

## PARS DESTRUENS

### Las críticas de Abelardo al realismo en la 1ª parte de la *Logica "Ingredientibus"*

C. FRANCISCO BERTELLONI \*

El pensamiento de Abelardo impacta al lector contemporáneo. En primer lugar porque, cualquiera sea el ámbito en el que incursiona, una de sus características más sobresalientes es la novedad y actualidad de las soluciones que propone; algunas de sus respuestas, en efecto, prolongan su vigencia hasta nuestros días. En segundo lugar, a causa de su carácter arquitectónico, que sorprende en cuanto al orden y la cuidadosa construcción que subyace como infraestructura a su presentación y exposición de los problemas. Y en tercer lugar en virtud de la facilidad con que el *magister palatinus* llega a conclusiones que logran romper las alternativas dentro de las que solían debatirse las controversias filosóficas de la época.

La maestría de Abelardo para sacar las disputas filosóficas del marco de forzosas oposiciones y la agilidad con que las convierte en temas de dócil tratamiento se deben, sin duda, en gran parte a su método, que anuncia el que más tarde aplicará la escolástica. El éxito que el *magister palatinus* logra en la aplicación de su método despierta atracción en la crítica y la mueve a volver una y otra vez sobre él. En este sentido, la primera parte de este trabajo (§ I - § IV) se ocupa de examinar la metodología aplicada por Abelardo en el estrecho marco de un texto escolar como es la *Logica Ingredientibus*<sup>1</sup>.

Sin embargo, dicho examen debe servir sólo como introducción a un intento de reconstrucción de algunos de los argumentos más importantes a que recurre Abelardo para oponerse a las distintas formas del realismo. De allí que en la segunda parte del trabajo (§ V) procuremos revisar el discurso del segundo momento del método abelar-

\* Centro de Estudios de Filosofía Medieval. Profesor de Historia de la Filosofía Medieval en la Universidad de Buenos Aires.

<sup>1</sup> Utilizo el texto de B. Geyer, *Peter Abaelards Philosophische Schriften*, I, en *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, XXI (1919), 1, pp. 1/32, y cito en lo sucesivo *L1*, página y línea de esa edición.

diano (*pars destruens*). Allí, en efecto, presentamos analíticamente los distintos pasos a través de los que el *magister palatinus* organiza su argumentación en contra de la cosificación del universal. Quedan pues expresamente excluidas de nuestro análisis las soluciones que ofrece Abelardo como propia respuesta al problema de los universales, soluciones que serán objeto de análisis en un trabajo futuro.

## I. Estructura del método abelardiano

Para empezar a elaborar su propia solución al problema de los universales en la *LI* Abelardo sigue el segundo comentario de Boecio a la *Isagogé* de Porfirio<sup>2</sup> y lo hace recogiendo las respuestas históricas que Boecio transmite acerca de ese controvertido tema. Abelardo transcribe allí las dos posiciones paradigmáticas que la historia de la filosofía conoce sobre el problema, i. e. las respuestas platónica y aristotélica, según las cuales el universal, o bien existe realmente fuera de lo sensible, o bien existe solamente en lo sensible teniendo existencia separada exclusivamente en cuanto pensado<sup>3</sup>.

Una clara presentación del modo como Abelardo concibe y aplica su propio método filosófico en la *LI* exige llamar la atención sobre el hecho de que, como paso previo a la construcción de su propia respuesta, el *magister palatinus* expone las soluciones ya dadas al problema. En efecto, desde el comienzo Abelardo procede a tomar nota de los datos que conoce de sus antecesores *mediatos* —a través de la expresa reiteración de las respuestas aristotélica y platónica— y algo más adelante hace lo propio con sus antecesores *inmediatos*. —en particular a través de la presentación de las dos posiciones de su maestro Guillermo de Champeaux—. Luego pasa a la crítica de las dos posiciones tradicionales y sucesivamente a la presentación de su propia posición.

Resulta casi innecesario señalar que el *modus operandi* abelardiano en la *LI* anuncia la estructura de las futuras *quaestiones* escolásticas que aparecen en el siglo siguiente y que los pasos metodológicos que el *magister palatinus* va cumpliendo en el texto que nos ocupa deben ser entendidos como tres momentos —expositivo, crítico y resolutivo— que respectivamente se corresponden con los tres momentos —*videtur, sed contra, dicendum est*— en torno de los cuales estaban organizadas aquellas *quaestiones*. Cada uno de esos momentos puede ser caracterizado del modo que sigue.

<sup>2</sup> Cfr. *op. cit.*, Einleitung, p. XII.

<sup>3</sup> "Unde Boethius Aristotelem commemorat genera et species in sensibilibus tantum velle subsistere, extra autem intelligi, Platonem vero non solum ea extra sensibilia intelligi, verum etiam esse" (*LI*, 8, 36-39).

## II. Momentos del método

El primer momento es expositivo y tiene dos funciones. La primera es directa, y en la medida en que ella se resuelve en la simple presentación del *status quaestionis* sin tomar aún posición respecto de él, se trata de una función de carácter puramente neutro. La segunda es indirecta y apunta a mostrar el ámbito dentro del cual la historia de la filosofía se había movido hasta ese momento para dar sus soluciones —ámbito del que ella, sin embargo, no había podido ni sabido salir. De allí que esta función indirecta tenga carácter negativo<sup>4</sup>.

