más que un concepto era, precisamente, el problema que preocupaba a Roscelino. Otra cosa muy distinta es la estructura que Roscelino concediera a la realidad en cuanto trasunto al cual el pensamiento tiende. Pero sea cual fuere para él esta realidad, ahora trataré de averiguarlo, no podemos afirmar que Roscelino negara que el hombre concibe que muchos hombres son, en cuanto a la especie, un sólo hombre.

Para el autor del *De generibus et speciebus* el punto de partida ontológico era, como hemos visto, el individuo: «Pues, dado que la sentencia de éstos considera que nada existe excepto las cosas individuales (*nihil esse praeter individua*)...» Ahora bien, de lo que se trata es de saber cuál es la concepción del individuo mantenida por Roscelino.

El individuo fue concebido como un todo indivisible, cuya desmembración en partes, no ya sólo a nivel metafísico —sustancia y accidente— sino también físico, suponía su desaparición. Dos textos confirman esta interpretación. El primero de ellos lo encontramos en la glosa de Abelardo al *Liber divisionum*, y dice así: «Era, recuerdo, tan loca la opinión del maestro Roscelino, que pretendía demostrar que ninguna cosa constaba de partes. Si alguien le decía que esto, que es una casa, está compuesta de otras cosas, como de un muro o un pavimento, lo combatía con este razonamiento: si aquello que es un muro fuese parte de esto que es casa, como la casa no es otra cosa que el muro mismo, el techo y el pavimento, ciertamente el muro será parte de sí mismo y de lo demás. Pero ¿cómo podría ser parte de sí mismo? Además, toda parte, naturalmente, es anterior a su todo; luego ¿cómo se dirá que el muro es anterior a él mismo y a lo demás, cuando de ninguna manera es anterior a sí mismo?» (Cf. *Oeuvres inédits d'Abelard*, ed. c., p. 471).

El segundo, perteneciente a la Epist. XIV (ed. Migne, tomo CLXXVIII, coll. 355D-358B) de Abelardo al obispo de París, dice: «Este, como pseudo-dialéctico y pseudo-cristiano, cuando edifica en su dialéctica de tal modo pervierte desvergonzadamente la "página divina", que en aquel lugar donde se dice que el Señor

ha comido parte de un pescado asado obliga a interpretar parte de esa palabra, que es *pescado asado*, y no parte de la cosa» (Cf. Petri Abelardi, *Opera*, ed. V. Cousin, París, 1849 y 1859; vol. II, p. 151).

Considero que la que está pesando en estos momentos sobre la concepción de Roscelino es aquella definición de sustancia primera, expuesta por Aristóteles en sus *Categorías*, en la que muy pocos habían querido detenerse. Aristóteles inicia el c. 5.º con estas palabras: «La sustancia, en el sentido más fundamental, primero y principal del término, es aquéllo que no es afirmado de un sujeto ni es en un sujeto: por ejemplo, el hombre individual o el caballo individual» (2a, 11-13); esta afirmación y otras semejantes contenidas en el mismo capítulo, que contrastan con el concepto de sustancia segunda que en el mismo expone, llevan a concebir al individuo como una unidad sustancial, indivisible, tanto en el orden metafísico como en el físico, sin perder su unidad entitativa.

Reconocida así la primacía absoluta, en el orden real, de la sustancia primera y su indestructible unidad, Roscelino tuvo que buscar la explicación del pensar abstracto en otro campo que el de la naturaleza, porque en ésta sólo se dan sustancias primeras. La explicación del sentido de los géneros y especies, es decir, de las sustancias segundas, que de alguna manera contienen, según Aristóteles, a las sustancias primeras, debe hallarse a otro nivel. Indudablemente este nivel, aún no bien precisado por Roscelino, es el del valor significativo del lenguaje. Será Abelardo, y después el nominalismo del siglo XIV con mayor carga filosófica, quien definirá el valor de la significación, tratando de adivinar su paralelismo con la estructura de la realidad óptica.

Roscelino no pudo, como tampoco Abelardo, seguir el razonamiento aristotélico sobre la constitución del ente concreto, que siguieron en el siglo XIII San Alberto y Santo Tomás, por falta de fuentes. Pero cabe a Roscelino el honor de haber planteado el problema de la disparidad entre el orden cognoscitivo abstracto y el orden real, como cabe a Abelardo la gloria de haber atisbado, después de los esfuerzos de algunos autores, deudores también de Roscelino y que en su momento estudiaré, el paralelismo entre el orden lógico y el ontológico.

Ahora bien, como he dicho en otro momento, la explicación dogmática estaba prevista desde posturas ultrarrealistas de origen



neoplatónico, razón por la cual, al faltar éstas, la explicación del misterio se hizo difícil y peligrosa. Es esto lo que le sucedió a Roscelino con el misterio trinitario o a Berengario con el eucarístico. No se trató de una voluntad herética, sino de una ruptura con la explicación tradicional por el cambio de presupuestos filosóficos, que llevó a soluciones imprecisas. Veamos esta problemática del maestro de Compiègne en la crítica de San Anselmo y de Abelardo, así como en su propia autodefensa.

El interés de San Anselmo por las doctrinas de Roscelino fue exclusivamente dogmático. Por otra parte, el conocimiento que de ellas tuvo, para realizar una crítica profunda, fue a todas luces insuficiente. De aquí que la parte más extensa de su ataque tuviera carácter apologético y que veamos claramente que, cuando pretende entrar en los fundamentos filosóficos de la doctrina dogmática criticada, trata de adivinarlos.

La información, inicialmente, le llegó por una carta que le escribiera un antiguo monje de Bec, llamado Juan, que había tenido ocasión de escuchar a Roscelino en Compiègne, estando a las órdenes de Fulcón, obispo de Beauvais, sede muy cercana a la pequeña villa donde enseñaba el famoso dialéctico. La doctrina que el monje atribuyó a Roscelino se resume en estas breves palabras: «Si las tres personas son una sola cosa y no son tres por sí, como tres ángeles o tres almas, aunque como voluntad y potencia sean absolutamente iguales: se sigue que el Padre y el Espíritu Santo se encarnaron con el Hijo». De esta información irritó a San Anselmo, en primer lugar, la tesis contenida en la sentencia transcrita; pero, también el que Roscelino, según su informador, asegurara que semejante doctrina había sido sostenida por Lanfranco e, incluso, por el propio San Anselmo.

«A su señor y padre Anselmo, el hermano Juan su siervo e hijo: en cuanto señor siervo, en cuanto padre hijo.

Sabemos, ciertamente, padre venerable, y ciertamente conocemos que vuestra perspicacia avanza también resolviendo los nudos en aquellas partes de las Escrituras, en las cuales la mayor parte de los otros se detienen. Así pues, ojalá que vuestra fe y vuestra sencilla prudencia y vuestra prudente sencillez piense sobre las tres personas de la deidad: no me arrepiento, ni yo ni otros, de escribir a vuestro celo para la común utilidad de los católicos. Es

así, que Roscelino mueve, entre ellos, esta cuestión sobre el Compendio: "Si las tres personas son una sola cosa y no son tres cosas por sí, como tres ángeles o tres almas, aunque como voluntad y potencia sean absolutamente iguales: se sigue que el Padre y el Espíritu Santo se encarnaron con el Hijo. Además, dice que el arzobispo Lanfranco había concedido esta sentencia y que vos mismo, disputando, la concedisteis. Pero, esta similitud e identidad de la Trinidad, sobre los tres ángeles y las tres almas, se opone absolutamente a aquella unidad y similitud de la Trinidad de San Agustín sobre el sol, que es una y la misma cosa y tiene en sí mismo, inseparablemente, calor y esplendor.

Vuestra integridad se conserve incólume en el presente y en el futuro por Dios, trino y uno, del cual tratamos. Amén» (Cf. el art. de Wilmart c. más adelante, p. 42).

Esto sucedía en el año 1089, pero el Santo no pudo responder inmediatamente al monje Juan y cuando lo hizo fue con una breve carta, esperando mejor ocasión para poder tratar el tema con más profundidad. Pese a ello, el argumento esgrimido en ella fue la base de las réplicas. Es éste: «Ahora bien, el decir que las tres personas son tres cosas, o lo entiende según las relaciones, es decir, según que Dios es llamado Padre e Hijo y Espíritu que procede del Padre y del Hijo, o según lo que es llamado Dios. Pero si dice que las tres relaciones son tres cosas, inútilmente lo dice, porque nadie niega que las tres personas sean en este sentido tres cosas, de manera, sin embargo, que se comprenda bien cómo estas relaciones son llamadas cosas y qué clase de cosas, y si ellas hacen alguna cosa con respecto a las sustancias, como muchos accidentes, o no. Sin embargo, no parece que entienda así lo que él llama tres cosas, puesto que añade que una de las tres personas es la voluntad o el poder. En efecto, las tres personas no tienen un sola voluntad o poder según sus relaciones, sino según que cada una de las tres personas es Dios. Y si dice que las tres personas son tres cosas según que cada persona es Dios, o quiere establecer tres dioses o no entiende lo que dice» (*Epístola* 142, según la ed. B. A. C.; vol. II, p. 795).

Algún tiempo después, quizá poco, si el concilio de Soissons se celebró el año 1090 y no el 1092, Anselmo supo que iba a cele-

brarse un concilio, convocado por el arzobispo de Reims, para juzgar la doctrina de Roscelino, y por ello, para dejar bien clara su postura en relación con tal doctrina, escribió a Fulcón, suponiendo que él asistiría a la asamblea, defendiendo la memoria de Lanfranco y exponiendo su profesión de fe; incluso autorizaba a Fulcón para que leyera su carta en la sesión del concilio: «Ruego a vuestra santidad que lleve esta carta a dicho concilio, o, si quizá no podéis ir, que la enviéis por un hombre instruido de entre los vuestros. Y si, a causa del uso que sea hecho de mi nombre, esto es necesario, deseo que sea leída en presencia de toda la asamblea. De lo contrario no es necesario leerla» (*Epist.* 143, según la ed. B. A. C.; vol. II, p. 799).

Probablemente en este mismo momento inició la redacción de una carta-encíclica tratando con amplitud el tema, la cual no llegó a ser difundida por tener conocimiento de que Roscelino había abjurado de su doctrina, calificada de herética, y, quizá también, por su inmediato traslado a Canterbury, para ocupar la sede arzobispal (Cf. A. Wilmart, *Le premier ouvrage de Saint Anselme contra la trithéisme de Roscelin*; en: «Recherches de Théologie ancienne et médiévale», III (1931), pp. 20-36). Sea como fuere, el caso es que en este primer trabajo encontramos ya la conclusión anselmiana según la cual el triteísmo de Roscelino es una consecuencia de su concepción nominalista: «Siempre a todos se debe aconsejar que se acerquen muy cautamente a las cuestiones de la página sagrada, aquellos ciertamente dialécticos, los que piensan que solamente el sonido de la voz son sustancias universales, los que pueden entender que el color no es otra cosa que el cuerpo, ni la sabiduría otra cosa que el alma, en absoluto se han de inflar por la disputa de cuestiones espirituales. Puesto que en las almas de éstos, la razón, que debe ser príncipe y juez de todas las cosas que hay en el hombre, se oculta en las imágenes corpóreas, de tal modo que no pueden ni irse rodando de ellas ni pueden distinguirse de ellas mismas las cosas que ella misma sola y pura debe contemplar» (ed. en art. c., p. 29).

Ahora bien, el texto fundamental es la *Epístola de Incarnatione Verbi*, aunque en ella siga reconociendo su insuficiente información: «No he podido ver nada de los escritos de aquél a quien me dirijo en esta carta, fuera de lo que he citado al principio, pero creo que la verdad es tan evidente por lo que he di-

cho, que todo hombre inteligente ve que nada de lo que podría oponerse puede ser verdad» (ed. c., vol. I, p. 725).

Después de una introducción apologética, trata de precisar los sentidos que pueden concederse a las palabras *tres cosas*. De sus precisiones Anselmo concluye: «Pero cuando añade: *como lo son tres ángeles o tres almas*, muestra claramente que no habla de esta pluralidad o distinción que se encuentra en estas personas, según lo que les es propio. Porque no se dice de ninguna cosa que es una y la misma en número, que es dos ángeles o dos almas, y a dos ángeles o dos almas no se atribuye nunca algo que es lo mismo numéricamente, como afirmamos de Dios que es numéricamente uno, que es Padre e Hijo, y como afirmamos del Padre y del Hijo que son un sólo Dios numéricamente» (ed. B. A. C.; vol. I, p. 701). «En cambio por los nombres de ángel y de alma designamos la sustancia y no la relación, porque, aunque el nombre de ángel le venga de la función, ya que ángel significa mensajero, sin embargo es considerado como una especie de sustancia, lo mismo que el alma. Y así parece entenderlo también él cuando dice igualmente: *como lo son tres ángeles o tres almas*. Por consiguiente, quiere decir una pluralidad o distinción igual a la de muchos ángeles o muchas almas, es decir, muchas sustancias. Y parece demostrarlo aún más claramente cuando dice: *de tal manera, sin embargo, que por el poder y la voluntad son completamente el mismo ser*» (ed. c., vol. I, p. 701).

Es esto lo que constituye la herejía de Roscelino, que se corrobora cuando afirma que, si no fueran tres cosas, el Padre y el Espíritu Santo se hubieran encarnado con el Hijo: «Si Dios es una sola cosa y numéricamente la misma, y si ella es Padre e Hijo, cuando el Hijo se encarnó, ¿cómo no se habría de encarnar también el Padre? Porque la afirmación y la negación referentes a una sola y misma cosa no pueden ser verdaderas a la vez, mientras que nada impide afirmar algo de una cosa y negar esto mismo de otra. Así, no es cierto que el mismo Padre sea un apóstol, y que no lo sea; y aún cuando se afirma del mismo bajo un nombre que es apóstol y se le niega bajo otro nombre, diciendo, por ejemplo: Pedro es un apóstol y Simón no es un apóstol, las dos proposiciones no son verdaderas, sino que una de ellas es falsa. Pero que Pedro sea apóstol y Esteban no sea apóstol esto puede ser cierto, puesto que Pedro es distinto de Esteban. Por consiguiente, si el Padre es numéricamente la misma cosa y

no otra que el Hijo, no es cierto que se deba afirmar del Padre y negarlo del Hijo; por consiguiente, todo lo que el Padre es lo es también el Hijo, y todo lo que se afirma del Hijo no debe ser negado del Padre; ahora bien, el Hijo se encarnó, luego también el Padre se encarnó» (ed. c., p. 703).

Es, pues, el concepto de sustancia, como sustancia primera, lo que obligó a Roscelino a las anteriores conclusiones. Pero ello no radicó, para San Anselmo, en una concepción imperfecta de tal concepto de sustancia, sino en la teoría nominalista de los universales que Roscelino profesaba: «Lo que yo digo no obliga a admitir que las tres cosas sean tres dioses, puesto que estas tres cosas son juntamente un sólo Dios. Y nosotros decimos: síguese entonces que cada una de estas tres cosas, es decir, cada persona no es Dios, sino que Dios está compuesto de tres cosas. Por consiguiente el Padre no es Dios, el Hijo no es Dios, el Espíritu Santo no es Dios, puesto que no se debe decir de cada uno de ellos ni de dos, sino solamente de los tres juntos que son Dios, lo cual es igualmente impío. Porque, si es así, la naturaleza de Dios no es simple, sino compuesta de partes.

»Pero si este hombre tiene una inteligencia sencilla y no ofuscada por la multiplicidad de los fantasmas de la imaginación, debe comprender que, en cuestión de simplicidad y composición, lo que es simple vale más que lo que es compuesto, porque es necesario que todo compuesto pueda ser dividido, o realmente o por el pensamiento, lo que no se puede concebir de lo que es simple; porque aquello en lo cual no se puede pensar como teniendo partes, ningún entendimiento puede descomponerlo en partes. Por tanto, si Dios es compuesto de tres cosas, o ninguna naturaleza es simple o hay otra naturaleza que es en cierto modo superior a la naturaleza de Dios. Ahora bien, es evidente cuán falsas son estas dos alternativas.

»Y si éste a quien yo combato es uno de estos dialécticos modernos que creen que no existe nada más que lo que ellos pueden alcanzar por su imaginación, o piensa que no hay nada en que no haya partes o no negará que concibe que, si hubiera algo que no pudiese ser descompuesto ni en la realidad ni por el pensamiento, esto sería superior a lo que es divisible realmente o por el pensamiento. Y así, si todo compuesto puede ser descompuesto al menos por el pensamiento, al decir que Dios es compuesto, dice que puede concebir algo superior a Dios. Su entendimiento

se eleva, por consiguiente, por encima de Dios (concibe un ser más perfecto que Dios) y esto no lo puede hacer ningún entendimiento» (ed. c., p. 707).

El resto del opúsculo es una defensa de la interpretación tradicional del misterio trinitario, según su propia concepción gnosológica.

En el *Tractatus de unitate et trinitate divina* Abelardo discutió, sirviéndose de San Anselmo en muchas ocasiones, la concepción trinitaria de Roscelino. Veamos algunos textos de los seleccionados por Picavet (o. c., pp. 124-127), para comprender luego la respuesta del maestro de Compiègne al Palatino en su famosa carta, aunque bien es cierto que dicha respuesta no lo es de modo específico a este tratado, sino, más bien, a varias cartas de Abelardo, entre las que se encuentra la ya citada al obispo de París.

Destaca, en primer lugar, Picavet en su selección el ataque de Abelardo a los dialécticos que caen en el exceso de su ciencia, que, por otra parte, no es atacada por él: «Así pues, aprobamos las ciencias, pero rechazamos las mentiras de los abusones. En efecto, poniendo a Tulio como testigo, se equivocan no poco los que acusan de vicio a la sabiduría del hombre. Sin embargo, es siempre muy corriente el vicio de la ciencia y casi se adhiere a ella de modo natural y propio la soberbia, justamente como aquello que dice el apóstol: "La ciencia infla, la caridad edifica". Esta, origen, sin duda, de todo pecado, alejó al instante al primer ángel de la visión de su Creador, esto es, le alejó de la verdadera felicidad; de igual manera que entonces hizo apostar a aquél, así también gana a muchos por la herejía, ahora».