El segundo momento es crítico y tiene como objetivo específico la destrucción de las respuestas presentadas en el primer momento, respuestas que actuaban allí como señales de alarma, alertando acerca del modo como *no debe* ser resuelto el problema de los universales. Recogiendo una feliz expresión que la crítica ha acuñado para caracterizar este momento, se trata de la *pars destruens* del método abelardiano<sup>5</sup>.

En el momento resolutivo Abelardo aparece en toda su genialidad presentando una respuesta inédita que procura terminar con la forzosa alternativa dentro de la que la tradición había colocado el problema: universales, ¿existentes-no existentes?, ¿corpóreos-incorpóreos?, ¿inmanentes-trascendentes? Frente a soluciones que, o bien ontologizaban el universal atribuyéndole realidad extrasensible y separada, o bien lo desontologizaban rehúsándole dicha realidad, Abelardo rompe la rígida disyuntiva y traslada el problema hacia un nuevo plano: el semántico. Se trata en este caso de la *pars construens*<sup>6</sup> de su método, cuyas diferencias respecto de los dos primeros momentos —de carácter mayormente negativo— es necesario tener en cuenta y cuya originalidad se resuelve en tres notas: la primera, en haber sabido sacar el problema de un nivel exclusivamente metafísico y ontológico (universal como cosa que existe o que no existe); la segunda, en haber trasladado el problema desde ese nivel ontológico hacia un ámbito

<sup>4</sup> Podría objetarse que no existe un momento expositivo propiamente dicho en la *LI* argumentando, quizá con razón, que allí Abelardo se ocupa simultáneamente tanto de exponer las posiciones que conoce como de criticarlas. Con todo, el hecho de que el *magister palatinus* no haya distinguido *formalmente y expresamente* ese momento de los otros dos no impide percibir y señalar su presencia efectiva en el desarrollo que allí realiza de su argumentación.

<sup>5</sup> Cfr. Maioli, B., *Gli universali. Storia antologica del problema da Socrate al XII secolo*, Roma, 1974, p. 207. Véase también el valioso trabajo de S. Vanni Rovighi, "Intentionnel et universel chez Abélard", en Abélard, *Actes du Colloque de Neuchâtel, 16-17 Novembre 1979, Cahiers de la Revue de Théologie et de Philosophie*, 6 (1981), p. 20.

<sup>6</sup> La expresión es de Maioli, *op. cit.*, p. 209. Nuestra presentación del método abelardiano en tres momentos difiere ligeramente (y respetuosamente) de la interpretación propuesta por Vanni Rovighi, para quien esos momentos serían: "1) une *pars destruens*, c'est-à-dire la réfutation des théories réalistes; 2) l'exposition de sa propre théorie sur la nature et la valeur des termes universaux; 3) l'explication de la manière dont se forment les universaux..." (cfr. *loc cit.*, p. 21).

lingüístico; la tercera, en haber elaborado, dentro de este nuevo ámbito, una teoría del universal como signo.

### III. Puntos de partida

En su análisis del problema, el *magister palatinus* procura avanzar aceptando la menor cantidad posible de supuestos. Con todo, hay dos datos de los que no puede prescindir.

El primero de ellos se refiere al hecho indudable de que *usamos los universales*. Tal es, en efecto, lo que parece querer expresar Abelardo cuando dice: "Et quoniam genera et species universalia esse constat..." (LI, 9, 13-14). En otros términos, en nuestro lenguaje cotidiano recurrimos a géneros y a especies —hombre, animal— y, sin juzgar acerca de lo que son ni cuestionarnos aún su naturaleza, les atribuimos universalidad. Se trata pues de un dato casi fáctico al que Abelardo adhiere en virtud de la evidencia que ofrece en cuanto dato ofrecido por la misma experiencia.

A él se agrega, en segundo lugar, la respuesta a la pregunta acerca de las características del universal ("...nos hic communiter universalium per singularium proprietates distinguamus...", *ibid.*, 15-16). En este caso Abelardo recibe y acepta la definición aristotélica ("Definit autem universale Aristoteles in Peri ermeneias: 'quod de pluribus natum est aptum praedicari'...", *ibid.*, 18-9) y de inmediato la contrapone a la definición porfiriana del singular ("[definit] Porphyrius vero singulare quidem, id est individuum: 'quod de uno solo praedicatur'", *ibid.*, 19-20).

Queda en consecuencia suficientemente claro que, para Abelardo, asumir la definición aristotélica del universal no implica tomar aún una posición frente al problema de su *naturaleza*, sino que con ello se limita solamente a aceptar y ratificar su caracterización puramente *formal*. Se trata pues, según una expresión de Jolivet, de una definición "métaphysiquement neutre de l'universel"<sup>7</sup> que no está comprometida con ninguna de las respuestas ya conocidas acerca del problema. De este modo Abelardo obvia dar una respuesta prematura a las preguntas de Porfirio y asume la definición aristotélica solamente como marco de referencia general a partir del cual podrá, en lo sucesivo, preguntarse por la naturaleza del *predicable de muchos*.

### IV. Utrum vocibus seu rebus conveniant

Sobre la base del *factum* del uso del universal y de su caracterización formal, Abelardo se formulará de inmediato una pregunta

<sup>7</sup> Cfr. Jolivet, J., "Abélard et Guillaume d'Ockham, lecteurs de Porphyre", en *Abélard. Actes...*, cit., p. 43.

cuya respuesta implicará, ahora sí, una clara toma de posición respecto de las respuestas ya dadas acerca del problema. Se trata de determinar si la definición aristotélica es aplicable a voces y/o a cosas ("utrum hae [proprietas] solis vocibus seu etiam rebus convenient", *ibid.*, 16-17). En efecto, a mayor abundamiento, luego de hacer su reporte de las definiciones aristotélicas del universal y porfiriana del singular, y en directa alusión a ellas, Abelardo agrega: "Quod tam rebus quam vocibus adscribere videtur auctoritas..." (*ibid.*, 21). En relación con este problema y postergando momentáneamente el examen de la respuesta abelardiana, conviene preguntarse antes por las razones que mueven al *magister palatinus* a plantear la posibilidad de que la universalidad sea una propiedad atribuible *vocibus seu etiam rebus*.

En primer lugar, en lo que concierne al universal como *res*, la respuesta es puramente histórica. En efecto, fue Aristóteles quien introdujo una inveterada confusión en la historia de la filosofía al referirse a los universales con un oscuro lenguaje. Según el testimonio de Abelardo, el estagirita parece atribuir universalidad a las cosas "ubi ante universalis definitionem statim praemiserat sic dicens: 'quoniam autem haec quidem rerum sunt universalia, illa vero singularia; dico autem universale quod de pluribus natum est praedicari, singulare vero quod non' etc." (*ibid.*, 22-25). No es superfluo agregar que la protesta de la crítica ante la falta de claridad del pasaje aristotélico se prolonga hasta nuestros días<sup>8</sup>.

En segundo lugar, y en relación con el universal como *vox*, es de nuevo el mismo hecho del uso que el lenguaje hace de los universales el que introduce la posibilidad de considerarlo como palabra. Así, al texto —transcripto más arriba— que recoge el *factum* de nuestra atribución de universalidad a géneros y especies (*LI*, 9, 13-14), debe agregarse ahora el que se refiere a los universales como constitutivos, en cuanto predicados, de las proposiciones que usamos: "universale autem indubitanter est, cui universalis definitio convenit. Ex quo voces quoque universales esse convincitur, quibus tantum praedicatos terminos propositionum esse adscribitur" (*LI*, 10, 5-7).

En consecuencia, sobre la base de la confluencia de la oscuridad aristotélica y de la inclusión del universal como predicado en las proposiciones, Abelardo concluye: "...tam res quam voces universales dici videantur..." (*ibid.*, 8) y de inmediato se da a la tarea de examinar la posición que atribuye universalidad a las cosas: "quaerendum est, qualiter rebus definitio universalis possit aptari" (*ibid.*, 8-9).

<sup>8</sup> W. y M. Kneale, por ejemplo, ponen el origen de la disputa medieval acerca de los universales en el pasaje del *Peri hermeneias*, 7, 17a 38 ss., y expresan su queja en relación con la oscuridad de ese texto en los siguientes términos: "Aristotle's philosophy of logic would have been clearer than it is if he had forced himself to consider more carefully what he wanted to say about words and what he wanted to say about things" (cfr. *The development of logic*, Oxford, 1962, p. 196).

## V. Pars destruens

Abelardo articula el momento destructivo de su método en tres pasos. En el primero de ellos (V, a) lleva a cabo una ligera introducción al problema. A pesar de su rapidez, esta suerte de prefacio crítico adquiere importancia en la medida en que él puede ser caracterizado como un pequeño manifiesto antirrealista del *magister palatinus*. En él Abelardo no se enfrenta con ninguna concreta posición realista sino con *todo* el realismo y para ello expone las razones por las que, en general, el realismo debe ser rechazado y que impiden identificar el universal con una cosa. En el segundo paso (V, b) examina la tesis de la *identitas secundum essentiam*. Se trata de una posición que —ateniéndonos a la escueta información que ofrece Abelardo en la *LI*— sólo aparece en *una* forma doctrinal y que no presenta variantes en su formulación histórica. En su crítica, el *magister palatinus* recurre tanto a la *physica* como a la *logica* y su argumentación se resuelve en la reducción al absurdo de la teoría de la *essentia*. Por fin, en el último paso (V, c), se ocupa de la doctrina de la *indifferentia* que presenta en su formulación original y que luego examina en cada una de sus derivaciones, i. e. en la doctrina de la *collectio* (V, c, 1) y en la *convenientia* (V, c, 2).

### V. a) *El universal no puede ser una res*

Antes de examinar cada una de las variantes del realismo Abelardo inaugura la *pars destruens* con un argumento que no parece dirigido contra ninguna de esas variantes en particular sino contra todas ellas. Se trata de un argumento que desempeña un papel privilegiado en la obra abelardiana<sup>9</sup> y con el cual el *magister palatinus* procura demostrar que, en general, ninguna cosa, ni individual ni colectivamente considerada, puede ser universal. El fundamento de dicha afirmación descansa en el hecho de que ninguna *res* ni ninguna *collectio rerum* pueden ser predicadas de muchos<sup>10</sup>. Para ello Abelardo subdivide su argumentación en dos partes, cada una de las cuales debe demostrar la imposibilidad referida tanto en relación con la *collectio rerum* como en relación con la *res* individual.