La sabiduría no se constituye para Abelardo sólo por un acto de la inteligencia, sino que es también, y fundamentalmente, un modo de vida, como pensara Sócrates: «No se oculta ésto a los filósofos que pensaban que el conocimiento de Dios se adquiría, no pensando, sino viviendo bien; y aconsejaban que para alcanzarlo había que apoyarse más en las costumbres que en las palabras. Por ello Sócrates... no quería que las almas inundadas por la concupiscencia se introdujeran en las cosas divinas y aconsejaba para ello entregarse a las buenas costumbres de una vida purificada».

Quizá suenen extrañas estas palabras en la boca o en la pluma del gran dialéctico que fue Abelardo y, más todavía, que formen

parte del contexto de esta obra que fue juzgada en sínodo y que debió modificarse para no incurrir su autor en pena de herejía. Pero ambos extremos son muy propios del gran pensador palatino, que fue, en todo momento, hijo de su tiempo y luchó así entre el fervor y el racionalismo. Pronto saca a relucir este último en su obra: «Pero, puesto que la inoportunidad de estos argumentos no puede ser rechazada por la autoridad de los santos ni de los filósofos, sino que se enfrenta a aquellas razones humanas que se oponen a las razones humanas, hemos decidido responder, no sólo a los estúpidos según su estupidez, sino también a ensuciar sus impugnaciones con sus mismas artes, con las cuales nos atacan».

Abelardo empleó la Dialéctica para demostrar la diversidad de personas en una sustancia individual y simple: «Así, también, el pequeño y fuerte David, con la ayuda divina, degolló al enorme y colérico Goliat con su propia espada. También, con esa misma espada de la dialéctica con la cual aquellos intentan, resueltos, impugnar nuestra simplicidad, vuelta contra ellos, disipemos, en nombre del Señor, su fuerza y los ejércitos de sus argumentos, para que no presuman ya de atacar la simplicidad de los fieles, como fueron reducidos sobre aquellas cosas acerca de las cuales parece, en principio, imposible responderles, a saber, sobre la diversidad de personas en una sustancia divina absolutamente individual y además simple; y acerca de la generación del Verbo o sobre la procesión del Espíritu Santo».

Los puntos de fe que le importaba defender a Abelardo los especificó con toda claridad. En primer lugar: «Tiene, pues, la religión de la fe cristiana únicamente un sólo Dios y de ningún modo muchos dioses»; en segundo lugar: «Aunque cada una de las personas sea Dios, o Señor, sin embargo no son muchos dioses o señores, en la medida que sea una, absolutamente, la esencia o sustancia individual y singular de las tres personas».

Ciertamente, la defensa de estos puntos de doctrina estaba relacionada para Abelardo, como acabamos de ver, con la problemática entre la Dialéctica, en representación de la razón, y las enseñanzas de los Santos Padres, cuyas vidas y milagros «testifican que han sido órgano del Espíritu Santo»: por otra parte, el núcleo del problema está alojado en el concepto de sustancia, cuya acertada concepción depende, en gran medida, de que sepamos ver en la unidad sustancial partes físicas y metafísicas, que

no rompen esa unidad: «En un hombre existen muchas partes, incluso diversas entre sí, de modo que ésta no sea aquélla, como (existen diversas partes) en un madero o en una margarita; estas partes, cortadas o separadas de las otras, se dicen hombre o madero o margarita, puesto que una cualquiera de ellas, antes de la separación era hombre o madero o margarita; efectivamente, la separación en nuestra sustancia no confiere nada, que antes no tuviera, a aquello que permanece o que es separado, porque, aún cortada la mano, sigue siendo hombre lo que permanece ahora y antes de la mutilación. Si se le corta un pie, cierta parte existente en el hombre, que era íntegro, después, de modo semejante, es hombre lo que resta, porque también era hombre antes de la mutilación, ya que entonces tenía también la definición de hombre, aunque fuera también animal, porque era animado y sensible como racional y mortal, igual que lo es ahora».

Enfrentaba Abelardo esta concepción de la sustancia a la que ya hemos expuesto de Roscelino. Y se apoyaba en ella para contradecir la unidad por semejanza de las personas de la Trinidad, que proponía el maestro de Compiègne.

He transcrito antes el preámbulo de la farragosa carta de Roscelino. Gran parte de la misma mantiene el tono de defensa airada contra aquél que le había hecho aparecer como un hereje depravado. Es importante señalar que Roscelino no se consideraba tal. Hubo en él una sinceridad, un auténtico convencimiento de que estaba en el camino que lleva a una explicación del misterio trinitario. Puede verse ésto con claridad en el siguiente texto: «Estoy dolido por lo de la Iglesia (cf. p. 17), pero por lo mío me alegro, porque a decir verdad reconozco que soy tal y como me describes al escribirlas. Dijiste, en efecto, que yo sería ya para toda mi vida un notable espúreo. Y como ésto es así acojo esta afirmación tuya de verdad como con brazos de ternura y me veo entero en tus palabras como en un espejo... Ciertamente; no quiero justificarme, porque *si buscara mi gloria, mi gloria no es nada*... Pero, se sigue ésto, porque soy convicto de la más grande herejía y rechazado ya por todos como un infame, desmiento estas tres cosas de todas las maneras y proclamo que son falsas según el testimonio de las iglesias de Soissons y Reims. Pués, si alguna vez me equivoqué en una palabra o me desvié de la verdad no defendí pertinazmente ni la circunstancia ni la afirmación de la palabra falsa, sino que estuve siempre más dispuesto a aprender, que a



enseñar a corromper el alma; y no es hereje aquél que, aunque se equivoque, sin embargo no defiende el error» (ed. c., pp. 64, 19-65, 6).

Roscelino escribió esta carta desde su refugio de San Martín de Tours, hacia los últimos años de su vida; luego, quizá, conoció el *Tractatus* de Abelardo, que fue escrito hacia 1118 en la abadía de Saint Denis, y juzgado en el concilio de Soissons de 1122. Pero, en cualquier caso, Roscelino dio muestras de conocer muy bien los frentes que le había abierto Abelardo y respondió a ellos con precisión.

Así, se ocupó, en primer lugar, de demostrar que los textos de las «autoridades» no son demasiado claros, según él, en cuanto al sentido de la unidad trinitaria: «Los escritos de los santos padres Ambrosio, Agustín e Isidoro, de ningún modo están de acuerdo con la singularidad que atribuíste a la divina sustancia» (p. 68, 29-31); «Así pues, a partir de esta variedad de escritos santos un lector diligente se da cuenta de que los Santos que los escribieron nunca entendieron una singularidad tan grande en Dios, que una sola cosa, una sustancia singular pudiera llamarse por aquellos tres nombres...» (p. 73, 12-15).

Estas afirmaciones están precedidas de una inacabable serie de textos de diversos autores, que, en su mayor parte, nada dicen, a no ser al propio Roscelino. Y cuando consideró suficientemente abrumado a Abelardo por el peso de las «autoridades», trató de precisar su pensamiento: «Pero cuando dices que yo reconocí en la Santísima Trinidad una única sustancia es verdad, pero no reconocí la singularidad de la herejía sabelina, según la cual una sola cosa y no varias se denomina con aquellos tres nombres; sino que reconocí que esta sustancia triple y relativa a tres tiene tanta unidad como nunca tres cosas puedan tener: nunca tres cosas son tan singulares e iguales, según se escribió: "En esta Trinidad no hay nada anterior ni posterior, nada mayor ni menor, sino que las tres personas son coeternas y coiguales unas a otras"» (p. 73, 23-31).

En este texto está perfectamente reflejado el sentido de la explicación trinitaria de Roscelino. Ciertamente, la persona constituye de suyo una sustancia, precisamente porque Roscelino identificaba, siguiendo a los griegos, *hipóstasis* con *usía*, y la sustancia está sometida a la ley existencial de la unidad y de la pluralidad. Precisamente, el carácter de la pluralidad, que nace de la discre-

pancia entre las sustancias, que constituyen siempre una unidad, es lo que le permitió a Roscelino concebir la unidad trinitaria, porque entre las tres sustancias trinitarias no existe discrepancia alguna: «En efecto, todo lo plural se separa por la ley de la pluralidad, pues está escrito que toda diferencia consiste en la pluralidad de las discrepancias. Por tanto, indaguemos qué diferencia existe en esta pluralidad de personas, según nosotros, pero que según los griegos es pluralidad de sustancias» (p. 74, 18-22).

Era éste el punto que más le importaba demostrar a Roscelino, por ello es el que explicó más directamente, sin servirse, en demasía, de textos prestados. Paradójicamente, el triplicar la sustancia, por la misma estructura sustancial de la Trinidad, suponía para él la unidad por igualdad de las sustancias, es decir, que al no existir discrepancias entre determinadas sustancias estas son una, lo cual sólo se da en la Trinidad: «Oíste que la Trinidad era una por la comunión de majestad, no por la singularidad de ésta; lo que es singular de ningún modo es común y lo que es común no puede ser singular... Oíste también que el nombre de Dios se dice singularmente acerca de la Trinidad a causa de su igual divinidad, de forma que, si se dijera pluralmente, se entendería una desigualdad de divinidad. Pero, la divinidad de la Trinidad no encuentra nada igual fuera de ella. Así pues, en la misma Trinidad una divinidad igual encuentra una divinidad igual. Ahora bien, no veo de qué modo puedan existir muchas cosas que sean iguales, singulares y únicas. Por tanto, para que la nave de la fe cristiana, al correr entre uno y otro escollo, pueda salir ilesa, se ha de prever con gran cuidado no chocar con el ídolo de la singularidad sabelina, según el cual hay que decir que el Padre se encarnó y sufrió; y se ha de prever no caer en el peligro de la pluralidad arriana, que hace variar la sustancia en anterior y posterior, y en mayor y menor e introducir, entonces, una pluralidad de dioses basada en la variedad múltiple» (p. 77, 1-16). Y concluye: «Así pues, queda para la Trinidad, únicamente, el número singular de Dios, de tal modo que signifique en ella y dentro de ella una absoluta igualdad» (idém, 16-18).

Entiendo que todo el problema quedaba cifrado en su concepto de sustancia, admitido el cual no podía concebirse en ella una pluralidad, puesto que es principio de unidad. Por otra parte, todo lo que existe, en la medida que existe, es sustancia; lo cual nos llevaría a decir que la sustancia es el único modo posible de

la existencia o, lo que es lo mismo, que existir es permanecer en la unidad de la sustancia. La pluralidad radica en la singularidad de las sustancias, es decir, en aquello que distingue a cada una de cualquiera otra, tanto en el mundo físico, por sus características físicas, como en el no corpóreo, en el mundo de los ángeles, por cuanto estos están individualizados en su existencia no material.

Esta doctrina, acorde inicialmente con el concepto de sustancia primera establecido por Aristóteles en sus *Categorías*, tiene su apoyo en la finitud individual de los entes concretos. Quiero decir, que se adecuaba, casi con intención única, a la contingencia y fisicidad existencial de los entes intramundanos; de aquí que la unidad constitutiva de la sustancia sea de orden físico-sensible. En este sentido podemos decir que hay en Roscelino, como lo había también en Berengario, una gran descarga sensualista, en la medida en que parte de la realidad experiencial como modo único fundamental y fundamentante de toda realidad. Es la consecuencia del abandono del idealismo ejemplarista de origen platónico, sin que se sustituya éste por una gnoseología profunda.

Si volvemos ahora a lo dicho al principio sobre el doble aspecto de la cuestión debatida por Roscelino, a saber, su concepto de sustancia y su concepción de los universales, deberemos concluir que ésta es consecuencia de aquél, precisamente porque toda unidad, en el orden del ser, está representada por la sustancia y, por tanto, la unidad genérica o específica, en la medida que no está realizada en la sustancia o, al menos, no tenemos experiencia de ello, no constituyen unidades reales, por lo cual las redujo al ámbito lingüístico, en el que se realiza la significación, que resulta el único modo posible de la unidad del universal. Es decir, los universales son unidades significativas.

En la explicación del misterio trinitario no interfirió su concepción gnoseológica, porque este problema afectaba al ámbito del ser y no al del significar. Cada una de las personas de la Trinidad, por el hecho de ser, era para Roscelino una sustancia, que realizaba en sí misma las características de la divinidad, sin diferencia alguna en relación con las otras; precisamente por ello eran absolutamente iguales. Absolutamente iguales quiere decir, en el contexto de Roscelino, que, por no existir en ellas características de singularidad «física», resultaba imposible su distinción. De aquí la singularidad del nombre de Dios.

Si las personas de la Santísima Trinidad no hubiesen sido consideradas por Roscelino como sustancialmente diferentes, sólo hubieran podido ser significativamente diferentes, con lo cual se caía en un problema más grave. A mi juicio, el flanco más débil de su doctrina radica en la infinitud que debiera haber concedido a cada una de las sustancias de la Trinidad, lo cual habría hecho imposible concebirlas como separadas. Sin embargo, el problema de la infinitud no lo sacaron a colación en sus críticas, inconcebiblemente, ni San Anselmo ni Abelardo.

Quizá, Roscelino no llegó a caer en el problema de la infinitud, porque su concepción de la sustancia, como hemos dicho, nace y es válida exclusivamente en el mundo de la finitud. La trasposición de las condiciones de existencia del mundo contingente a Dios, ser necesario, le hizo caer en la herejía (Cf. Buonaiuti, *Un filosofo della contingenza ne secolo XI: Roscellino di Compiègne*; en: «Rivista storico critica delle scienze teologiche», 1908 (pp. 195-212).

Incluso, la propia terminología que manejaba Roscelino era un instrumento inadecuado para matizar este pensamiento. Los términos sustancia, esencia y persona tenían todavía en este momento, con relación a sus sinónimos griegos, una implicación semántica conflictiva. No se trata de un alegato de disculpa, sino un intento de poner de manifiesto las dificultades que encontraba el progresismo racionalista de Roscelino (Cf. J. de Ghellinck, *L'entrée d'essentia, substantia, et autres mots apparantés dans le latin médiéval*; en: «Bulletin de Cange», XVI. [1942], pp. 77-112).

B) *Vigencia de las soluciones realistas.*—El realismo no perdió vigencia en el siglo XI. Es más, siguió representando la «tradición filosófica» ortodoxa. Todavía más, en algunos centros docentes el platonismo alcanzó un nuevo vigor y fue base de excelentes desarrollos filosóficos, que hicieron perdurar su influjo hasta en el siglo XIII, como sucedió con la escuela de Chartres. Pero, ciertamente, el realismo no pudo seguir siendo ya, después de las enseñanzas de Roscelino, nunca más el extremismo ingenuo de Fredugisio de Tours en su *De substantia nihili et tenebrarum* o el sistemático y reflexivo neoplatonismo de Juan Escoto Erigena en su *De divisione naturae*, ni siquiera el tecnicismo mesurado de la enseñanza de Gerberto, que se transparenta en su *De rationali et ratione uti*, o de Garlandus en su *Dialectica*.

Roscelino ha proporcionado a los historiadores unas fechas claves, extraordinariamente significativas, que sirven de goznes en los que apoyar el giro evolutivo del problema de los universales. Esas fechas no son sólo referencias anecdóticas, sino también afirmación clara de la entrada en vigor de elementos temáticos, que, aunque tuvieron una referencia anterior pululante, no habían adquirido hasta entonces carta de naturaleza en la concreta problemática de estos temas.

Esas fechas han sido utilizadas por Van de Vyver, en su artículo *Les étapes du développement philosophique du haut Moyen Age* (en: «Revue Belge de Philologie et d'Historie», vol. VII (1929), pp. 425-452) y, recientemente, en la comunicación de L. Minio-Paluello, a la XIX Settimana de Spoleto, *Nuovi impulsi allo studio della Logica: la seconda fase della riscoperta di Aristotele e di Boecio (La Scuola nell'Occidente latino dell'Alto Medioevo*, Presso la Sede del Centro, Spoleto, 1972, vol. II, páginas 743-766).

Minio-Paluello considera que el desarrollo de la Lógica en el medievo estuvo condicionado por dos elementos, a saber, por un lado, la utilización progresiva de un determinado grupo de obras griegas, escritas entre los siglos IV a. de C. y III d. de C., latinizadas literal o parafraseadamente, y no sin originalidad, entre el 350 y el 550, amén de otras escritas originariamente en latín por Cicerón, el Pseudo-Apuleyo, el Pseudo-Agustín, Boecio, etc.; por otro lado, por la intensificación de la vocación por el estudio del funcionamiento de la razón. La gradación en el orden de importancia entre ambos elementos estuvo a favor del primero.

Estos textos —Minio-Paluello cita veintinueve— «entraron en circulación, amplia o limitadísima, a lo largo de tres etapas principales, cada una constituida por varios momentos: la primera se extiende desde finales del siglo octavo a comienzos del décimo, la segunda desde el último tercio del décimo a comienzos del undécimo, la tercera de comienzos a la mitad, aproximadamente, del duodécimo» (p. 747). La segunda etapa, que es la que le interesaba estudiar al autor en la comunicación de referencia, estuvo comprendida entre el 970 y el 1040. En la fecha inicial coinciden el comienzo de las enseñanzas de Abbon de Fleury y Gerberto de Aurillac, con la puesta en circulación de algunas nuevas obras de Aristóteles y otros comentarios de Boecio.