En lo que concierne a la *collectio rerum* Abelardo toma a título de ejemplo tres expresiones —*hic populus, haec domus, Socrates*— que, respectivamente, pueden ser dichas de todas las partes del pueblo, de la casa y de Sócrates, siempre que esas partes sean consideradas *simultáneamente*. Se trata, sin embargo, de expresiones que nadie

<sup>9</sup> J. Reiners, por ejemplo (cfr. "Der Nominalismus in der Frühscholastik" en *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, Bd. VIII, 5, 1910, p. 44) alude a la importancia del argumento y a la frecuencia de su aparición en el resto de las obras de Abelardo y de sus seguidores que allí menciona.

<sup>10</sup> "Nulla enim res nec ulla collectio rerum de pluribus singillatim praedicari videtur, quod proprietas universalis exigit" (*LI*, 10, 9-11).

llamaría universales en la medida en que ellas no pueden ser dichas de cada una de las partes del pueblo, de la casa o de Sócrates consideradas esas partes *singularmente*<sup>11</sup>. En otros términos, la imposibilidad de atribuir universalidad a una cosa colectiva o *collectio rerum* reside en el hecho de que éstas no pueden ser predicadas de sus propias partes singulares, i. e. no puede predicarse *Socrates* de su mano, ni *populus* de este hombre, ni *domus* de esta pared.

En lo que concierne a la *res* individual, Abelardo recurre ahora al principio según el cual lo que no puede ser realizado por lo más tampoco puede ser realizado por lo menos. En otros términos, si la *collectio rerum*, que de acuerdo a sus propiedades como cosa colectiva se presenta como lo más adecuado y apto para ser universal, no puede serlo por las razones aludidas, tampoco podrá serlo la *res* singular, que es lo menos apto y adecuado para ello. Según una formulación del mismo Abelardo: "Una autem res multo minus quam collectio de pluribus praedicatur" (*ibid.*, 14-15).

Para entender la crítica precedente y para facilitar el acceso a las críticas que de inmediato Abelardo ejercerá sobre cada una de las variantes del realismo interesa aquí, en forma particular, determinar cuál es el presupuesto que subyace a toda la argumentación en contra de la consideración del universal como cosa.

En efecto, Abelardo dispone de dos datos que debe hacer compatibles entre sí. Por una parte la definición del universal de origen aristotélico. Por la otra una convicción ontológica que es casi un axioma y cuya validez es la de un principio: la radical individualidad de todo lo real. De allí que procure mostrar la imposibilidad de hacer compatible aquella definición del universal como "predicable de muchos" —interpretada ontológicamente— con el principio —también ontológico— de la absoluta individualidad de todo lo real. El presupuesto cuya determinación buscábamos puede ser caracterizado, en consecuencia, como la imposibilidad de interpretar la definición aristotélica del universal en sentido ontológico<sup>12</sup>.

En otros términos, el problema se resuelve en la imposibilidad de afirmar al mismo tiempo y en el mismo sentido —i. e. ontológicamente— que cada cosa es individual y que el universal es el "pre-

<sup>11</sup> "Nam etsi hic populus vel haec domus vel Socrates de omnibus simul partibus suis dicatur, nemo tamen omnino ea universalis dicit, cum ad singularia praedicatio eorum non veniat" (*LI*, 10, 11-14).

<sup>12</sup> A dicha incompatibilidad parece referirse Maioli cuando expresa que la "confutazione della teoria della identità ... si vale di argomentazioni logiche, ma principalmente di motivazioni di ordine metafisico", de modo que la refutación abelardiana del realismo surgiría "dalla connessione, abilmente realizzata, del postulato ontologico della individualità di ogni res con l'indiscusso principio logico della definizione dell'universale come 'id quod de pluribus singillatim aptum est praedicare'..." (cfr. *op. cit.*, p. 215, los subrayados son nuestros). Aparentemente, también Maioli ve el núcleo de la crítica abelardiana al realismo en la imposibilidad de una lectura ontológica de la definición aristotélica del universal; de allí que vea en Abelardo una lectura *lógica* (suponemos que con ello quiere decir *semántica*) de esa definición.

dicable de muchos". En efecto, una lectura ontologizante de dicho predicable implica inevitablemente la afirmación de que el universal debe estar de alguna manera presente en los sujetos de los que se predica. En ese caso, el predicable no sólo deja de ser individual sino que además conduce a contradicciones que Abelardo pondrá de manifiesto de inmediato en sus críticas al realismo que analizamos a partir del párrafo siguiente (V, b).

La imposibilidad de afirmar que cada cosa es individual y que el universal debe estar en cada uno de los individuos de los que se predica conduce a Abelardo a buscar alguna solución que le permita compatibilizar los dos datos de que dispone. De allí que el *magister palatinus* procure en lo sucesivo encontrar una lectura o interpretación no ontologizante de la caracterización aristotélica del universal y esta nueva lectura quedará definida en la *pars construens* de la *LI* como solución *semántica* al problema de los universales.

Esta solución semántica, que determina de antemano el rumbo de todo el discurso abelardiano en la *pars destruens* de la *LI*, puede ser tipificada a través de algunas características: en primer lugar, porque procura evitar por todos los medios la atribución de carácter cósmico al "predicable de muchos" aristotélico; en segundo lugar, porque sustituye ese carácter cósmico u ontológico del universal por su carácter eminentemente significativo; y en tercer lugar porque abre el camino para que ese nuevo carácter del universal pueda ahora, legítimamente, en lo sucesivo, *de pluribus praedicari*. Sólo la exégesis semántica de la definición aristotélica del universal permite a Abelardo hacer compatible aquella definición con el principio de la radical individualidad de todo lo real.

Luego de esta suerte de exposición preambular, Abelardo propone el análisis de cada una de las opiniones sostenidas por el realismo: "omnis omnium opiniones ponamus" (*ibid.*, 16).

#### V. b) *Identitas secundum essentiam*

La primera tesis que examina el *magister palatinus* es la de quienes conciben la *res universalis* como (1) una sustancia material, (2) única, (3) presente en diversas realidades, (4) que se diversifican solamente por las formas<sup>18</sup>. Más aún, si esas formas pudieran sepa-

<sup>18</sup> "Quidam enim ita rem universalem accipiunt, ut rebus diversis ab invicem per formas eandem essentialiter substantiam collocent, quae singularium, in quibus est, materialis sit essentia et in se ipsa una, tantum per formas inferiorum sit diversa" (*LI*, 10, 17-20). Respecto del curioso uso abelardiano de las expresiones *forma* y *materia*, M. de Gandillac aclara que ellas "...semblent pris dans un sens qui ne correspond guère aux définitions classiques. Certains assimilent l'idée à 'une essence matérielle' unique, existant hors des sensibles, et qui se diversifie en recevant des 'formes' singulières. Sans l'existence de ces formes, Pierre serait essentiellement le même homme que Paul" (*Oeuvres choisies d'Abélard*, Paris, 1945, pp. 26/7). La materia sería pues la sustancia y esencia única y las formas los accidentes de aquélla.

rarse, (5) desaparecerían las diferencias entre las realidades diversificadas por las formas y (6) quedaría una materia esencialmente la misma —*eadem essentialiter materia* (LI, 10, 23)— o lo que es lo mismo, según una expresión utilizada poco más arriba, restaría *eadem essentialiter substantia* (LI, 10, 18).

Aunque se trata de Abelardo atribuye a Porfirio (“Participatione speciei plures homines unus, in particularibus autem unus et communis plures”, LI, 10, 26-27) y a Boecio (“ut eodem tempore idem totum sit in diversis, quorum substantiam materialiter constituat”, LI, 11, 1-2) conviene tener en cuenta que, aun admitiendo que pudiera aceptarse una interpretación de Boecio tan gruesamente realista, es indudable que el *magister palatinus* piensa aquí en la primera posición de Guillermo de Champeaux y que no existe ningún motivo de peso como para no poder identificar esta primera tesis realista expuesta en la LI con la tesis de la *identitas secundum essentialitatem*, que en la *Historia calamitatum* Abelardo atribuye a su maestro dándole allí el nombre de *sententia de communitate universalium*<sup>14</sup>.

Abelardo inaugura su crítica afirmando, en un primer paso, que esa doctrina “*physica modis omnibus repugnat*” (LI, 11, 11), y en un segundo paso reduciendo la doctrina realista al absurdo. En efecto, si se aceptara la tesis del realismo de ello se seguiría, dice, que la misma realidad presente en cada uno de los individuos recibiría simultáneamente formas contrarias. En otros términos, en ese caso la misma esencia *animal*, presente en este hombre y en este perro, recibiría en el primero la forma de la racionalidad y en el segundo la forma de la irracionalidad. De ello resultaría pues que en la misma realidad *animal* coexistirían formas excluyentes entre sí. Pero ello significaría, puesto que coexisten los contrarios en una esencia única, que en esa esencia no habría contrarios; más aún, esa coexistencia haría que blanco y negro, por ejemplo, cesaran de contradecirse en la medida en que estarían simultáneamente en la misma realidad, lo que es imposible<sup>15</sup>. De ese modo Abelardo lleva a sus últimas consecuencias los postulados del realismo y, aplicando el principio de no contradicción, lleva a cabo una reducción al absurdo de las doctrinas que critica.

Puesto que ahora se trata de llevar a cabo una exégesis de la precedente argumentación, la primera observación que se impone

<sup>14</sup> Cfr. *Historia Calamitatum*, en PL, CLXXVIII, col. 119: “Erat autem in ea sententia de communitate universalium, ut eandem essentialiter rem totam simul singulis suis inesse astrueret individuus; quorum quidem nulla esset in essentia diversitas, sed sola multitudine accidentium varietas”.