Por una parte, se incluyó entre los textos de enseñanza de la Lógica un fragmento de los *Tópicos* de Aristóteles (122a 10-b 24), que estaba incluido entre las obras de Boecio y que no había sido destacado suficientemente. Al mismo tiempo alcanzaron una mayor difusión el comentario de Boecio a las *Categorías* y sus dos comentarios al *De Interpretatione*. Todos estos elementos contribuyeron eficazísimamente al auge del aristotelismo.

Ahora bien, la obra que con más motivos aristotelizó la Dialéctica en esta etapa fue las *Categorías* de Aristóteles. Nuestro autor nos dice: «Pero, quizá, el hecho más significativo respecto a los textos aristotélicos, ya desde el punto de vista de la investigación de la autenticidad textual, ya desde el punto de vista de las consecuencias para la interpretación filosófica, ha sido la progresiva substitución del texto genuinamente, literalmente aristotélico de las *Categorías*» (pp. 753-754).

Para comprender exactamente la importancia de este hecho es preciso tener en cuenta que el *Corpus* lógico de Alcuino incluyó la versión de las *Categorías* del Pseudo-Agustín y en base a ella se estableció lo que se ha llamado la «glosa ordinaria», que perduró hasta el siglo XIII, aunque a partir del XII no fuese más que una curiosidad histórica. Ciertamente, esto no quiere decir que no se conociera el texto original aristotélico, sino que la autoridad fue ejercida en ese período por la paráfrasis pseudo-agustiniana, de forma tal que, incluso, cuando algún maestro manejaba exclusivamente, por no tener otro manuscrito, el texto original, explicaba éste de acuerdo con la doctrina de inspiración platonizante.

A partir del 970 lo que sucedió fue que se invirtieron los términos. La autoridad estuvo ejercida por el texto original de Aristóteles, precisamente porque fue reconocido como un texto original, y aunque convivieron con él la versión pseudo-agustiniana y la «glosa ordinaria», pasaron a ser textos de segunda importancia. Esto supuso una voluntad de aristotelizar la Lógica y la gnosología, y, como consecuencia, un nuevo planteamiento de las cuestiones metafísicas. Esta voluntad de aristotelización, como ya he dicho en algún momento, llevaba implícita una intención racionalista, que se procuró armonizar con la tradición buscando una conjunción de Platón y Aristóteles, para lo cual sirvieron de ejemplo Boecio y Marciano Capella.

Minio-Paluello supone que entre los siglos x y xi apareció en Occidente una nueva edición de las *Categorías* de Aristóteles en latín, constituida por una traducción auténtica de Boecio o una traducción de éste revisada sobre el texto griego. En cualquier caso, este nuevo texto sustituyó a la más fiel de las antiguas traducciones, confirmando así su fidelidad en detrimento de la paráfrasis pseudo-agustiniana. Esta traducción revisada no fue sustituida —como las de los otros libros de *Organon* y las obras mayores de Aristóteles: *Metafísica*, *Física*, *De Anima*, etc.— hasta el siglo xii, por la de Giacomo Veneto, quien estuvo en Constantinopla en 1136, realizando allí sus traducciones sobre los textos griegos originales o importando éstos y efectuando la traducción ya en Europa.

Es indudable que el auge de la Dialéctica y el racionalismo del siglo xi fueron consecuencia del desarrollo lógico, provocado por la puesta en circulación de estos nuevos textos y por una nueva tipificación de su enseñanza, de la que fueron adelantados ejemplos Gerberto de Aurillac y Abbon de Fleury.

El primero de ellos era *scholasticus* en Reims ya en el 969 y su discípulo Richer nos ha dejado con bastante precisión el programa de su enseñanza, que constituyó el fundamento de la nueva Lógica: «Siguiendo la dialéctica en el orden de los libros, enseñaba el sentido de las palabras en las proposiciones. Explicaba primero la *Isagoge* de Porfirio, es decir, su *Introducción*, siguiendo la traducción del retórico Victorino, después el mismo texto según la de Boecio. Comentaba las *Categorías*, esto es, el libro de Aristóteles de *Predicamentos*. Pero en cuanto al *Perihermeneias*, esto es, libro *De interpretatione*, mostraba profundamente su dificultad. Pasaba después a los *Tópicos*, es decir, a los *Lugares de los argumentos*, libro traducido del griego al latín por Cicerón y comentado por el cónsul Boecio en seis libros, y lo comunicaba a sus auditores» (Richer, *Historiarum libri quatuor*, Migne, P. L., t. CXXXVIII, coll. 102C-D). Y añade: «También leía y enseñaba con utilidad *cuatro libros de diferencias tópicas*, dos de *silogismos categoróricos*, tres de *hipotéticos*, un libro sobre la *definición*, también uno sobre la *división*» (Idem, coll. 103A). Este amplio programa docente de la Dialéctica constituyó

la «nueva Lógica», que sirvió para realizar la «crítica» del realismo platonizante. Su nuevo horizonte estuvo marcado, fundamentalmente, por la incorporación de la segunda parte del *Organon*, cuyas peripecias bibliográficas terminaron hacia mediados del siglo XI. Fue preciso esperar a que aparecieran en el XII los textos originales de Aristóteles para completar, definitivamente, la Dialéctica medieval.

El paralelismo entre las trayectorias científicas de Gerberto y Abbon de Fleury es evidente, hasta el punto de que puede afirmarse que lo que Gerberto hizo en las escuelas catedralicias lo realizó Abbon en las monacales. Van De Vyver en su sumario pero aún no superado estudio sobre la obra del segundo afirma: «He marcado en otro lugar las etapas del desarrollo filosófico de la alta Edad Media, tomando como criterio positivo las fuentes utilizadas en la enseñanza de la lógica al ritmo y en la medida que emergen del gran naufragio del mundo antiguo, siguiendo las actitudes progresivas de las nuevas generaciones para comprenderlas. El Renacimiento carolingio, tan brillante por otra parte, no había hecho uso en lógica más que de enciclopedias de las artes liberales y de tratados elementales. En el curso del siglo X se utilizan los comentarios consagrados por Boecio a la primera parte del *Organon*; pero Gerberto y Abbon fueron los primeros que abordaron los tratados especializados que el "Último de los Romanos" había compuesto a modo de introducción al estudio de los *Analíticos* (digamos, a la teoría del silogismo) y de los *Tópicos*, cuyos comentarios están perdidos. Richer señala como una de las iniciativas más destacadas de Gerberto haber explicado en la escuela catedralicia de Reims (973-982), no solamente los tratados del *Organon*, sino también las monografías de Boecio. Yo he encontrado, pese a su forma anónima, los resúmenes, muy originales, que Abbon da de estos tratados de Boecio que debían servir de sucedáneo a la segunda parte del *Organon* hasta bien entrado el siglo XII» (*Les oeuvres inédites d'Abbon de Fleury*; en: «Revue Bénédictine», núm. 47 (1935), pp. 125-179; cita en pp. 130-131).

De Vyver ha estudiado una familia de manuscritos procedentes de Fleury, de finales del siglo X y principios del XI, que recoge los textos que sirvieron de enseñanza de la Dialéctica llevada a cabo por Abbon y de los que se deduce claramente que el programa de éste no era menos amplio que el de Gerberto ni menos



original. La preparación de Van De Vyver de sus manuscritos ha servido para la publicación de los inéditos lógicos de Abbon (cf. *Abbonis Floriacensis Opera Inedita: Syllogismorum Categoricalorum et Hypotheticorum Enodatio*, a cura R. Raes, Ed. Rijk-suniversiteit te Gent: Werken uitgeg. door de Facult. v. de Lett. en Vijsberg., Bruges, 1960).

Cuando este ciclo se consuma Fulberto ha comenzado a reanimar la escuela de Chartres en la que Berengario concibió, pese a la inspiración platonizante de la misma, sus doctrinas «críticas» a través de la enseñanza dialéctica de los inmediatos herederos de Gerberto. Unos años más tarde Roscelino aplicaba el criticismo al misterio trinitario. Sin embargo, el realismo, por renovado que estuviera, siguió haciendo esfuerzos por subsistir y lo consiguió en muchos centros docentes de la Cristiandad.

Así pues, este desarrollo y renovación del programa lógico sirvió los mimbres con los que se construyó el cesto «nominal», pero también fue la base de lo que pudiéramos llamar el «nuevo realismo», que unas veces se afirmó por fidelidad a la tradición y otras por simple reacción ante las tendencias nominales. En cualquier caso, ambas tendencias culminaron en el replanteamiento que de la cuestión hiciera Pedro Abelardo. Y porque a este autor conducen todos los desarrollos del problema de los universales en el siglo XI le tomamos como fin del período a estudiar. Repasaré ahora brevemente, hasta llegar a él, los más importantes centros platonizantes vigentes en ese período.

1) *Escuela de Chartres*.—Uno de los centros docentes más importantes del siglo XI y, por supuesto, del XII, hasta que París le arrebató la primacía, fue el de la catedral de Chartres.

Hasta tal punto fue importante el desarrollo de esta escuela en este siglo, que el obispo Fulberto, promotor de su desarrollo, pasa en muchos manuales por ser el fundador de la misma. Por otra parte, la escuela catedralicia compartió su prestigio con la abacial de Saint-Père, amén de que en la misma ciudad existía una tradición de escuelas artesanas —que hicieron de ella uno de los centros artísticos más importantes de la Alta Edad Media—, así como un conjunto importante de escuelas en la diócesis.

Fulberto nació en Italia hacia el año 960 y realizó sus primeros estudios en alguna escuela de aquel país; más tarde fue dis-

cípulo de Gerberto en Reims, desde donde se trasladó a Chartres hacia el año 990, siendo consagrado obispo el año 1006, después de ser maestro de su escuela, durante varios años. Fulberto se entregó plenamente a ella hasta su muerte el 10 de abril de 1028.

Fulberto estuvo siempre protegido por el rey Roberto, el Piadoso, que había sido su condiscípulo en Reims. El rey Roberto estuvo en la escuela de Gerberto de Aurillac hacia el año 984 y la influencia del maestro fue decisiva para su conducta futura. El apoyo de Roberto a su antiguo condiscípulo determinó su nombramiento de obispo de Chartres.

Es bien conocida de todos, pero no puedo dejar de recordarla, la tradición médica de la escuela de Chartres y el propio Fulberto y su impulso innovador se instalaron en ella. Alcanzó entonces, quizá, un equilibrio entre la teoría y la práctica de la enseñanza de la medicina (cf. G. Baader, *Die Angänge der medizinischen Ausbildung in Aben land bis 1100*, en: *La Scuola nell'Occidente latino dell'Alto Medioevo*, ed. c., pp. 669-718). A este respecto decía Clerval: «La dinastía de los Amando, de los Heribrando, fue continuada, lo hemos visto, por Fulberto, Hildegardo, Berenguer, Guizo, Goisbert y Raúl *Mala Corona*. Conservamos todavía tres ordenanzas médicas de este tiempo, de las cuales dos son de Fulberto y una de Hildegardo» (*Les Écoles de Chartres au Moyen-Âge*, París, 1895; ed. fotoestática, Minerva, Frankfurt, 1965; p. 129).

La obra escrita de Fulberto fue mucho menos importante que su labor docente. Conservamos de él algunas vidas de santos, unos cuantos sermones, poesías y un buen puñado de cartas (128). Estas últimas tienen un gran valor histórico como testimonio vivo de los acontecimientos de aquel período, ya que Fulberto estuvo en relación con los más importantes hombres de la iglesia, la política y la intelectualidad.

Quienes hablan de la importancia de Fulberto son sus discípulos, que llegaban de los cuatro puntos cardinales de la Cristiandad para someterse a la disciplina de su escuela. Ya he citado algunos de ellos al hablar de los condiscípulos de Berengario, a saber, Hugues, obispo de Langres; Arnol, nombre importante en

la historia de la música; Guillermo, preboste de Chartres; Ascelino, el Bretón, canónigo de Notre-Dame, etc., etc.

En Chartres alcanzaron importancia todas las disciplinas del *Trivium* y del *Quadrivium*, pero sobre todo la Dialéctica. Para juzgar la importancia concedida a esta disciplina en su escuela es suficiente reseñar los textos que para su enseñanza se utilizaban: la *Isagogé* de Porfirio; las *Categorías* de Aristóteles; las *Categorías* de San Agustín, con el prefacio de Alcuino; un poema de Fulberto sobre las relaciones entre la Retórica y la Dialéctica; el *De deffinitionibus* de Boecio; los *Tópicos* de Cicerón; el *Perihermeneias* de Aristóteles, el de Apuleyo; las *Diferencias Tópicas* de Boecio; el *Liber Divisionum* de Boecio; el *De ratione uti et rationali* de Gerberto de Aurillac; la introducción de Boecio a los *Silogismos Categóricos*; los libros de Boecio sobre los *Silogismos Hipotéticos*, etc., todos ellos conservados en el manuscrito número 100 de la Biblioteca de Chartres, perteneciente al siglo XI. Este programa marca claramente la continuidad con la docencia de Gerberto y Abbon y enlaza con el *Eptatheücon* de Thierry.

Después de Fulberto una serie de seis obispos mantuvieron con mejor o peor fortuna, la gloria de la escuela catedralicia. Pero en 1089 ocupó la sede episcopal otro hombre excepcional, del que ya hemos hablado, Ivo de Chartres, bajo cuyo gobierno la Catedral vivió otro período triunfal (cf. *F. Pl. Bliemetzrieder, Zu den Schriften Ivos von Chartres*; en: «Sitzungsberichte der Wiener Akademie phil.-hist. KL», núms. 182-6 [1917], pp. 40-72).

Pocas veces, después de los trabajos de Poole y Clerval, se ha puesto en duda la importancia filosófica y humanista de las escuelas de Chartres, pero en una reciente obra de R. W. Southern (*Medieval Humanisme and other Studies*, Oxford, 1970; cf. el C. V. «Humanisme and the School of Chartres») se ha tratado de demostrar que Chartres era en el siglo XII una escuela anticuada, en la cual lo más importante fue la enseñanza de la Gramática. Quizá, este duro ataque haya servido para aquilatar con justicia el valor exacto de aquel centro cultural, lo cual lo ha realizado de forma magistral J. Châtillon en su comunicación a la ya citada XIX Settimana di Spoleto (*Les écoles de Chartres et de Saint-Victor*, ed. c., vol.

II, pp. 795-839). Sin embargo, la riqueza temática de la filosofía elaborada en Chartres está fuera de toda duda.

En los primeros años del obispado de Ivo debió ingresar en Chartres, Bernardo, clérigo bretón, *Magister scholae* en los primeros años del siglo XII y canciller desde 1119 hasta su muerte, establecida por Hauréau entre 1124 y 1130. El puesto de canciller lo heredó a su muerte su hermano Thierry.

Bernardo fue el maestro de los más importantes representantes de la escuela en el siglo XII, como Gilberto, Bernardo Silvestre y su propio hermano Thierry. Entre sus obras, muy perdidas, tenemos noticia de un tratado *De expositione Porphyrii*, en prosa, y de una réplica del mismo en verso. Pero la fuente más eficaz para conocer su pensamiento es Juan de Salisbury.

Este, en el c. 24 del L. I de su *Metalogicus*, presenta a Bernardo de Chartres como un excepcional pedagogo en las disciplinas del *trivium*: «Bernardo de Chartres, fuente abundantísima en los tiempos modernos en la Galia, seguía esta costumbre: mostraba en la 'lección' de los autores tanto lo simple, como lo exigido por la imagen de la regla; exponía en medio (de su comentario) las figuras de la gramática, los colores de la retórica, las cavilaciones de los sofismas y en cualquier momento el pasaje de su lección propuesta lo refería a otras disciplinas; de tal modo, sin embargo, que no enseñaba las cosas a un mismo tiempo, sino que, según la capacidad de sus alumnos, les dispensaba las doctrinas con medida en el tiempo. Y porque el esplendor de la oración está o en la *precisión*, esto es, cuando el adjetivo o el verbo se unen elegantemente al sustantivo, o en la *metáfora*, esto es, cuando el razonamiento a partir de una causa probable transfiere la significación a otra, inculcaba estas cosas, cuando la ocasión llegaba, en la mente de su auditorio. Y dado que la memoria se afirma con el ejercicio y el ingenio se agudiza, para que imitaran aquello que oían apremiaba a unos con consejos, a otros con el látigo y castigos. (...) El ejercicio vespertino, que era llamado declinación, era completado con tan gran abundancia de gramática que, si alguien durante un año se instruía en ello, tenía a su disposición, si no era demasiado torpe, los elementos necesarios para hablar y escribir y no podía ignorar la significación de las palabras que se utilizaban en el uso común. Pero porque no conviene que la escuela deje de ser, ni un solo día, maestra de reli-

gión, proponía esta materia para que edificara en la fe y en las costumbres, y para que los que acudieran a ella, casi como a cierta oración, se inclinaran al bien. Pero, el último punto de esta declinación, es decir, de la oración filosófica, la dedicaba a la piedad; también recomendaba las almas de los difuntos en una devota ofrenda del Salmo, que es sexto de los Penitenciales, y en la oración dominical, a su Redentor» (ed. c., coll. 854C-8558).

Juan de Salisbury nos ha transmitido una frase de Bernardo de Chartres referida a los antiguos, que se ha repetido cientos de veces a lo largo de la historia, la mayor parte de ellas sin citar la fuente: «Decía Bernardo de Chartres que somos como enanos sobre espaldas de gigantes, de modo que si podemos ver más cosas que ellos y más lejos, no es por la agudeza de nuestra vista o por la altura de nuestro cuerpo, sino porque estamos sostenidos y elevados por la estatura de los gigantes» (*Metalogicus*, III, 4; ed. c., coll. 900C).