<sup>15</sup> “Si enim idem essentialiter, licet diversis formis occupatum, consistat in singulis, oportet hanc quae his formis affecta est, illam esse quae illis occupata, ut animal formatum rationalitate esse animal formatum irrationalitate et ita animal rationale esse animal irrationale et sic in eodem contraria simul consistere, immo iam nullo modo contraria, ubi eidem penitus essentiae simul coirent, sicut nec albedo nec nigredo contraria essent, si simul in hac re contingerent.” (LI, 11, 11-18).

es que aquella debe ser considerada en conjunto. Ello significa que cada uno de los pasos señalados no constituyen dos argumentos independientes entre sí ni pretenden demostrar lo mismo siguiendo cada uno de ellos un camino propio. Se trata en cambio de un único argumento articulado en dos momentos complementarios: en el primero se enuncia la tesis y en el segundo se la demuestra<sup>16</sup>. El análisis exige pues, en primer lugar, esclarecer el significado que Abelardo atribuye a la *physica*, y en segundo lugar mostrar las razones en virtud de las cuales esa *physica* se opone a la doctrina realista.

Conviene recordar, ante todo, que desde el comienzo de la *LI* el *magister palatinus* asume la división tripartita de la filosofía que hereda de Boecio, según la cual aquélla, "quae in maximis rebus consistit" (*LI*, 1, 6) está constituida por una parte natural que se ocupa de la *natura rerum*, una parte moral que se ocupa de la *honestas vitae* y una parte racional correspondiente a la *logica* (*ibid.*, 8-10). Algo más adelante, en una referencia que, con seguridad, alude a la filosofía natural, Abelardo la llama *physica*, agregando que la composición de las argumentaciones de esta última no compete a ella misma sino que las recibe de la lógica (*ibid.*, 23-5). Y a todo ello añade, finalmente, cuál es, según Boecio, la función de la lógica en relación con la parte de la realidad (*natura rerum*) estudiada por la *physica*: ofrecer las leyes de la argumentación a efectos de que no caigan en el error quienes creen descubrir con la razón lo que no se encuentra en la naturaleza<sup>17</sup>.

Sobre esta base podemos, ahora sí, responder a cada uno de los puntos señalados precedentemente. En cuanto al primero, para Abelardo la *physica* es la filosofía natural y su ámbito es la *natura rerum* en general, sin que su espectro temático esté limitado por el espacio ocupado por la metafísica. La distinción entre ambas es aquí ajena y la *physica* se ocupa de toda la realidad de la que no se ocupa la

<sup>16</sup> Majoli, por ejemplo, afirma que "La contemporanea presenza in uno stesso soggetto di attributi contrari non è ammissibile né fisicamente né logicamente, per il principio di non contraddizione" (cfr. *op. cit.*, p. 218, nota 40, subrayado nuestro) dejando con ello la impresión de que el procedimiento de Abelardo consistiría —mediante la aplicación del principio de no contradicción en el ámbito real y lógico— en formular dos argumentos, cuando en rigor sólo se trata de uno solo que recurre a la lógica para demostrar las contradicciones a que conduce la posición realista en el orden físico.

<sup>17</sup> "De qua etiam hac ratione conscriptam esse meminit atque eam ad certas argumentationum regulas reductam esse, ne nimium vagos falsis complexionibus in errorem pertrahat, cum id quod in rerum natura non invenitur, rationibus suis videatur astruere" (*LI*, 2, 1-4). Para la concepción abelardiana de la lógica, v. M. T. Beonio Brocchieri Fumagalli, *La logica di Abelardo*, Firenze, 1969, pp. 15 ss., y para las relaciones entre lógica y *physica*, *idem*, "La relation entre logique, physique et théologie chez Abélard", en Peter Abelard (*Proceedings of the International Conference, Louvain, May 10-12, 1971*), Leuven-The Hague, 1974, pp. 153 ss.

moral<sup>18</sup>. En consecuencia, cuando Abelardo afirma que la *physica* rechaza la tesis realista quiere decir con ello que es la *natura rerum*, i. e. la misma naturaleza de las cosas, la que se opone a las afirmaciones del realismo<sup>19</sup>.

En cuanto al segundo punto y avanzando ahora sobre las razones del rechazo, éste no parece surgir de la *natura rerum* con evidencia inmediata y primera, i. e. no se trata de un rechazo que aparezca en lo real como perceptible de suyo. Si así fuera, Abelardo debería haberse ahorrado la tarea de reducción al absurdo que lleva a cabo en el segundo paso. Más aún, hasta tal punto la *physica* es por sí misma incapaz de evidenciar ese rechazo, que ella debe recurrir a la lógica para ponerlo de manifiesto. Es ésta, en efecto, como lo dice el mismo Abelardo, la que debe ofrecer las reglas que impiden el error de quienes pretenden encontrar *rationibus suis* lo que no se verifica *in rebus*<sup>20</sup>.

Todo ello habla, naturalmente, del interés del *magister palatinus* por destacar la referencia de la lógica, por lo menos indirectamente, hacia lo real, pues si bien es verdad que el núcleo de la argumentación corresponde aquí a la lógica, se trata sin embargo de una lógica que no se agota *in voce* sino que pretende salvaguardar a la *natura rerum* de los errores de la razón e intenta conservar la correspondencia entre las leyes racionales del pensamiento y la estructura de la realidad<sup>21</sup>.

Si hasta aquí Abelardo ha reducido al absurdo al realismo considerando la coexistencia de contrarios en el *universal*, ahora lo hará considerando dicha coexistencia en el *individuo*. Se trata con todo de una argumentación desordenada, cualitativamente no comparable con la anterior<sup>22</sup> y cuya reconstrucción puede ser realizada, sin embargo, del modo que sigue.