En el *Policraticus* resume Juan de Salisbury el pensamiento pedagógico de Bernardo de Chartres con palabras más precisas y haciendo referencia a un poema que sobre tal tema escribiera: «Pero cuales sean las claves de la enseñanza, cuales preparan a los filósofos para comprender la esencia de la verdad, el camino de lo que allí lleva, el Viejo de Chartres lo expresó con precisión. Y, aunque yo no capte el encanto de su verso, sí apruebo su sentido y creo que debe imponerse fielmente a las mentes de los filósofos. Dice así:

Mens humilis, studium quaerendi, uita quieta,  
scrutinium tacitum paupertas, terra aliena,  
haec reserare solent multis obscura legendo.

Y, ciertamente, el Señor concede la gracia a los humildes y confiere la comprensión de la verdad a aquellos que, iniciados por el temor, se adhieren a El en el amor y en la ejecución de sus mandatos. Pues, de acuerdo con el testimonio del sabio, quienes confían en el Señor comprenderán la verdad, sin embargo Dios se resiste a los soberbios. ¿Quién filosofará contra la voluntad de Aquél?» (L. VII, c. 13; ed. Webb, p. 666c).

La posición de Bernardo de Chartres respecto al problema de los universales fue netamente platónica y así la califica el propio Juan de Salisbury: «También Bernardo de Chartres, el más perfecto entre los platónicos de nuestro siglo, abrazó, poco más o menos, esta opinión en verso» (O c., ed., c.; coll. 938C). Los fragmentos a que Juan de Salisbury hace referencia son los únicos que poseemos de la versión versificada del ya mencionado tratado *De expositione Porphyrii*. En el primero de estos fragmentos sostiene que se dice, propiamente, sólo de la idea y no de aquellas cosas que incluyen materia y forma:

Non dico esse quod est, gemina quod parte coactum  
 materiae formam continet implicitum:  
 sed dico esse quod est, una quod constat earum:  
 hoc vocat Ideam illud Acheus et ὄλην.

En el otro, que la idea está unida al principio eterno de las cosas, a lo que en ellas hay de no perecedero, de divino; la idea es coeterna con Dios creador:

Principium qui sola fuit divina voluntas,  
 aetas non frangit demoliturque vetustas,  
 dissolvit tempus quiquid producit adesse,  
 si non ad praesens, constat cuandoque necesse.  
 Ergo super tali qui luget conditione,  
 aut nihil minimum claret rationis habere.

Consideraba los universales como substancias separadas, ideas ejemplares o prototipos: «Aquél pone las ideas, emulando a Platón e imitando a Bernardo de Chartres, y dice que nada hay a no ser éstas, el género y la especie. Pero la idea es, según la define Séneca, aquellas cosas que son por naturaleza ejemplar eterno. Y puesto que los universales no están sujetos a la corrupción, ni alterados por los movimientos, por los cuales se mueven las cosas singulares, desapareciendo unas y sucediéndolas inmediatamente otras, se dice que (las ideas) son, con propiedad y verdad, universales. Ciertamente, las cosas singulares se consideran indignas de la designación del término substantivo, dado que nunca permanecen y huyen y no esperan la denominación; en efecto, de tal manera varían por las cualidades, por los tiem-

pos, los lugares y la multitud de propiedades, que todo su ser no parece un estado estable, sino, ciertamente, un tránsito mutable. Pero Boecio dijo que el ser lo decimos de aquellas cosas que ni crecen en intensidad, ni disminuyen por retracción, sino que, apoyadas siempre en su naturaleza, se conservan en sus recursos. Estas son las cantidades, las cualidades, las relaciones, los lugares, los tiempos, los hábitos y cualquier cosa que de algún modo está unida al cuerpo. Ciertamente, estas cosas unidas al cuerpo parece que cambian, pero permanecen inmutables en su naturaleza. Así como permanece el río mientras fluye la onda, y se dice por ello el mismo río, así la especie de las cosas permanece idéntica mientras los individuos pasan. De aquí deriva aquella frase famosa de Séneca (*Ep.* 58 —ó 68—, 23), aunque no suya: 'Entramos y no entramos dos veces en el mismo río'. Así pues, estas ideas, esto es, las formas ejemplares, son las razones primeras de todas las cosas, que no son susceptibles ni de disminución ni de aumento; son estables y eternas, de tal modo que, aunque todo el mundo corporal pereciera, no podrían desaparecer. El número de todas las cosas corporales consiste en éstas; y, como parece desprenderse de la obra *De libero arbitrio* de Agustín, porque éstas son siempre, aunque venga la desaparición de los tiempos, el número de las cosas no disminuye ni aumenta» (*Metalogicus*, ed. c., coll. 875A-C).

Pero el platonismo de Bernardo de Chartres estaba tan unido a Boecio que intentó, también él, una conciliación entre Platón y Aristóteles. De ello nos informa Juan de Salisbury: «Algo más eficaz hicieron Bernardo de Chartres y sus seguidores para intentar conciliar a Aristóteles y Platón, pero considero que éstos llegaron tarde y trabajaron en vano para reconciliar, muertos, a quienes, cuando les fue permitido en la vida, estuvieron en desacuerdo» (*Idem*, coll. 875D). En este momento Juan de Salisbury cita al lado de Bernardo de Chartres a su discípulo Gilberto Porrreta y a Josselino de Soissons, como autores que tuvieron una misma pretensión, a saber, superar la postura platónica en base a las doctrinas aristotélicas.

Gilson tomó, precisamente, este texto como base de su interpretación del platonismo de Bernardo (cf. *Le platonisme de Bernard de Chartres*; en: «Revue Neoscholastique de Philosophie», vol. 25 [1923], pp. 5-19). Bernardo es, para Gilson, el autor al que puede remitirse, en última instancia, el sentido del platonismo

de la escuela de Chartres. Por ello es importante analizar el carácter de su concepción platonizante.

Indudablemente, Bernardo profesó la doctrina ejemplarista de las ideas de raigambre platónica, pero sin que ello le llevara a considerar que la universalidad de los géneros y las especies fuese inherente a las cosas individuales; es decir, según Gilson, no parece que se pueda llegar a la conclusión de que los universales *ante rem* de la doctrina de Bernardo, fuesen también los universales *in re*. La cuestión radica en averiguar si «no confunde el problema de las ideas con el de las formas sensibles y que se na planteado en realidad dos problemas de los universales: ¿existen los modelos de las cosas, universales y separados de ellas? ¿Existen en las cosas las formas particulares imitadas de estos modelos e inseparables de las cosas mismas? Si se puede responder afirmativamente a estas dos preguntas se habrán discernido dos clases de universales, de los cuales unos son separados y otros inseparables, se habrá conciliado a Aristóteles con Platón» (Art. c., p. 10).

La conclusión de Gilson es que Bernardo distinguió claramente entre la idea ejemplar y la forma inherente a los individuos, lo que justifica plenamente el que le consideremos, en cierto sentido, un aristotélico. «Este filósofo pone un Dios creador de la materia y lugar de las ideas; no admite que haya otros universales que las ideas; pues las categorías, los géneros y las especies subsisten eternamente, y como efectos, en el pensamiento de Dios; pero, si no hay otro universal que las ideas y si sólo las ideas existen verdaderamente, es necesario apelar a un acto especial para explicar la existencia de las apariencias o similitudes sensibles. Este acto es aquél por el cual estas formas particulares son creadas con cada cosa según los modelos formados por las ideas. Poniendo las formas de Aristóteles como las imágenes de las ideas de Platón, Bernardo de Chartres resuelve a la vez el problema de la Providencia y el problema de la substancia; continúa a Boecio, condiciona inmediatamente el pensamiento de su alumno Gilberto de la Porrée y se encamina en la vía que seguirá Santo Tomás de Aquino» (Idem, pp. 14-15).

Pese a la interpretación de Gilson, muy acertada por otra parte, no creo que con los elementos de juicio de que disponemos podamos considerar a Bernardo de Chartres entre los llamados «nuevos doctores».



II) *Escuela catedralicia de Tournai*.—Las soluciones ultrarrealistas tuvieron otros representantes importantes en el siglo XI.

Sí, ciertamente, Chartres fue un reducto platónico en este siglo y continuó siéndolo en el XII, aunque por otras razones. Otros centros docentes se mantuvieron también fieles a las posturas tradicionales. Así, la escuela catedralicia de Tournai, que alcanzó un prestigio notable bajo el gobierno de Odón.

Fue precisamente Herimán, su discípulo y biógrafo, quien estableció la distinción entre «doctores antiguos», es decir, aquellos que mantenían todavía las posturas ultrarrealistas, la Dialéctica *in re*, y los «nuevos doctores», término que designaba a aquellos que enseñaban la Dialéctica *in voce* (cf. *Liber de restauratione monasterii S. Martini Tornacensi*, M. G. H., Scriptores, t. XIV «Gesta episcoporum», 1883; n. ed., 1963; pp. 275 y ss.).

Odón nació en Orleans y en su juventud tuvo fama de buen poeta, exaltada por su amigo el maestro de Reims, Godofredo, que le dedica una obra que lleva el pomposo título de *Somnium de Odone aurelianensi*. Fue maestro de Dialéctica en Toul, donde adquirió también gran fama. Trasladóse, más tarde, a la catedral de Tournai en la que permanece cinco años como canónigo, desde 1090.

Escolástico de Dialéctica en la escuela catedralicia, escribe una serie de obras, para ayuda de la enseñanza, de las cuales sólo conservamos el título, que nos ha transmitido su biógrafo Herimán: *Sophista*, *Liber complexionum* y el tratado *De re et ente*, en el cual discutía si el ser es lo mismo que la cosa y la cosa lo mismo que el ser. Comentando un día el L. IV de la *Consolación* de Boecio recordó el *De libero arbitrio* de S. Agustín, cuya lectura le decidió a seguir una vida de retiro y penitencia.

Restauró el pequeño monasterio de San Martín de Tournai con la ayuda de sus discípulos y recibió en él el hábito de San Benito, siendo nombrado abad en 1095. La fama allí alcanzada hizo que fuera consagrado obispo de Cambrai en 1105, aunque parece ser que no tomó posesión hasta después de la muerte de Enrique IV, por no haber querido recibir la investidura de manos del Emperador. Sea como fuere, finalmente desempeñó su obispado, aunque renunció a él, ya enfermo, retirándose al monasterio de Anchin, donde muere poco después, el año 1113.

Obispo de Cambray escribe *Expositio in canonem missae* (ed. Migne, P. L., t. CLX, coll. 1053C y ss.), obra que ha sido reeditada innumerables veces hasta el siglo XVII y que tiene una indudable importancia. Señala su autor, al paso de la explicación, que va precedida siempre del texto canónico, todos los puntos dogmáticos, morales y de disciplina e, incluso, históricos, ya que hace una interesante disquisición sobre la misa primitiva, celebrada siempre ante el conjunto de los fieles, y el nacimiento de la misa privada, cuya cuna fueron, principalmente, los monasterios.

Es importante su concepción de la transubstanciación, que establece principalmente al glosar las palabras «Mysterium Fidei: forma parte de la fe católica creer que después de la consagración hay realmente sangre, de modo que el que no crea esto es un infiel. Se llama misterio a lo que se esconde en cosas sensibles, como la realidad de la sangre se oculta en el aspecto y sabor de vino. Es decir, que el cáliz del altar es misterio de fe porque, bajo el aspecto y sabor de vino, se cree que se oculta la verdadera sangre. Es misterio de fe, porque lo que se cree se esconde en ciertas cosas sensibles. Así, se cree que es verdadera sangre lo que la vista y el gusto perciben como vino. Es misterio de fe, porque lo que la fe cree está oculto en lo interior. Interiormente es verdadera sangre, para la fe verdadera; exteriormente es falso vino para su substancia verdadera. Se percibe como vino y no lo es. No tiene apariencia de sangre y lo es. El sentido es engañado por la apariencia, la fe permanece segura en la verdad de la cosa. Y por eso se dice que la sangre es misterio de fe, porque la fe cree que la sangre está oculta en lo interior. Lo que se percibe está manifiesto, lo que se cree está oculto. Y si lo oculto existe por fe, es propio de la fe, del mismo modo que lo que aparece es propio del sentido. Por tanto, la sangre es misterio de fe, puesto que al estar oculto pertenece a la fe» (ed. c., coll. 1063B-C).

Posterior a ésta es su fundamental obra *De peccato originali* (ed. Migne, T. c., coll. 1071A y ss.), que Herimán llamó «Tratado

sobre el origen del alma», de esta obra me ocuparé inmediatamente. Es preciso destacar también sus Opúsculos *Disputatio contra judaeum*, cuyo tema es la Encarnación de Cristo y el valor y sentido de la Redención; *De blasphemo in Spiritum Sanctum*, *De canonibus Evangeliorum*, etc. (todos ellos en el mismo volumen de la P. L. de Migne).

Partió en el estudio de los universales (O. c., L. II; ed. c., coll. 1078D-1079-C), de una concepción según la cual la especie tiene una neta diferencia con relación a cualquiera otro predicado, fundamentalmente el género, ya que la especie «tiene substancialmente más contenido que los géneros». Sin embargo, los individuos nada tienen substancialmente más que la especie a que corresponden, pues lo que hace que bajo una especie haya varios individuos es algo accidental y no substancial, mientras que lo que hace que bajo un género haya varias especies sí es substancial, a saber, la diferencia. Así pues, la distinción entre individuos y especie es accidental en el orden del ser; en el orden del conocer su diversificación nace de la facultad que los conoce, es decir, del entendimiento que conoce el universal y del sentido lo individual.

Y esto es así porque ya el individuo, sólo un individuo, constituye de suyo una especie, dado que bajo una especie puede existir, de hecho, un solo individuo: «La razón capta la especie por el género y las diferencias, el sentido percibe al individuo por las propiedades de los accidentes. Para los universales se adecúa la razón interior de la razón, para los singulares, en cambio, el conocimiento exterior de lo sensitivo. Percibimos los individuos corporalmente, captamos los universales racionalmente. Y cuando se dice especie de un solo individuo, está bien decir accidente, exactamente igual, del individuo y de la especie, aunque principalmente y en primer lugar los accidentes están en los individuos» (ed. c., coll. 1079C).

Pero es preciso que distingamos entre individuo, singular y persona. El individuo es aquello que no se predica de nada; del individuo, sin embargo, se predicán todos los superiores. Del individuo se predica la especie, aun en el caso en que la especie no tenga más que un individuo; el individuo, en cambio, no se dice de la especie. Así pues, el individuo está en sí mismo todo y completamente.

En este momento distingue entre el individuo en el universal y en el todo, distinción que no resulta esencial para esta exposición.

Ahora bien, se llama singular a aquello que se distingue de toda otra cosa por una o varias determinadas propiedades; pero singular puede ser un individuo con relación a otro, mas también una especie con relación a otra; en un caso la distinción se efectuará por medio de los sentidos y en el otro por medio de la razón. Ahora bien, también se distingue de alguna manera entre la especie y el individuo, pues aunque la especie y el individuo tengan una esencia común, sin embargo alguna singularidad hay entre ellos que permite su distinción: «Y así todo individuo es singular; pero no todo singular es individuo, porque no es individuo sino aquello que no se dice de ninguno; singular en cambio, se dice de todo» (ed. c., coll. 1080C).

Persona es el individuo de naturaleza racional, por tanto de todos los individuos sólo son llamados personas aquellos que poseen la razón: «Por tanto, toda persona es individuo, pero no todo individuo es persona. Y así, persona es a individuo como individuo es a singular» (Idem, D).

Así pues, la especie y los individuos son idénticos, pero por el hecho de ser ambos singulares deben distinguirse por alguna o algunas de sus propiedades, pese a lo cual Odón insiste en que ambos tienen también las mismas propiedades por las que son singulares, ya que las propiedades del individuo están en la especie y las de la especie están en el individuo. Lo que sucede es que este estar es, en cada caso, distinto.

Ciertamente, los universales tienen unas propiedades que son comunes a los universales y no lo son a los individuos; así, el ser especies comunes, el ser esencias incommovibles, el poderse predicar de muchos. De igual manera el individuo tiene propiedades comunes a los individuos que no lo son a la especie; así, el ser mutable, el ser en un lugar, etc. Ahora bien, aquellas propiedades que singularizan una especie entre las especies están en el individuo, de la misma forma que aquellas propiedades que singularizan al individuo entre los individuos están en la especie, pero de modo distinto: «las propiedades de los universales por las que cada uno es separado de todos, están, sin duda, principalmente y en primer lugar en los universales mismos, pero en segundo lugar se adaptan a los inferiores hasta los individuos.

Igualmente las propiedades de los individuos por las que cada uno es separado de todos están principalmente en ellos mismos, pero de un modo secundario convienen a los superiores, como la propiedad del cuerpo, que es la substancia corpórea, conviene a todos los inferiores, pero en primer lugar al cuerpo. Igualmente las propiedades por las que Pedro se distingue de los demás individuos: que es hermano de Andrés, que es príncipe de los apóstoles, sin duda están principalmente en él mismo, pero, en segundo lugar, de él las reciben los universales. Así pues, doble es la propiedad de los universales; doble es también la de los individuos: de los universales una propiedad por la que se distinguen de los universales, otra por la que se distinguen de los individuos; igualmente la propiedad de los individuos: una por la que se separan de los individuos, otra por la que se separan de los universales: porque siendo la substancia en los individuos y en las especies una e idéntica, es necesario que tengan las propiedades con las que la diversidad entre los individuos sea patente, como la de hombre y Pedro; siendo la substancia una y la misma, tienen diferencias por las que se distinguen unos y otros, porque éste es, ciertamente, individuo y persona, aquél, en cambio, es una naturaleza común y especial: son uno en substancia, son distintos en propiedades. Por lo que tienen son distintos, por lo que son, son uno. La unidad de la substancia convierte en algo uno, cosas que son distintas; la diversidad de las propiedades convierte en cosas distintas aquellas que son una sola. Y así la especie no tiene en el individuo aquello en que se diferencia del individuo, sino que lo tiene por sí misma e independientemente del individuo, como si no estuviera en absoluto en el individuo. En cambio, aquello por lo que la especie se distingue de los individuos se encuentra únicamente en el individuo, y así está en el individuo como no siendo cosa distinta del individuo mismo, siendo, sin embargo, especie y no individuo. Del mismo modo el individuo no atribuye a su especie aquello por lo que se diferencia de la especie. Sino que posee por sí mismo e independientemente de la especie aquello por lo que se diferencia de la especie, como si no tuviera nada de la especie a pesar de tener totalmente una e idéntica substancia con la especie. En cambio, aquello por lo que el individuo se diferencia de los individuos no está sino en la especie, como si no fuera él mismo una cosa distinta de la especie misma» (ed. c., coll. 1082C-1083B).

He transcrito este largo párrafo para que el lector tenga los elementos de juicio necesarios que le permitan comprender el ultrarrealismo de Odón, que lejos ya de constituir un mero problema lógico, se transforma en él en un problema metafísico, a saber, en el modo de contracción del universal al singular, lo cual se realiza, según cuanto antecede, por los accidentes, cuyas propiedades singularizan al individuo con relación a la especie. Referida esta contracción a la persona, Odón explica así su origen: «así, cuando el hombre fue hecho por vez primera, el alma humana fue creada primero en un solo individuo y luego dividida en otro: la naturaleza del alma misma estaba toda y completa en dos personas; toda, digo, porque en nada estaba fuera de ellas; completa, porque nada del alma humana faltaba a cada persona. Escucha tres cosas y distingue: existía el alma humana, existía el alma de Adán, existía, también, el alma de Eva. Son tres cosas distintas, el alma de Adán es individuo, o, si prefieres, singular o persona, la cual no se dice de ninguno. Del mismo modo, el alma de Eva es individuo o persona o singular, lo cual no se dice de ninguno. Alma humana es una naturaleza específica, no individual, sino común, la cual se dice de dos personas y se divide en esas mismas. Distingue estas tres cosas y para distinguirlas no emplees solamente el sentido, sino también la razón, porque no con el sentido, sino únicamente con la razón se distingue el individuo de la especie» (ed. c., coll. 1.079C-D). El alma así creada e infundida en los dos individuos originarios se transfiere por su propia semilla: «id est anima per semen de anima, sicut ejus corpus per semen de corpore vel arbor de arbore, et sic esse vim seminariam in anima; quemadmodum in corpore» (idem, coll. 1.094A).

Así pues, la proliferación de las almas es un acontecimiento histórico, pues Dios creó con la primera alma el alma de todas las personas (léase hombres).

Esta doctrina le sirvió a Odón para explicar la transmisión del pecado original: puesto que los hombres no forman sino una realidad específica, cuando pecaron Adán y Eva pecó la especie entera y la infección del pecado la recibe el hombre con la transmisión del alma, pues lo que crea Dios en el nacimiento de cada hombre es la propiedad que singulariza al individuo que nace, con relación a una sustancia única y ya existente.

Si Odón abandonó Turnai para ser obispo de Cambray, dejó en la primera ciudad a su discípulo HERIMAN al frente de la abadía de San Martín, por él restaurada, autor de su historia, la cual citamos al principio, quien mantuvo la gloria del maestro.

III) *La escuela de Laon.*—Otra escuela catredralicia que alcanzó gran importancia en el siglo XI, como en el caso de Chartres, gracias a un obispo excepcional, Adalberón (977-1030), fue la de Laon.

La vida de Adalberón (Ascelino), obispo de Laon, desde el 977 hasta su muerte el 19 de julio de 1030, fue extraordinariamente agitada. Estudió en Reims con Gerberto y se vio acusado, en sus primeros años de obispado, de mantener relaciones íntimas con la reina Emma, viuda de Lotario. Bajo esta acusación compareció ante el sínodo de San Marco, que presidió el arzobispo de Reims, Adalberón de Ardenas (arzobispo desde el 969 al 989), quien le había consagrado obispo de Laon. Estuvo muy mezclado en los conflictos sucesorios entre Carlos de Lorena y Hugo Capeto, en favor siempre de este último. Tuvo dificultades con el arzobispo de Reims, Adalberón, pero también con su sucesor, Arnulfo, y con el sucesor de este último, Gerberto, su antiguo maestro. Fue un dialéctico decidido e, incluso, defendió a su condiscípulo Berengario, con su obra poética *Carmen panegyricum in laudem Berengarii*. Consecuente con sus teorías fomentó el estudio de la Dialéctica en su escuela catedralicia. Fue autor igualmente de una obra histórica de gran interés para el estudio de este periodo, que lleva el título de *Diálogo con el Rey Roberto*, refiriéndose al hijo de Hugo Capeto.

En Laon enseñó Anselmo, que nació hacia el año 1050, en las proximidades de esta ciudad. Fue discípulo de San Anselmo en Bec y, por un periodo breve, escolástico en París, quizá al mismo tiempo que Manegoldo de Lautembach, razón por la cual diría Otón de Freising (Cf. *Crónica*, prefacio al l. V) que desde que Manegoldo y Anselmo daban sus lecciones en París, podía afirmarse que las ciencias habían vuelto a las Galias. Hacia el 1080 fue nombrado canónigo de Laon y canciller de su escuela; quizá, también, fuera nombrado más tarde deán.

Ya Grabmann se quejaba de que aquellos autores que se habían dedicado a estudiar la teología del siglo XII (se refiere en concreto a la obra de G. Robert, *Les Ecoles et l'enseignement de la théologie pendant la première moitié du XII siècle*, París, 1909) no concedieran la importancia que merecen autores como Anselmo de Laón y Guillermo de Champeaux. Grabmann comenzó a concedérsela y trajo a colación en su obra (Cf. *Geschichte der scholastischen Methode*, ed. c., pp. 136 y ss.) diversos testimonios en su favor, como el elogio de Juan de Salisbury en su *Metalogicus* «(Cornificio...) Sin vergüenza ninguna —lo hace ocultamente porque en público no está permitido— se esfuerza en eclipsar la muy resplandeciente luz de los galos, la gloria de Laon, a los hermanos teólogos, Anselmo y Radulfo, cuyo recuerdo es grato y digno de bendición. Nadie a éstos hirió impunemente y estuvieron en desacuerdo sólo con los herejes o con los envueltos por la deshonra del escándalo» (ed. c., coll. 832B).

El nombre de Radulfo aparece siempre unido al de su hermano Anselmo y él fue el maestro de Dialéctica, mientras que Anselmo se consagró a los comentarios bíblicos, creando con ellos los llamados libros de *Sentencias*, de cuya importancia en la aparición de la teología sistemática trataré después.

Es prácticamente imposible reconstruir la teoría de los universales sostenida en esta escuela. Quizá estuviera muy cerca de la postura sostenida por Guillermo de Champeaux, o quizá, si se pudiera identificar a Radulfo con un tal Arnold, como indicara el autor de la noticia histórica de ambos hermanos en la *Histoire litteraire de la France*, siguiendo a Du Boulay (Cf. Migne, P. L., t. CLXII, coll. 1.175C; que edita esta *Noticia* con las *Enarrationes in Cantica Caticorum*, in *Matthaeum* (apócrifa), in *Apocalypsim* y una carta), en su enseñanza estaría, como ya he dicho, dentro del *nominalismo* de este periodo. El que enseñara Adelardo de Bath en esta escuela hacia el 1111 también inclina a pensar en una afinidad entre ambos dialécticos.

De la fama de Anselmo dan testimonio, pese a su dura crítica, las palabras de Abelardo en su *Historia Calamitatum*: «Fui, pues, a este anciano, que había adquirido reputación más por la práctica rutinaria que por su ingenio y memoria. Si, por casualidad, alguien se acercaba a él con dudas para preguntarle sobre alguna cuestión, se volvía con más dudas aún. Desde luego, era admirable a oídos del auditorio, pero nulo frente a los que le pregunta-



ban. Tenía un admirable uso del lenguaje —manejaba las palabras de manera admirable— pero desdeñoso con su sentido y carente de razón. Cuando encendía su fuego llenaba su casa de humo, pero no alumbraba con luz. Su árbol parecía, desde lejos, a ojos de la gente, completamente lleno de hojas, pero, al acercarse y mirarlo atentamente, se veía estéril. Como me acercase a él para recoger su fruto, me di cuenta de que era la higuera que maldijo el Señor, o aquella vieja encina que Pompeyo Lucano compara diciendo: "Está en pie la sombra de un gran nombre, cual la alta encina en un campo fértil" (Lucano, *Pharsal.*, l. IV, 135)» (Ed. Monfrin, París, 1962, pp. 68, 164 y ss.).

Anselmo murió en Laon en el 1117 y su obra quedó, fundamentalmente, en los discípulos que le siguieron y en los apuntes obtenidos por éstos en las clases orales (Cf. G. Lefèvre, *Anselmus Laudunensis Sententiae excerptae*, Evreux, 1895; *Glossae in Cantica canticorum secundum lectionem magistri Anselmi Laudunensis*, Migne, P. L., t. c., coll. 1187-1228).

En la escuela de Anselmo se formó una importante pléyade de teólogos y filósofos. Como dijo Guiberto de Nogent en su *Prol. ad. Genes*, hizo más católicos buenos que ningún heresiarca de su tiempo herejes. Entre esos discípulos debemos citar a *Alberico de Reims* († 1141), director de la escuela de la catedral de Reims, desde 1121 a 1136 y más tarde obispo de Bourges; *Loculfo de Lombardía*; *Geofredo*, el Bretón, obispo de Rouen; *Hugues de Amiens*, sucesor en Rouen del anterior; *Guillermo de Corbeil*, obispo de Poitiers; *Guillermo de Champeaux*, que acudió, siendo ya maestro de la catedral de París, a escuchar a Anselmo; el propio *Pedro Abelardo*, etc.

IV) *Escuela de la Catedral de París*.—La Escuela de la Catedral de París comienza a destacarse en este siglo XI como una de las más importantes de Francia. A ella acuden grandes maestros, como Manegoldo y Anselmo. En los últimos años adquirió, con Guillermo de Champeaux, una gran reputación en la Dialéctica, lo que anunciaba su primacía en el siglo XII (Cf. E. Michaud, *Guillaume de Champeaux et les écoles de Paris*, París, 1867).

Guillermo de Champeaux nació hacia el año 1070, cerca de Melum. Fue discípulo de Manegoldo de Lautenbach y de Roscelino en Conpiègne. Nombrado ya canónigo de la Catedral de París y maestro de Dialéctica de su escuela (1103), interrumpió su

tarea docente para seguir los cursos de Teología de Anselmo en Laon. A su regreso a París fue nombrado arcediano y prepósito de su escuela catedralicia.

Como maestro alcanzó un gran renombre y contó con innumerables discípulos, entre ellos Pedro Abelardo. En 1108 se retiró con alguno de estos discípulos a una pequeña capilla, en un arrabal de París, y fundó allí la orden de los Canónigos de San Víctor (Cf. J. Chatillon, *De Guillaume de Champeaux à Thomas Gallus: chronique d'histoire littéraire et doctrinale de l'école de Saint-Victor. I: Guillaume de Champeaux et les origines de Saint-Victor*; en: «Revue du Moyen âge latin», núm. 8 [1952], pp. 140 y ss.).

Ya he dicho algo de las intenciones reformadoras de Guillermo al fundar la orden de canónigos regulares. Sin embargo, hay que reconocer que no fue ajeno a esta decisión del maestro Pedro Abelardo, quien le hizo víctima de su arrogancia, como tampoco lo fue de que abriera una nueva escuela en la recién fundada abadía de San Víctor, la cual alcanzó a lo largo del siglo XII una extraordinaria importancia.

«Llegué por fin a París donde ya desde hacía tiempo florecía de una manera sobresaliente esta disciplina (la Dialéctica). Hice de Guillermo de Champeaux, considerado entonces de dicho y hecho el más importante en este magisterio, mi preceptor. Después de permanecer algún tiempo con él fui aceptado en principio; más tarde empecé a mostrarme muy pesado, porque estaba dispuesto a refutar algunas de sus opiniones y empezaba a razonar en contra con bastante frecuencia y, alguna vez, parecía superior en la discusión. (...) A partir de este noviciado de nuestras escuelas, de tal modo comenzó a extenderse mi nombre en el arte dialéctico, que poco a poco se extinguió la fama conseguida, no sólo por mis condiscípulos, sino también por mi mismo maestro» (*Historia calamitatum*, c. 2; ed. c. pp. 64, 31 y ss.).

El año 1113 fue nombrado obispo de Châlons-sur-Marne y como tal desarrolló una importante labor; en 1115 consagró a San Bernardo como abad de Clairvaux; en el mismo año asistió a los concilios de Reims y Cataluña; en 1117 al concilio de Roma; en 1119 a otro concilio en Reims, etc. Murió en el año 1122.

La actividad docente e investigadora de Guillermo de Champeaux tuvo, como la de su maestro Anselmo de Laon, dos claras vertientes: una estrechamente relacionada con las enseñanzas de éste, referida a la naciente Teología positiva, que le hace ser, principalmente en el periodo de la escuela de San Víctor, uno de los forjadores del método expositivo de las *Sentencias* (Confróntese H. Wisweiler, *L'école d'Anselme de Laon et de Guillaume de Champeaux. Nouveaux documents*; en: «Recherches de théol. anc. et méd.», núm. 4 (1932), pp. 237-269 y 371-391, IDEM, *Das Schriftum der Schule Anselms von Laon und Wilhelms von Champeaux in deutschen Bibliotheken*, «Beiträge», XXXIII, 1-2, Münster i. Westfalia, 1936; IDEM, *Die ältesten scholastische Gesamtdarstellungen der Theologie. Ein Beitrag zur Chronologie der Sentenzenwerke der Schule Anselms von Laon und Wilhelms von Champeaux*; en: «Scholastik» núm. 16 (1941), pp. 221-254; 351-368. O. Lottin, *Psychologie et morale au XII et XIII siècles*, T. V.: *Problèmes d'histoire littéraire. L'école d'Anselme de Laon et de Guillaume de Champeaux*, Gembloux, 1959) y, otra en torno al problema de los universales.

Prácticamente, las únicas fuentes que tenemos para estudiar este último aspecto de la enseñanza de Guillermo de Champeaux son Pedro Abelardo y el *De generibus et speciebus*.

Migne, en su P. L., t. CLXIII, coll. 1.037B y ss. reproduce, con una importante nota bibliográfica, un fragmento de la obra *De sacramento altaris*, que editó Mabillon en sus *Annales ordinis S. Benedicti*, una carta del año 1120 que fue publicada en los *Annales du diocèse de Châlons*, que se refiere a las disputas entre la iglesia parroquial de San Martín, de canónigos regulares, y la iglesia monacal de San Salvador, en relación con sus parroquianos; amén de un opúsculo dudoso sobre el origen del alma y un *Dialogus inter christianum et judaeum*, al que nos referiremos después.

Abelardo habla de dos teorías sostenidas sobre este tema por su maestro. La primera corresponde al periodo de enseñanza en París, hacia el 1105 y la resume así en su *Historia calamitatum*: «Su opinión sobre la comunidad de los universales establecía que una misma cosa es esencialmente, íntegramente y simultáneamen-

te en cada uno de los individuos y que la diversidad de éstos no está en su esencia sino únicamente en la variedad de sus accidentes» (ed. c., pp. 65, 85-89; Cf. F. Picavet, *Note sur l'enseignement de Guillaume de Champeaux d'après l'Historia Calamitatum*, en: «Revue internationale de l'enseignement», octubre 1910).

Esta primera teoría dice referencia a la comunidad de la esencia universal, que se realiza en todos los individuos y toda en cada uno de ellos. La cual queda igualmente reflejada en el *De generibus et speciebus*; «El hombre es una especie, algo sencillamente uno, al cual le advienen accidentalmente ciertas formas que le hacen Sócrates. Esta especie, permaneciendo la misma esencialmente, recibe de la misma manera otras formas, que la hacen Platón y los otros individuos de la especie hombre; pero, independientemente de las formas que se adjutan a esa materia para hacerla Sócrates, nada hay en Sócrates que no sea lo mismo y al mismo tiempo en Platón, aunque bajo las formas de Platón. Es de este modo que estos filósofos entienden la relación de las especies a los individuos y de los géneros a las especies».

Es preciso tener en cuenta que con esta teoría Guillermo se oponía a las enseñanzas de Roscelino —siguiendo al Boecio platónico—, de quien, como ya he dicho, fue discípulo. Pero las duras críticas de Abelardo durante su segundo periodo de alumnao, fundado ya el monasterio de San Víctor, en torno al año 1109, le obligaron a modificarla.

«Abelardo no se quedó mucho tiempo al lado de Guillermo, porque, no obstante, su aún juvenil edad, ya sentía en sí la capacidad de sentar cátedra. Abandonó, por tanto, a su maestro y se puso a enseñar la Dialéctica primero en Melun y después en Corbeil. Una enfermedad, por el excesivo esfuerzo, le obligó, sin embargo, a trocar la enseñanza por un periodo de reposo. Abelardo nos dice que retornó, pocos años después, a París y allí volvió a la escuela de Guillermo, el cual, aún habiendo ya pasado a los Canónigos regulares, continuaba enseñando la lógica y más precisamente la retórica aristotélica. Fue durante este segundo periodo de alumnao que Abelardo, como él nos dice, obliga a Guillermo a modificar, después de una serie de objeciones, sus tesis sobre el problema de los universales y a adoptar otra. Y añade, a modo de

comentario, que entonces la cuestión sobre los universales era considerada, por su dificultad e importancia, la cumbre de los estudios lógicos. Después de su victoria contra Guillermo, Abelardo, siempre según su testimonio, abrió escuela de dialéctica en París, escuela que después, por vicisitudes con Guillermo, trasladó a Santa Genoveva» (E. Bertola, *Le critiche di Abelardo ad Anselmo di Laon ed a Guglielmo di Champeaux*; en: «Rivista di Filosofia Neo-Scolastica», settembre-octobre, 1960, pp. 495-522; cita en pp. 496-498).