<sup>18</sup> "Veluti si ex naturali vel morali speculatione quaestio fiat, ex logica summuntur argumenta" (*LI*, 1, 14-15). La filosofía tiene, pues, una parte instrumental (*logica*) y otra especulativa constituida por la *philosophia moralis* y por la *physica*. Según una atinada caracterización de Vignaux, la *physica* sería "une ontologie, où chaque être est, tous accidents laissés de côté, posé en soi dans une telle identité à soi que rien de lui ne se retrouve en un autre" (cfr. Vignaux, P., "Note sur le nominalisme d'Abélard", en Pierre Abélard-Pierre le Vénéral. *Les courants philosophiques, littéraires et artistiques en Occident au milieu du XIIe siècle*. Colloques du Centre National de la Recherche Scientifique, Paris, 1975, p. 524).

<sup>19</sup> Así creo poder interpretar los términos de Jolivet cuando expresa que la refutación "de la première forme du réalisme est de nature principalement ontologique" (cfr. "Abélard et Ockham...", cit., p. 44).

<sup>20</sup> Cfr. *supra*, nota 17.

<sup>21</sup> M. T. Beonio Brocchieri ha expresado con claridad las relaciones entre lógica y realidad en Abelardo y la necesidad de una interacción entre ambas "pour le fondement réel du discours" en "La relation...", cit., p. 155 s. La misma autora (cfr. *La logica di Abelardo*, cit., p. 51) en referencia a la estructura del argumento que nos ocupa, ha llamado la atención sobre la circunstancia de que aquél "si fonda sulla inevitabile... simultaneità dei contrari, inconcepibile fisicamente e avversa al invocato principio di non-contraddizione". Sin duda se trata para ella, no de uno, sino de dos argumentos.

<sup>22</sup> La argumentación, cuya "conclusionone è anticipata e l'ordine delle pre-

Las formas del asno no son el asno porque si lo fueran los accidentes serían la sustancia. La materia y las formas del asno no son simultáneamente el asno porque si lo fueran se estaría admitiendo que un cuerpo y un no cuerpo son un cuerpo<sup>23</sup>. Luego todo lo que existe en el asno, aparte de las formas propias del asno, es asno. Pero todo lo que existe en Sócrates, aparte de las formas de Sócrates, es lo mismo que todo lo que existe en el asno, aparte de las formas del asno. Puesto que Sócrates es lo que hay en él aparte de sus formas, Sócrates es el asno y racionalidad e irracionalidad están en el mismo individuo, "quia in Socrate"<sup>24</sup>.

### V. c) *Identitas secundum indifferentiam*

Abelardo se ocupa de inmediato de la opinión de quienes afirman que las cosas individuales (1) son distintas entre sí por las formas, pero que además (2) se distinguen individualmente por su esencia, que (3) de ninguna manera lo que está en una de ellas —sea ello materia o forma— puede estar en la otra y que (4) aún cuando se separaran las formas las cosas seguirían siendo distintas pues esa distinción no descansa en las formas sino en la esencia. Esta posición del realismo se diferencia pues claramente de la *identitas secundum essentiam* en la medida en que afirma que todas las cosas son distintas entre sí porque (5) ninguna de ellas participa *essentialiter* ni de la misma materia ni de la misma forma, pero a pesar de ello persiste en sostener (6) la existencia real del universal, razón por la cual (7) las cosas no son idénticas *essentialiter* sino *indifferenter*, i. e. son idénticas en virtud de aquello en lo que no difieren.

Según estos presupuestos los hombres, por ejemplo, aunque singulares y distintos entre sí, son sin embargo lo mismo *en el hombre* ("[dicunt] singulos homines in se ipsis discretos idem esse in homine"). Ello significa que esos individuos distintos con todo no difieren en la *natura humanitatis*. Así, lo que es singular porque se distingue de otro, es universal por lo que no difiere de ese otro y por una conveniencia de similitud ("secundum indifferentiam et similitudinis convenientiam", *LI*, 13, 18/14, 6).

Del mismo modo como sucedía en el caso de la teoría de la *identitas secundum essentiam*, tampoco en este caso resulta difícil identificar la teoría de la *indifferentia* con la segunda posición de Guillermo de Champeaux tal como ella es expuesta sintéticamente por Abelardo en su *Historia calamitatum*: "sic autem istam suam correxit senten-

messe à invertito" (cfr. Maioli, *op. cit.*, p. 219, nota 41) está expuesta en *LI*, 11, 25/12, 14.

<sup>23</sup> En efecto, "le sujet n'est pas un ensemble d'accidents, mais une substance; il n'est pas l'ensemble des déterminations (formae) qui font de l'animal un homme ou un cheval" (cfr. Vanni Rovighi, *op. cit.*, p. 22).

<sup>24</sup> Cfr. *LI*, 11, 29-30.

tiam, ut deinceps rem eandem non essentialiter sed indifferenter diceret”<sup>25</sup>.