Estas críticas de Abelardo, que le obligaron a repensar su doctrina, le anunciaban, por una parte, la proximidad del panteísmo y, por otra, ridiculizaban su postura ultrarrealista; el trasunto de estas críticas lo encontramos en su *Dialectica* (ed. Geyer, p. 10), utilizando argumentos que repite el autor del *De generibus et speciebus*: si la esencia toda se realiza en cada hombre, resultará que la esencia hombre está en Roma, con Sócrates, y en Atenas, con Platón; o, si el hombre que obra o padece en Sócrates y el hombre que obra o padece con Platón son el mismo, cuando Platón obra algo, obra Sócrates, y si Sócrates padece, padece Platón.

La doctrina de Guillermo problematizaba, también, la realidad de la diferencia, ya que si la especie es toda en el individuo la diferencia, que contrae el género a la especie, no es más que una precisión terminológica. En esto le atacó, igualmente, Abelardo y de su crítica dejó constancia en su glosa sobre *La división y la definición*: «Algunos dicen que las diferencias son tomadas por los nombres especiales y sirven para designar las especies, de tal suerte que "racional" significa tanto como "animal racional", "animado" tanto como "cuerpo animado"; y que los nombres de las diferencias expresan, no solamente la forma, sino también la materia. Esta opinión ha sido la de mi maestro Guillermo. El quería, en efecto, recuerdo, detener el abuso de las palabras en este punto, que, puesto que el nombre de la diferencia se entiende de la especie en una división del género, no sea tomado por el simple nombre de la diferencia, sino que sea tomado por el nombre sustantivo de la especie. Se puede, por consiguiente, llamar ésta, según él, la división del sujeto en accidentes, puesto que quería que las diferencias fueran acciden-

tales en el género. Así, por el nombre de la diferencia entiende la especie misma» (*Oeuvr. inéd. d'Abél.*, ed. c., p. 445).

La información que poseemos sobre la segunda doctrina de los universales mantenida por Guillermo es más imprecisa todavía, en la medida en que en el *De generibus et speciebus* aparece la doctrina de la indiferencia referida a la tesis de los «status», es decir, como original de Gualtero de Mortagne, a quien luego me referiré (cf. G. Lefèvre, *Les variations de Guillaume de Champeaux et la question des universaux. Etude suivie de documents originaux*; en: «Travaux et Mémoires de l'Université de Lille», t. VI, Lille, 1898; este autor estudia tres opiniones diferentes de Guillermo, pues añade a la de la comunidad y la indiferencia, la de la semejanza de las esencias).

«Durante el segundo período de alumnado Abelardo entró en oposición con Guillermo sobre la espinosa cuestión de los universales, y esta oposición es fácilmente explicable si tenemos presente que Abelardo había aprendido de Roscelino que lo real es el individuo, lo universal es simple 'vox' sin relieve ontológico. Esta explicación rosceliniana debía serle, por un cierto tiempo, satisfactoria. Guillermo, por su parte, consideraba que real es el universal y que éste es la *communitas* de los individuos. Ahora bien, esta solución contrastaba grandemente con cuanto, hacía tiempo, había aprendido y de lo cual estaba convencido; de aquí sus obstinadas objeciones, de aquí el esfuerzo de Guillermo por evitarlas, pero de aquí también, creo se puede añadir, el convencimiento de Abelardo de que si la solución de Guillermo no resistía, no resistía tampoco la de Roscelino. ¿Convenció el discípulo al maestro? Pudo ser, pero pudo darse también que el maestro orientara al alumno hacia una nueva e intermedia solución» (E. Bertola, art. c., p. 497).

Con la teoría de la indiferencia, original, pese a todo, de Guillermo, pretendió éste superar las aporías que le planteara Abelardo. Y, aunque de nuevo fuera objeto de los ataques de su antiguo discípulo, tal doctrina dio un indudable juego entre las posiciones supuestamente antirrealistas. En la *Historia calamitatum* la resumió Abelardo con estas breves palabras: «Sin embargo,

corrigió más tarde su opinión así, finalmente decía que una cosa es igual a otra no esencialmente sino indiferentemente» (ed. c., p. 76, 89-91). En las *Sentencias* (cf. la o.c. de Lefèvre, p. 14) afirmaba Guillermo que en los individuos hay una misma esencia «secundum indifferentiam et secundum identitatem», pero en realidad cada individuo posee su propia esencia, puesto que son sustancias distintas, que sólo por similitud permiten ser agrupadas en los universales: «no es la misma humanidad en cada uno (Pedro y Pablo), sino semejante, puesto que son dos hombres».

Cabe decir que Guillermo de Champeaux quedó con esta doctrina incorporado a los «nuevos doctores», que, desde las exigencias de Roscelino, buscaban una solución moderada, aunque Gilson piense, siguiendo a Abelardo, que la puda doctrina de la indiferencia no es suficiente, en cuanto meramente negativa, para resolver la cuestión.

En el *Dialogus inter christianum et judaeum*, que editó Migne (T. c., coll. 1045A-1072C), enfrenta Guillermo a la ley mosaica el mensaje de Cristo, cuya venida está exigida por el pecado original. De este opúsculo considero muy destacable la exposición de la Santísima Trinidad en base a la antigua ley (1055D y ss.), aunque no puedo entrar ahora en ella.

C) *Continuidad de esta problemática*.—Si me atuviera con algún rigor a las limitaciones cronológicas debería dar por terminada aquí la exposición del desarrollo del problema de los universales en el siglo XI. Pero con ello dejaría incompleta la cuestión desde un punto de vista temático. El proceso del desarrollo mencionado se cierra, a mi juicio, como ya he dicho, con la teorización que del mismo realizó Pedro Abelardo, autor que cierra y abre dos períodos claramente diferenciados de la gnoseología medieval.

Y es por ello que continuaré exponiendo el proceso del despliegue temático del problema en autores que, si bien están a caballo entre los dos siglos, pertenecen de una manera clara al siglo XII. Estos autores tienen de común con los ya estudiados dos notas características: en primer lugar, todos ellos son deudores de la revolución que supuso el nominalismo de Roscelino; en segundo lugar, todos ellos son antecedentes de Pedro Abelardo y estudiados por él como tales antecedentes.

Las investigaciones de Roscelino tuvieron la virtud de esclarecer y dar profundidad a la cuestión disputada que vengo estudiando, y contribuyeron, también, a hacerle perder su carácter de mero ejercicio preciosista dialéctico. Ciertamente, ello no puede ser considerado como un mérito exclusivo de Roscelino, ya que sus inquietudes eran consecuencia de la madurez que alcanzó el pensamiento filosófico en la sociedad por él vivida. Sin embargo, es indudable que representó, en cierta manera, esta madurez y contribuyó a que la cuestión de los universales fuera integrándose en la problemática del enfrentamiento filosófico con el ser.

Abelardo, su discípulo, tomó su doctrina como contrapunto de las que hasta él llegaron, como exponentes del pensamiento que pudiéramos llamar moderado y tradicional. Y siguiendo una técnica que le es propia, se introduce en la cuestión, en sus comentarios a Porfirio, estudiando todos estos antecedentes antes de adoptar posición ante el problema. De la clasificación que de los mismos hace se ha venido tomando la ordenación y especificación de las posturas que estaban a la base del problema en el siglo XI y durante los primeros cuarenta años del XII. Dicha clasificación la integran, en primer lugar, los *realistas*, entre los que se contarían Boecio y los autores ya estudiados, incluyendo la primera doctrina de Guillermo de Champeaux; en segundo lugar, la doctrina de la *indiferencia*, que estaría representada por la segunda postura de Guillermo de Champeaux, la de los *respectos* de Adelardo de Bath y la de los *status* de Gualtero de Mortagne; finalmente, la doctrina de la *collectio* de Josscelino de Soissons. Resta, pues, estudiar estas tres últimas doctrinas para completar el panorama histórico de la cuestión de los universales antes de que este problema sufriera la transformación que le confirió Pedro Abelardo, con su nueva concepción de la Dialéctica.

De estas doctrinas hablan también Juan de Salisbury y el autor del *De generibus et speciebus*. En esta última obra, además de criticarse las posturas *realistas*, se critica también la doctrina de la *indiferencia* y se defiende como propia la de la *collectio*. Ello confirma, una vez más, que éstas eran las posturas que tenían mayor vigencia en el período conflictivo a que me refiero.

I) *La teoría de los «respectos» en Adelardo de Bath.*—Adelardo nació en esa ciudad inglesa que individualizó su nombre, en el último cuarto del siglo XI. Siendo niño todavía, como él mismo



dice, se trasladó al continente y comenzó sus estudios en Tours, después de los cuales realizó un viaje por Italia, Sicilia, Grecia y el Asia Menor. A su regreso enseñó en Laon, en la escuela catedralicia que dirigía Anselmo, entre los años 1111 y 1112. El deseo de estudiar la ciencia árabe le hizo trasladarse a España, donde le encontramos entre los traductores de la Escuela de Toledo. Más tarde visitó el Oriente próximo, Siria y Palestina, y hacia 1126 regresó a Inglaterra, donde se dedicó a traducir, del árabe al latín, obras de astronomía y matemáticas (cf. F. Bliemetzrieder, Adelhard von Bath, München, 1935; y principalmente el trabajo citado en bibliografía).

La obra de Adelardo de Bath no es exclusiva, ni siquiera fundamentalmente, una obra filosófica. El descubrimiento de la ciencia árabe le hizo dedicarse a las matemáticas. En este aspecto escribió, en su primera época, unas *Regulae abaci*; entre sus traducciones del árabe destaca la de la recensión de Maslama de las tablas de al-Jwārizmī (ed. de H. Suter, *Die Astronomischen Tafeln des Muhammad ibn Mussa al'khwarizmi in der Bearbeitung des Maslama ibn Ahmed al-Madjriti und der latein Uebersetzung des Athelhard von Bath*, Copenhague, 1914); también el *Liber Isagogarum Alchorismi in artem astronomicam a Magistro A (dhelardi) compositus*, que editó parcialmente Curtze, en 1898; algunas traducciones permanecen inéditas, así la de los *Elementos* de Euclides y la *Ysagoge minor Iapharis mathematici in astronomiam*, realizada, como su *De opera astrolapsus*, en los últimos años de su vida, durante su retiro en Bath. Todos estos trabajos se reflejan en sus *Quaestiones naturales* (M. Müller, *Die «Quaestiones naturales» des Adelhard von Bath*, «Beiträge», XXXI, 2 Münster i. Westfalia, 1934), obra que gozó de una extraordinaria popularidad durante toda la Edad Media (cf. L. Thorndike, *History of Magic and Experimental Science*, New York, 1923; páginas 19-49).

Hacia 1109 escribió su *De eodem et diverso* (H. Willner, *Des Adelhard von Bath Traktat De eodem et diverso*, «Beiträge», IV, 1, Münster i. Westfalia, 1903), obra extraordinariamente influida por Boecio, tanto en la forma como en el fondo. En primer lugar, está escrita en prosa y verso y en forma dialogada. Dialogan dos mujeres, la Filosofía, que representa lo inmutable, y la Filocosmia, que representa lo mutable. Cada una está acompañada de su corte: la Filosofía por las siete disciplinas de las Artes Liberales,

siete mujeres también, que constituyen una unidad de forma tal que no puede ser vista una sin ver a las otras; la Filocosmia, por su parte, va acompañada de los cinco bienes de la fortuna que Adelardo toma de Boecio, de su *Consolación*, cuando la Filosofía describe las razones que la Fortuna tuvo para privarle de las cosas que están bajo su dominio (Ls. II y III).

Pero la semejanza no se reduce a estos elementos formales, ya que en el personaje de la Filosofía trazado por Adelardo hay una clara intención de resucitar el descrito por Boecio. Y, de manera muy clara, en la actitud que la Filosofía mantiene frente a la Filocosmia se expresa el espíritu de gran número de argumentaciones boecianas.

Por otro lado, esta interesante obra de Adelardo tiene un marcado carácter platónico, asimilable al mantenido en la escuela de Chartres. Sin embargo, y pese a ello, trató de perfilar una solución moderada al problema de los universales. Su platonismo tiene otras intenciones que las gnoseológicas.

La controversia ultrarrealismo-nominalismo la personalizó Adelardo en Platón y Aristóteles. Cada uno de estos filósofos abordaron el tema de modo diverso, pero, sin embargo, hay en sus doctrinas un punto de contacto que no debe ser interpretado como enfrentamiento de las mismas, sino como lugar común. Por otra parte, el afirmar que los universales no constituyen substancias separadas no le lleva, como hiciera Roscelino, a negarles toda realidad ontológica. Seleccionaré algunos textos, claros exponentes del pensar de Adelardo.

Por una parte, definió los universales como *nombres* —son, por tanto, *voces*—, que tienen por objeto las cosas; pero, gracias a una específica separación del alma, en las palabras se guarda el conocimiento esencial de las cosas: «(El alma), cuando está pura y alejada del tumulto exterior, se sirve acertadamente (de la inteligencia). Y llega a conocer, no sólo las cosas, sino también sus causas y los orígenes de las causas. Y a partir del presente prevé las cosas futuras en su larga carrera; y aprende qué es ella misma, qué la inteligencia por la cual conoce y qué la razón en virtud de la cual investiga. Pero cuando está envuelta en la terrosa y fangosa cárcel del cuerpo, pierde no poca de su capacidad cognoscitiva. Sin embargo, ni el fango de las cosas elementales puede del todo quitarle la inteligencia. Busca, en efecto, aquello que ha perdido, y cuando no tiene me-

moria, se sirve de la opinión. Y mediante los sumos conceptos llega a conocer las cosas singulares, reduciendo los compuestos a los elementos de los cuales están compuestos. Y considerando la naturaleza de las partes, si tienen todavía composición, la resuelve, y, finalmente, alcanzando la simplicidad, con admirable sutileza, colige la especie de principio. Y después, revistiendo poco a poco los principios con sus formas, deduce de éstos la pluralidad de los compuestos sensibles. Puesto que los principios son finitos —de otra manera no serían principios— y sus compuestos son sensibles, no puede surgir bajo mi guía dudas infinitas, a menos que uno, presa de su atractivo (el atractivo de la Filocosmia), sea deslumbrado por el principio de la cuestión» (ed. Willner, pág. 9).

Es indudable la filiación platónica de esta concepción gnoseológica, aunque en la dialéctica descendente de la idea a los entes sensibles aparezca ésta, la idea, como una forma abstracta, que supondría una interpretación aristotélica de la abstracción.

En este momento Adelardo pretendió conciliar el pensamiento de los dos maestros griegos, a los que consideraba complementarios. Pero pesaban en él profundamente las concepciones psicológicas platónicas: el alma es inmaterial y está encarcelada en el cuerpo, aunque es independiente de él; las facultades se identifican con ella y la razón es la única fuente de verdad, que debe ser preservada del influjo de los sentidos. Así, cuando la Filocosmia, pretendiendo ensalzar a los sentidos, llama a la razón «guía ciega», Adelardo proclama esto como una subversión perversa: «Indudablemente, nada hay más cierto que la razón, nada más falso que los sentidos. Antes de nada, porque los sentidos no son capaces de colegir ni el máximo ni el mínimo. En efecto, ¿quién abrazó con la vista el espacio del cielo? ¿Quién aferró con el oído los sonidos de los cielos y el concierto celestial? ¿Quién distinguió con los ojos la pequeñez del átomo? ¿Quién percibió el sonido producido por la colisión de estos átomos? Pero, como dicen, obramos por Minerva. Acaso, si de lejos miras la forma del contacto, ¿va a ser por ello eso un coctano? Sin duda, existen también otras formas semejantes, aunque substancialmente diversas. Por otra parte, si recurres al tacto, hay también otros cuerpos de la misma suavidad. Recurres al olfato; con todo, pudo haber arrastrado el olor extraído del contacto de coctanos. De este modo, se hace necesario que metas los dientes. ¡Oh, prueba

perspicaz, que es más conveniente para el perro que para el hombre! No se debe creer al sentido porque con mucha frecuencia engaña. Lo que es falaz puede, sin embargo, estar dentro de lo verdadero, pero no puede dar la certeza de lo verdadero. Por tanto, de los sentidos no puede nacer la ciencia, sino sólo la opinión. Por esto mi amigo Patón llama a los sentidos irracionales» (Idem, p. 13).

Sin embargo, aparece el propósito de conciliación explícitamente expuesto cuando la Filocosmia pretende utilizar en su provecho el desacuerdo que ella misma establece entre los dos grandes filósofos. Sostiene entonces la Filosofía, es decir, Adalardo, que, pese a que ambos, Platón y Aristóteles, emprendieron el estudio del problema de los universales de modo distinto, arrancando el primero de las formas de las cosas como ideas arquetípicas, y el otro partiendo, para alcanzar la idea, de las cosas compuestas y sensibles, ambos hablan de una misma realidad, que uno dice existe fuera de las cosas sensibles y el otro en las cosas sensibles mismas. Para solucionar esta antítesis expone su interpretación del problema, a saber, define qué son los universales, debiendo entenderse que su explicación pretende satisfacer las exigencias platónicas y las aristotélicas: «Los géneros y las especies —ya que nuestra conversación trata de ellos— son también los nombres de las cosas que son sus sujetos. En efecto, si consideras las cosas verás que a la misma esencia le son impuestos los nombres de género, de especie, de individuo, pero bajo diversos *respectos*. Cuando, en efecto, los filósofos quieren hablar de las cosas tal y como son objetos de los sentidos, tal y como son significadas por los nombres singulares y numéricamente diversas, las llaman individuos, esto es, Sócrates, Platón, etc. Cuando las consideran más profundamente, no en cuanto sensiblemente diversas, sino en cuanto están significadas por esta palabra «hombre», las llaman *especies*. Y considerándolas tal y como son significadas por la palabra «animal», las llaman *género*. Sin embargo, ni cuando las consideramos específicamente negamos las formas individuales, sino que prescindimos de ellas, porque no están puestas por el nombre específico; ni creemos que en las consideraciones generales sean suprimidas las formas especiales, sino abandonadas, satisfechos con el significado general. En efecto, la palabra «*animal*» significa en la realidad la substancia, con la animación y la sensibilidad; la pa-

labra «hombre» significa todo esto y además la racionalidad y la mortalidad; la palabra «Sócrates» significa la misma cosa añadiéndole la diferencia de los accidentes numéricos» (Idem, pp. 11 y ss.).

La cuestión de los universales fue, para Adelardo de Bath, un problema gnoseológico y, precisamente por ello, una cuestión dialéctica —léase filosófica— que presupone el conocimiento de su «técnica».

En un conocimiento elemental de la realidad ésta se nos presenta, exclusivamente, en su concreción física; es necesario un proceso meditativo, un adiestramiento en la problemática filosófica, para superar ese conocimiento elemental y sensible de la realidad y, prescindiendo de las determinaciones sensibles singularizantes, alcanzar las cosas en su esencia. Los universales no son un dato de experiencia inmediata, de aquí que nos diga Adelardo: «Por eso alguien, ante quien se hablaba de los universales, preguntó mirando con asombro: ¿Quién me mostrará el lugar donde se encuentran?» (Idem, p. 12).

Sólo para un entendimiento privilegiado son *evidentes* los universales: para el pensamiento divino. Para el pensamiento divino la realidad aparece desnuda y simple, quizá debamos decir más exactamente *es* desnuda y simple. Pero, además, todo lo que es, en su simplicidad esencial, se hallaba en la mente de Dios antes de su existencia material. Del por qué se halla y del cómo se halla la esencia en la mente divina, como prototipo o idea ejemplar, se ocupó también Adelardo, acreditando una vez más su platonismo.

Pero nos importa el aspecto gnoseológico de la cuestión y no su planteamiento a nivel metafísico, teológico, si se quiere. Y es lo curioso que a nivel gnoseológico Adelardo consideró que, en el fondo, coincidieron Platón y Aristóteles. Decía así: «Puesto que la misma cosa que ves es género y especie e individuo, Aristóteles puso justamente los géneros y las especies exclusivamente en las cosas sensibles. En efecto (los universales) son las cosas sensibles, pero consideradas más detenidamente. Ahora bien, puesto que, en cuanto se dicen géneros y especies nadie los ve pura y distintivamente sin la imaginación, Platón dice que existen y son conceptos separados de las cosas sensibles, esto es (son conceptos), en la mente divina. Pero estos dos hombres, aunque

en las palabras aparezcan contrarios, en realidad pensaron la misma cosa» (Idem, p. 12).

La solución ofrecida por Adelardo sería, propiamente, según Hauréau, la que dio origen a la doctrina de la *indiferencia* a que se refirieron Pedro Adelardo y el autor del *De generibus et speciebus* y no la enseñada en la escuela de San Víctor por Guillermo de Champeaux, ni siquiera la de Gualtero de Mortagne, que ahora estudiaré, según se comprueba en este último tratado. Luego diré en qué se basó dicho autor para establecer tal interpretación.

La obra *De eodem et diverso* desborda el problema de los universales. Se ocupa, también, de la Retórica y sus clases, hace historia de los oradores romanos. Se ocupa del alma humana, de música, de geometría, de la juventud y de la vejez, etc., etc. Es una obra enciclopédica.

II) *La teoría de los «status» en Gualtero de Mortagne.*—Nació Gualtero en los primeros años del siglo XII en Mortagne (Flandes), junto al Escalda, municipio hoy de Francia. Se educó en la escuela de Tournai y de 1126 a 1144 enseñó en París, en la escuela de Santa Genoveva. Abandonó la docencia en París para ser obispo de Laon, en donde murió el año 1174.

Independientemente de que se conserva de él un *Tractatus de Sancta Trinitate* y algunos opúsculos, para conocer su doctrina sobre los universales tenemos que recurrir a Juan de Salisbury y al *De generibus et speciebus*.

Gualtero está dentro, como Adelardo, del grupo de los «nuevos doctores» y su doctrina representa uno de los intentos de armonizar la tesis nominalista con las exigencias de la tradición. Juan de Salisbury afirma en el *Metalogicus* que, entre aquellos que consideran que los universales inhieren en las cosas, está nuestro autor, quien no niega que los universales existan, pero existen unidos a las substancias individuales: «Así, partiendo de los “status” enseña Gualtero de Mortagne que Platón, en cuanto que es Platón, se dice individuo; en cuanto hombre, especie; en cuanto animal, género; aunque subalterno; en cuanto que substancia, género generalísimo» (ed. Migne, coll. 875A). Estas afirmaciones suponen, como ya he dicho, una *indiferencia* esencial, y, quizó también, no sé hasta qué punto, substancial.

Según el propio Juan de Salisbury, en el *Policraticus*, los *status* cumplen una función conceptual, por la cual las cosas

singulares son elevadas al plano universal: «Es así que, concebidas las cosas sensibles y singulares, puesto que sólo éstas se dice verdaderamente que son, las eleva a diversos *status* por razón de los cuales en las mismas cosas singulares constituye las especialísimas y generalísimas» (L. VII, c., 12; ed. Webb, p. 141, 25-29).

Esta doctrina era expuesta por Gualtero durante el periodo en que fue maestro de Dialéctica y Retórica en la escuela del Monte de Santa Genoveva, entre 1126 y 1144. Quizá fueron sus enseñanzas la causa de que Adalardo modificara su propia explicación de los «*status*», que aparece en la *Logica ingredientibus*. Ciertamente, al encontrarse con otra doctrina que empleaba su propia terminología, pero con cuyo sentido no estaba de acuerdo, se vio obligado a matizar su pensamiento. Esta matización la encontramos en el comentario a Porfirio de la *Logica Nostrorum*.

Esta caracterización de la doctrina de Gualtero está de acuerdo con lo que expone el autor del *De generibus et speciebus*: «Nada existe fuera del individuo; pero el individuo, considerado de diversas maneras, es la especie y el género y aquello que haya de más general. Así Sócrates, en cuanto a su naturaleza sensible, en cuanto que esta naturaleza que es pertenece a Sócrates, es un individuo, porque en él se dan las propiedades que no se encontrarán jamás en ningún otro: pues hay otros hombres, pero ningún otro hombre, que no sea Sócrates, está dotado de la socrateidad. Se puede concebir en otro memento a Sócrates sin tener en cuenta lo que representa esta palabra: *Sócrates*. Entonces, prescindiendo de la socrateidad, el entendimiento no ve en Sócrates más que aquello que llama *hombre*, es decir, el animal racional, mortal; y he aquí la especie, pues este nombre de *hombre* es predicable de muchos como quiddidad de un mismo estado. Si el entendimiento prescinde de la racionalidad y de la mortalidad y no considera más que lo que designa la palabra *animal*, Sócrates, en este estado, deviene el género. Si, en fin, prescindimos de todas las formas y no vemos en Sócrates más que lo que expresa la palabra *substancia*, Sócrates es aquello que hay de más general. Lo mismo sucede con Platón bajo todas las rela-

ciones. Si se objeta que el propio Sócrates, en tanto que hombre, no se encuentra en muchos otros más que el propio Sócrates, en tanto que es Sócrates (el hombre socrático no existe en ningún otro que en Sócrates, en tanto que Sócrates mismo), estarán de acuerdo, pero con esta restricción: Sócrates, en tanto que Sócrates, no tiene nada que no sea diferente de lo que se encuentra en otro; pero, en tanto que hombre, tiene más que un elemento común que se encuentra en Platón y en otros individuos; pues Platón es hombre como Sócrates lo es, aunque no sea, como esencia, el mismo hombre que Sócrates. Y es lo mismo en el animal y en la substancia» (ed. ... p. 518).

El indudable parentesco existente entre la teoría del segundo Guillermo, la de Adelardo y la de Gualtero, explica que sus contemporáneos las incluyeran y las discutieran dentro de la misma tesis: *el indiferentismo*. Sin embargo, hay, como ya viera Hauréau (cf. *De la Philosophie Scolastique*, Ed. Pagnerre, París, 1850, 2 vols., vol. 1, pp. 171 y ss.), importantes matices distintivos entre la primera y las otras dos soluciones. Destaca Hauréau que el método seguido por Guillermo es radicalmente distinto al que siguieron Adelardo y Gualtero: el primero considera que el universal comporta los individuos como formas accidentales; mientras que los otros dos ponen, en primer lugar, el individuo, para elevarse después, por grados, a la especie, al género y a la substancia. Guillermo partía, por tanto, del universal como realidad primaria y radical; mientras que los otros dos autores consideraban al individuo como realidad originaria.

El análisis realizado por Hauréau del conjunto de esta problemática continúa siendo valioso, pese a que partía de algunos presupuestos erróneos. Estos presupuestos a los que me refiero, que han sido invalidados por la crítica histórica y textual, son los siguientes: en primer lugar, la atribución a Bernardo de Chartres de la obra *Megacosmos et Microcosmos*, constituida por las dos partes de un poema alegórico, cuyo verdadero título es *De mundi universitate*, del cual fue autor Bernardo de Tours, llamado también Bernardus Silvestris, maestro de la escuela de Chartres, que dedicó su obra al hermano de Bernardo, Thierry.



Esta falsa atribución le confundió respecto al exacto alcance de la teoría de Bernardo de Chartres.

En segundo lugar, negó a Guillermo de Champeaux la paternidad de la doctrina de la indiferencia, en base a que leyó, en el texto ya citado de la *Historia calamitatum* (ed. c., pp. 75, 89-91), en lugar de *indifferenter, individualiter*. Fue Wulf quien insistió en devolver a Guillermo tal paternidad, aunque Adelardo diga que esta segunda doctrina de su maestro tampoco resistió sus críticas, razón por la cual se vio obligado a abandonar la enseñanza de la Dialéctica.

Finalmente, consideró, siguiendo a V. Cousin, que publicó entre los inéditos de Pedro Abelardo el fragmento del manuscrito de Saint-Germain que lleva el título *De generibus et speciebus*, que éste había sido su autor y que se trataba de una obra de su juventud. Con ello resultaba imposible que la doctrina de los «status» de Gualtero de Mortagne estuviera comprendida en la tesis de la *indiferencia* expuesta en tal obra, dada la distancia de edad entre ambos autores.

Por otra parte, había sido estudiado recientemente un manuscrito en el cual figuraba la obra *De eodem et diverso*, que temáticamente parecía ser el original de tal doctrina y cuyo autor, Adelardo, la habría compuesto hacia el año 1109. Traspasó, por tanto, la paternidad del indiferentismo, tal y como quedaba expuesto en el *De generibus*, a Adelardo y no incluyó en él a Gualtero, aunque consideró que su solución era semejante, lo que explicaba que lo incluyera Abelardo en la tesis de la indiferencia, discutida en sus comentarios a Porfirio de la *Logica Ingradientibus* y de la *Nostrorum*.

Ahora bien, al poder considerar hoy, como expondré inmediatamente, que el *De generibus* es obra de otro autor y que fue escrita con posterioridad al inicio de las enseñanzas de Gualtero en París, la doctrina de los *status*, la de los *respectus* y la segunda de Guillermo de Champeaux, quedan perfectamente dentro del indiferentismo expuesto en el *De generibus et speciebus*, así como en el indiferentismo discutido por Abelardo en sus comentarios a Porfirio.

Todo esto lo corrobora la lectura de Juan de Salisbury, como ya he señalado, quien narra, citando nombres, lo que aprendió en aquellos primeros años del siglo XII, durante los cuales fue discípulo de los más renombrados maestros de Dialéctica.

Pese a estas deficiencias de carácter histórico, la valoración de Hauréau de las tres doctrinas estudiadas sigue pareciéndome acertada. Pensaba el historiador francés que la tesis de la indiferencia, en cualquiera de estos autores, no era otra cosa que una afirmación platónica solapada, que trataba de evitar las críticas nacidas de los presupuestos nominalistas. Veamos hasta qué punto es esto cierto.

Todos ellos —incluso Guillermo— parten de la afirmación rosceliniana de que más allá de las cosas individuales nada existe. Esta afirmación se hace patente en el indiferentismo que estudia el *De generibus*, como he dejado establecido al transcribir, traducidos, los textos que hacen referencia a este punto de doctrina. El paralelismo de ambos es perfectamente claro: cuando se refiere al nominalismo dice: «Nam cum habeat eorum sententia nihil esse praeter individua...» (ed. c., p.524); cuando inicia el estudio de la indiferencia afirma: «Nam itaque illam quae de indifferentia est sententia perquiramus. Cujus haec est positio: Nihil omnino est praeter individuum...» (ed. c., p. 518).

Ahora bien, para Roscelino, el individuo era una unidad existencial inexpugnable. No era posible encontrar en él, ni a nivel metafísico, ni a nivel físico, partes. De aquí que lo que en él distinguen los nombres quede en el ámbito de los nombres, independientemente de que lo significado por ellos tenga o no correspondencia real en el individuo, tema que, como ya he dicho, no parece que se planteara Roscelino.

Para el indiferentismo, en el individuo, que es designado unas veces sustancia y otras esencia, en una peligrosa equivocidad de la traducción del término *ουσία*, pueden distinguirse «partes». Algo hay en él, pues, distinguible o separable, que le individualiza, que lo hace *differens*; y algo que le une con otras realidades, igualmente individuales, pero con las que integra una unidad por indiferencia, es decir, hay algo en él, distinguible o separable, que le hace *indifferens*.

En virtud de esa imprecisa composición, el entendimiento puede conocer al individuo como tal, es decir, en cuanto *differens*; o como especie, género o género generalísimo, es decir en cuanto *indifferens*. El fundamento de la diferenciación individual parece estar, para todos los autores, en las determinaciones del existir *hic et nunc*. Estas determinaciones se reconocen

a nivel sensible, aunque quizá trascienda este nivel la unidad misma del sujeto existencial.

Lo que presenta más confuso en todas las doctrinas de la indiferencia y tipifica, pese a esa confusión, cada una de ellas, es el constitutivo de la indiferencia. Cada autor describe ésta de un modo distinto y explica de modo distinto el proceso de su conocimiento. Pero lo que debería imprimirles carácter, a saber, la determinación del fundamento de tal indiferencia, es tema que queda prácticamente en la sombra. ¿La indiferencia tiene fundamento *in re*? ¿El fundamento de la indiferencia nace de una universalidad *ante rem*? ¿El fundamento de la indiferencia es sólo de naturaleza racional y se encuentra, por tanto, sólo en el entendimiento cognoscente?

Hauréau consideró que la doctrina de la no-diferencia, para seguir su terminología, debía ser estudiada en la versión de Adelardo de Bath. Ciertamente, fue en él en quien alcanzó mayor grado de madurez. Establecido esto, razonaba así: «¿Cuál es, siguiendo los términos de Adelardo, el no-diferente supremo?, es, evidentemente, la sustancia, la sustancia que recibe las diferencias, género, especie, individuo; y como es el no-diferente en grado más (*sic*) absoluto, es por sí misma y se comunica a sus inferiores. Así, el ser emana de ella y desciende, en primer lugar, a los géneros y a las especies, y de los géneros de las especies llega hasta las cosas más subalternas. Si se dice que el género es un nombre que responde simplemente a una cierta consideración de las cosas, estarán de acuerdo, pero añaden que la personalidad (*sic*) es otro nombre del cual los filósofos se sirven para significar la diversidad numérica de los fenómenos. En el orden del conocimiento es el individuo quien viene primero; en el orden de la generación, el universal y el particular vienen al mismo tiempo, pues no hay especie real fuera de los individuos, ni género real fuera de las especies; pero, en orden a la definición, es el universal quien primero se presenta. En pocas palabras, he aquí cuál es el fondo de todo este sistema: la definición de lo no-diferente da la sustancia, mientras que la definición de lo diferente no da más que una forma divisoria. Afirmación manifiestamente realista» (o.c., ed. c., vol. I, p. 263).

Lo que sucede con este texto es que también Hauréau se dejó llevar por la anfibiología del término sustancia, porque no

especificó en él si ese supremo indiferente es la sustancia primera o la sustancia segunda, en lo cual radica la cuestión.

Para Roscelino, por el contrario, no existió nunca anfibiología en el término sustancia. Para él significó siempre la sustancia primera, por lo tanto, el «individuo», el ser que existe aquí y ahora, que tengo frente a mí. Y dejó reducida la sustancia segunda a *flatus vocis*.

Para el indiferentismo, el «individuo» no fue la sustancia primera, sino la «sustancia» diferenciada por las determinaciones existenciales, es decir, el individuo fue «sustancia» en cuanto existente *hic et nunc*.

Ahora bien, esa «sustancia», que es individuo cuando existe *hic et nunc*, tiene otros modos de ser no individualizada, que le permiten ser el fundamento de la universalidad concebida. El proceso por el cual el hombre alcanza a conocer los modos de ser universales de la sustancia consisten, fundamentalmente, en desprenderla de las determinaciones que la individualizan en su existir *hic et nunc*, identificándola por sus estados o respectos comunes, los cuales se advierten tras su pluralismo fáctico.

Pero no se trata de que estos modos de ser se distingan porque uno sea abstracto y el otro concreto, uno ideal y el otro real, ya que esto dependería de la perspectiva del conocimiento, es decir, que el hombre pudiera pensar que es así para su modo de conocer; pero desde la perspectiva de Dios, que supone, en definitiva, el fundamento ontológico de ambos modos de ser, resultaría justamente lo contrario.

Es esto, probablemente, lo que quería decir Hauréau al resumir la cuestión con estas palabras, después de definir el ejemplarismo de Abelardo: «Ahora conocemos en todas sus partes el sistema de la no-diferencia. Es realista: 1.º, porque define el universal *in re* no como lo que se dice de todos los seres, sino como el ser común, el sujeto común de todas las formas; 2.º, porque no establece la naturaleza una, simple, del universal separado de las cosas en el entendimiento humano, sino que lo realiza objetivamente en la inteligencia divina» (ídem, pp. 264-265).

Y es en esta explicación del indiferentismo en la que hay que encontrar la razón profunda de su intento de conciliación entre Platón y Aristóteles. Porque no se trata tanto de la preocupación por armonizar las doctrinas más o menos dispares de los dos grandes filósofos, como de servirse de la autoridad de

ambos para apoyar en ella la posibilidad de convivencia de la doble perspectiva, gnoseológico-ontológica, de su planteamiento del problema. Perspectivas que, en principio, parecen antagónicas y que de hecho lo eran en la dicotomía irreductible puesta de manifiesto por Roscelino.

Lo que sucedió es que en este momento histórico no mandaba sólo la influencia de Roscelino, sino que su autoridad se vio menoscabada por la tradición ejemplarista neoplatónica encarnada por San Anselmo. En San Anselmo no había anfibiología del término sustancia, como se desprende fácilmente del *De Grammatico* (cf. cs. IX y X). El problema del ejemplarismo nacía en San Anselmo en el enfrentamiento con el universal *in causando*. Dios ha creado de la nada; todo ha nacido de la eficiencia de la escena divina; luego las cosas antes de la creación eran nada.

Ahora bien, esto que era nada antes de la creación y que ahora es este múltiple universo debía ser, necesariamente, **algo antes de ser**, ya que el hacedor tiene siempre idea de su obra. Lo hecho de la nada era algo: inteligencia creadora, forma ejemplar, causa ejemplar: «Es evidente que antes de que todas las cosas fuesen hechas existía en la inteligencia de la naturaleza suprema la esencia, la cualidad, el modo que debía constituirla. Por lo cual, aunque las cosas que han sido hechas no eran nada antes de ser, en cuanto que no eran lo que ahora son, ni existía una materia de la cual hubieran de ser hechas, sin embargo, ellas eran algo con relación a la inteligencia creadora, por la cual y según la cual debían venir al ser» (*Monologium*, c. IX; ed. B.A.C., volumen I, p. 219).

Esta «pre-esencia» de las cosas en Dios antes de la creación, era para San Anselmo un modo de hablar Dios las cosas, pero que se encierra en un solo «Verbo», coeterno con Dios, consustancial con El. Las cosas eran en Dios su lenguaje interior: «esta forma de las cosas que precedía en la razón suprema a los seres creados, ¿qué otra cosa es más que un modo de hablar las cosas en la inteligencia, como el obrero, antes de hacer alguna obra que depende de su arte, se la representa primero y la concibe en su inteligencia? Por el lenguaje interior del alma y la razón entiendo no lo que se hace al pensar en las palabras que expresan las cosas, sino lo que se hace cuando se ve por la fuerza

del pensamiento las cosas mismas, ya futuras, ya existentes» (ídem, c. X; ed. c., vol. I, pp. 219-220).

Ahora bien, las cosas son en sí mismas muy distintas a lo que son en Dios, de igual manera que son muy distintas de aquello que son para nuestro conocimiento. En sí mismas son más reales que en nuestro conocimiento, porque son su propia esencia; por el contrario, en Dios son más reales que en sí mismas, porque es más real la esencia creadora que la creada: «Porque nadie duda que las sustancias creadas sean en sí mismas bien distintas de lo que son en nuestro conocimiento (...). Por lo demás, no es menos cierto que toda sustancia creada está más realmente en el Verbo, es decir, en la inteligencia del creador que en sí misma, tanto más cuanto que la esencia creadora tiene una existencia más real que la esencia creada» (ídem, c. XXXVI; ed. c., vol. I, páginas 281-283).

Así pues, según el ejemplarismo anselmiano, las cosas son en la unidad del Verbo divino y en El tienen una superior esencia. Y son en el mundo, por la eficiencia divina, su realidad material, de acuerdo con los ejemplares coeternos con Dios, que constituyen la verdad de su esencia. Este ejemplarismo, yuxtapuesto al nominalismo rosceiliano, explica muchas de las variaciones de la problemática de los universales en los últimos años del siglo XI y los primeros del XII.

III) *El De generibus et speciebus* y *Josselino de Soissons*.— Repetiré que los autores que he venido estudiando hasta este momento son, como les ha llamado Gilson, los adversarios de Pedro Abelardo; y que de estas doctrinas es de las que hace historia el autor del *De generibus et speciebus*, las cuales no estaban, por supuesto, en la línea conceptualista de Pedro Abelardo, exceptuando, quizá, la que defiende como suya el autor de tal obra.

Hoy el *De generibus et speciebus* es atribuido, gracias a una referencia de Juan de Salisbury en su *Metalogicus*, a un autor que conoció bien a Abelardo y cuyo nombre es Josselino de Soissons.

Josselino nació en la segunda mitad del siglo XI y murió en 1151. Fue obispo de Soissons desde 1125; tomó parte en los concilios más importantes habidos en relación con la problemá-

tica de los universales, a saber, en el de Sens (1140), contra Abelardo, y en el de París (1147), contra Gilberto de la Porrée.

No sabemos cuándo escribió la obra de referencia, pero pienso que lejos de ser un trabajo de juventud es una obra de madurez, realizada en el momento en que tanto la teoría de Bernardo de Chartres, como la de Guillermo de Champeaux, la de Adelardo de Bath, e, incluso, la de Gualtero de Mortagne resultaban doctrinas desfasadas en relación con el movimiento conceptualista, que capitaneaba Abelardo, y cuya formulación había sido posible, como ya he repetido, gracias a la revolución llevada a cabo por Roscelino.

La argumentación más convincente en favor de la atribución del *De generibus* a Josselino, la resumió Wulf en su *Histoire de la Philosophie Médiévale* (6.<sup>a</sup> ed., 1934) y está apoyada en el texto del *Metalogicus* de Juan de Salisbury y al que he aludido. En él se hace referencia a una doctrina de la *collectio*, atribuyéndola a Josselino. El texto dice así: «Hay otro, también, que, con el obispo Josselino de Soissons, priva de la universalidad a los singulares y se la atribuye a las cosas reunidas en una unidad (*in unum collectis*)» (L. II, c. 17; ed. c., coll. 876A-B).

El sentido de este texto parece coincidir en todo con la tesis expuesta al final del *De generibus*, como colofón del libro, y que constituye, indudablemente, la doctrina de su autor. Este comienza definiéndola así: «Todo individuo está compuesto de materia y forma: así Sócrates tiene por materia hombre y por forma la socrateidad; Platón está compuesto, también, de una materia semejante, a saber, hombre y de una forma diferente, a saber, la platoneidad; y así de cada uno de los hombres. Y de igual modo que la socrateidad, que formalmente constituye a Sócrates, no es nada fuera de Sócrates, así la esencia de hombre, que sustenta en Sócrates la socrateidad, no es ninguna parte a no ser en Sócrates. Y así de cada una de las cosas. Luego, afirmo que la especie no es sólo la esencia de hombre que existe en Sócrates, o que existe en cualquiera otro de los individuos, sino el conjunto todo (*sed totam illam collectionem*), constituido por las otras cosas singulares de esta naturaleza. Este conjunto, aunque sea esencialmente múltiple, sin embargo, es llamado por las autoridades una especie, un universal, una naturaleza; como un pueblo, aunque sea el conjunto de muchas personas reunidas, se dice que es uno. Ahora bien, cada esencia de este conjunto que

llamamos humanidad consta de materia y forma, a saber, de la materia animal y de la forma, que no es una, sino múltiple, a saber, la racionalidad, la mortalidad, la bipedidad y todas aquellas cosas que le son sustanciales. Lo que se ha dicho del hombre, a saber, que el hombre que sostiene a la socrateidad no sostiene a la platoneidad, así se debe decir del animal. Pues el animal que sostiene la forma de la humanidad que es en mí, no es esencialmente en otro» (ed. c., p. 524).

Mientras que la doctrina de la «collectio» así definida fue atribuida a Pedro Abelardo resultaba prácticamente ininteligible, ya que debía armonizarse con las otras tesis sostenidas por el palatino sobre los universales, fundamentalmente con la que afirma que la «hombreidad» no es una realidad, aunque sí lo es el «ser hombre», lo cual constituye lo que él llamó el *status* hombre. Para el conocimiento humano, porque no es creador, la realidad representada por el *status* hombre no es otra cosa que aquello a lo que alude el *nominum significatio*.

La doctrina de Josselino, que fue combatida por Abelardo, tenía otro significado radicalmente distinto al conceptualismo de éste, ya que por primera vez se abandonaba el punto de vista de la comprensión y se adoptaba el de la extensión para definir el universal. En los textos anteriormente transcritos he traducido intencionalmente *collectio* por «conjunto», porque la especificidad técnica que este término tiene hoy pienso que responde adecuadamente a la intención de su autor.

Según Josselino los universales son en una materia que es, a su vez, resultado de agrupar seres individuales en virtud de una similitud entre ellos. Pero esa similitud no es ni siquiera significable por un nombre, sino que el nombre está puesto en lugar del «conjunto». Quiere esto decir que el conjunto, en su extensión específica o genérica, no es significable, en primer lugar, porque la significación, por ejemplo, de «hombre», no hace referencia a la materia como conjunto, sino también y primariamente a la material individual que soporta la especificidad, es decir, Pedro. Pero Pedro tampoco es significable por el nombre específico, porque la individualidad específica está subsumida en el conjunto, que es sustituido mentalmente por el nombre.

Hay un texto muy claro en el *De generibus* con relación a este punto, dice así: «Aquello que es informado por la socratei-



dad no es tanto la humanidad, como lo que es en Sócrates. Sin embargo, la especie misma no es sino aquello que se constituye a partir de esa misma cosa y de las otras esencias semejantes. Atiende. Toda especie es la materia de sus individuos y recibe la forma de éstos, pero no es cierto que las esencias singulares de esta especie sean informadas por aquella forma, sino sólo una, que, sin embargo, porque su composición es absolutamente semejante con las otras esencias de esta naturaleza, que ella misma asume, los autores quisieron suponer que la asume ella y todas las demás. Y esto porque no consideraron que una esencia de un conjunto es distinta del conjunto, sino que la consideraron idéntica, y no porque ésta sea aquella, sino que ésta es aquella por la igualdad de la esencia en la materia y en la forma. Y hasta el hablar común confirma que esto es así. Pues si vemos una masa de hierro de la cual se van a hacer un cuchillo y un estilete, decimos: esta será la materia de un cuchillo y un estilete, aunque la masa no vaya a asumir toda ella cada forma, sino una parte la del estilete y otra la del cuchillo» (ed. c., p. 526).

Por tanto, el conjunto, que es la materia de las especies y de los géneros, no es la materia del individuo, ya que la materia del individuo de una determinada esencia es anterior al conjunto, y a partir de la materia del individuo, por adición de la de otros individuos semejantes, se constituye el conjunto. Así, hombre significa con propiedad la materia de Pedro —aunque no todo Pedro— y puede ponerse en lugar del conjunto de individuos, que se agrupan en virtud de la semejanza de su materia.

Entre el término «hombre», cuando se refiere a Pedro, y este mismo término cuando se refiere a la especie hay la misma distinción que Pedro Hispano estableció en su *Summulae Logicales* entre *suppositio* y *significatio*. La distinción entre ambos la estableció Pedro Hispano en estos términos: «Así, *suppositio* y *significatio* difieren porque la significación nace por la imposición de la voz a la cosa significada, pero la suposición nace por la aceptación de este término ya significante de la cosa en lugar de algo, así, como cuando se dice «el hombre corre», este término «hombre» se pone en lugar de Sócrates o Platón y así de otros. Por tanto la significación es anterior a la suposición y no son iguales, porque significar es propio de las voces, pero suponer es propio de los términos compuestos ya a partir de la voz y de la significación. Luego, *suppositio* no es *significatio*. Así, significación es el

signo de lo signado, pero suposición no es el signo a lo signado sino la suposición al supuesto, luego la significación es diferente de la suposición» (ed. Bochenski, Ed. Marietti, Roma, 1947, páginas 57-58).

El valor significativo del término llega tarde para designar el «conjunto», porque lo que designa de una manera primaria es la materia que soporta las formas individualizadoras. Ahora bien, llega tarde igualmente a significar la substancia primera, porque ésta está significada directamente en su propia individualidad, desde las formalidades individualizadoras. Es decir, lo primeramente significado es Pedro. Lo que sucede es que la posibilidad objetiva de agrupar a Pedro en un conjunto hilvanado por una determinada semejanza nos permite establecer una formalidad universalizadora de tipo fáctico, que convertimos al orden ideal gracias al lenguaje, haciendo de la palabra un término que sustituye, para su comprensión, el conjunto hilvanado desde una semejanza formalizadora, en el cual queda subsumido, también, el individuo. Pero suponer que la formalización generalizadora tiene valor ontológico es, de acuerdo con el planteamiento de Josselino, realizar una pirueta en el aire, como diría Heidegger.

JOSÉ ANTONIO G.-JUNCEDA

### *El problema de los universales*

- M. DE WULF, *Le problème des universaux dans son évolution historique du IX<sup>e</sup> au XIII<sup>e</sup> siècle*, en: «Archiv für Geschichte der Philosophie», t. IX, 4 (1896), pp. 427-444.
- *Nominalism - realism - conceptualism*, en: *The Catholic Encyclopedia*, t. XI, 1911, pp. 902-932.
- R. I. AARON, *The theory of universals*, Ed. Clarendon Press, Oxford, 1952 (Estudio desde la problemática empirista moderna).
- L. GEYMONAT, *Saggi di filosofia neorazionalista*, Torino, 1953.
- I. M. BOCHENSKI, *The problem of universals*, en: *A symposium Notre Dame*, University of Notre Dame Press, 1956, pp. 33-54.
- W. STEGMÜLLER, *Das Universalienproblem einst und jetzt*; «Archiv für Philosophie», VI (1956), pp. 192-225, y VII (1957), pp. 45-81 (cf. sólo el primer artículo, ya que el segundo se ocupa del problema *jetzt*).

- F. H. GINASCOL, *The question of universals and the problem of faith and reason*, en: «Philosophical Quarterly», vol. IX (1959), pp. 319-329.
- R. PADELLARON DE ANGELIS, *Nominalismo e realismo nell'XI e XII secolo*, Università di Roma, Facoltà di Magisterio, Roma, Elia, 1970.

### La aparición del nominalismo

- C. S. BARACH, *Zur Geschichte des Nominalismus vor Roscelin*, Wien, 1866.
- J. H. LOEWE, *Der Kampf zwischen dem Realismus und Nominalismus im Mittelalters*, Praha, 1876.
- J. REINERS, *Der aristotelische Realismus in der Frühscholastik*, Aachen, 1907.
- *Der Nominalismus in der Frühscholastik*, «Beiträge», VIII, 5, Münster i. Westfalia, 1910.
- M. DE WULF, *Roscelin*, en: *The Catholic Encyclopedya*, t. XIII, 1911, páginas 189<sup>2</sup>-190<sup>2</sup>.
- F. VAN STEENBERGHEN, *Aristote en Occident. Les Origines de l'aristotélisme parisien*, Ed. Neuwelaerts, Louvain, 1946.
- C. CROCHETT, *The confusion over nominalism*, en: «Journal of Philosophy», t. XLVII (1950), pp. 752-758.
- J. ISAAC, *Le «Peri Hermenèias» en Occident de Boèce à Saint Thomas*, E. J. Vrin, París, 1953.
- M. DAL PRA, *Studi sul problema logico del linguaggio nella filosofia medievale*, en: «Rivista critica di Storia della Filosofia» (1954), pp. 132-155, 309-343, 456-484.
- C. BÉRURÉ, *La connaissance de l'individuel au Moyen Age*, Préface de P. VIGNAUX, Ed. P. U. F., París, 1964.

### Vigencia de las soluciones realistas

- CL. BAEUMKER, *Der Platonismus im Mittelalter*, en: *Studien und Charakteristiken zur Geschichte der Philosophie*, «Beiträge», XXV, 1-2, Münster i. Westfalia, 1927.
- R. KLIBANSKY, *The Continuity of the platonic Tradition during the Middle Ages*, London, 1939.
- E. GARIN, *Contributi alla storia del platonismo medievale*, en: «Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa», XX (1949), pp. 1-40, 58-97.
- *Studi sul Platonismo Medievale*, Ed. Felice Le Monnier, Firenze, 1958.
- T. GREGORY, *Platonismo medievale, Studi e Ricerche*, Roma, 1958.
- M. GIBSON, *The study of the Timeaus in the eleventh and twelfth centuries*, en: «Pensamiento», núm. 25 (1959), pp. 183-194.
- E. JEANNEAU, *Nani gigantum humeris insidentes. Essai d'interpretation de Bernard de Chartes*, en: «Vivarium» (1967), pp. 79-99.

*Continuidad de esta problemática*

- G. PETRI, *La dottrina della «vox significativa» nella semantica terministica classica*, en: «*Rivista critica di Storia della Filosofia*» (1955), pp. 223-264.
- R. L. POOLE, *The Masters of the Schools at Paris and Chartres in John of Salisbury's Time*, en: «*English Historical Review*» (1920), pp. 321-342.
- H. HASKINS, *Studies in the History of Mediaeval Science*, Cambridge, 1924; *Adelard of Bath*, pp. 20-42.
- R. HÖNIGSWALD, *Abstraktion und Analysis. Ein Beitrag zur Problemgeschichte des Universalienstreites in der Philosophie des Mittelalters*, Stuttgart, 1961.
- D. P. HENRY, *The logic of Saint Anselm*, Clarendon Press, Oxford, 1967.