Con todo, entre los seguidores de la doctrina de la *indifferentia* se verifican divergencias: “quidam universalem rem non nisi in collectione plurium sumunt” (LI, 14, 7-8), “alii . . . cum dicunt rem illam quae Socrates est, praedicari de pluribus, figurative accipiunt, ac si dicerent: plura cum eo idem esse, id est *convenire*, vel ipsum cum pluribus” (ibid., 18-22). La primera es la doctrina de la *collectio*, la segunda es la de la *convenientia*, variantes ambas que Abelardo analiza y refuta de inmediato.

#### V. c. 1) *Doctrina de la collectio*

Según la caracterización que ofrece Abelardo, esta doctrina sostiene que el universal (1) sólo y exclusivamente (*nisi*) puede ser (2) una *collectio* de muchos seres de modo que (3) el conjunto de todos los hombres (“omnes homines simul”) es la especie y el conjunto de todos los animales (“omnia animalia simul”) es el género. De allí que quienes así piensan insinúen (4) una referencia a alguna realidad que reúne varias realidades (“plura colligentem insinuat”) (LI, 14, 7-15).

El problema que, según Abelardo, presenta esta doctrina es que no se ve cómo “tota simul hominum collectio quae una dicitur species, de pluribus praedicari habeat, ut universalis sit” (ibid., 33-4), por eso, la primera objeción de Abelardo es que la especie, considerada como un todo, no puede predicarse de cada uno de los individuos (“tota autem de singulis non dicitur”, ibid., 35)<sup>26</sup>. Aún si se concediera que la especie se predica *per partes de diversis* y suponiendo que cada parte se adaptara a los individuos de los que se predica, la segunda objeción diría que dicha variante no cumple los requisitos mínimos de la comunidad del universal, que debe pertenecer *totum in singulis*, i. e. todo a cada uno de los individuos. En efecto, en este último caso cualquier *collectio* debería poder ser considerada un universal, v. gr. Sócrates debería ser considerado un universal en la medida en que, según sus partes, podría ser predicado de muchos, y lo mismo sucedería con cualquier conjunto de hombres considerados simultáneamente, con la consecuencia de que, dentro de todo el conjunto de hombres, se verificaría la existencia de muchas especies (ibid., 14, 35-15, 4).

<sup>25</sup> Cfr. *Historia calamitatum*, loc. cit. Con todo, Abelardo no informa acerca de a qué variante de esta teoría pertenece Guillermo.

<sup>26</sup> La refutación se resume, en palabras de Maioli, en el hecho de que el universal entendido como *collectio* “non può esser predicato totalmente ed univocamente di ogni singolo componente”, a lo que agrega “i limiti di una considerazione puramente estensionale dell’universale” (cfr., *op. cit.*, p. 223).

V. c. 2) *Doctrina de la convenientia*

Quienes sostienen esta doctrina van aún más lejos que quienes sostienen la anterior, en la medida que "non solum collectos homines speciem dicunt" sino que además llaman *species* a los individuos "in eo quod homines sunt" (LI, 14, 18-19). Lo que se verifica en este caso es, pues, (1) una *convenientia* entre la cosa que Sócrates es ("res illa quae Socrates est") y otros sujetos idénticos a él ("plura cum eo idem"), pero puesto que (2) la *species* no está en la *collectio* sino en el individuo (3) entonces deben suponer tantas especies como individuos. De donde resulta que, (4) por ejemplo, todos los hombres son múltiples en virtud de lo que los diferencia entre sí ("per personalem discretionem") pero al mismo tiempo (5) son una unidad por aquello en que se asemejan ("per humanitatis similitudinem") (LI, 14, 19-26). Se trata pues de una curiosa variante del realismo que sostiene que (6) el universal son los individuos, pero hecha la salvedad de que lo son "in eo quod aliis conveniunt" (*ibid.*, 15, 23-4), de modo que (7) las mismas cosas pueden ser predicadas de muchos, pero no porque lo que se predica sea en sí múltiple sino porque "plura cum eis conveniunt" (LI, 15, 25-6). Abelardo formula fundamentalmente tres objeciones a la teoría de la *convenientia*.

La primera objeción está articulada en dos pasos. En el primero Abelardo recuerda que la teoría de la *convenientia* identifica el *praedicari de pluribus* aristotélico con el *convenire cum pluribus*; en el segundo señala que si esa identificación tuviera lugar realmente a nivel de lo múltiple, entonces, análogamente, a nivel de lo individual, el individuo, que se predica de uno solo, debería convenir consigo mismo, cosa que no sucede. De allí que se pregunte: "...quomodo individuum de uno solo dicimus praedicari, cum scilicet nullum sit quod cum uno tantum se conveniat?" (LI, 15, 27-9).

La segunda objeción se refiere al hecho de que, puesto que para la teoría de la *convenientia*, tanto el singular como el universal son predicables de muchos, ¿cómo podría entonces distinguirse uno del otro?: "Quomodo etiam per praedicari de pluribus inter universale et singulare differentia datur...?" (*ibid.*, 29-30). El núcleo de la objeción se resuelve pues en la afirmación de que no existe ninguna diferencia ni distinción entre el hombre que hay en Sócrates y Sócrates mismo<sup>27</sup>.

<sup>27</sup> El texto de Abelardo continúa: "cum eodem penitus modo quo homo convenit cum pluribus conveniat et Socrates?". En relación con esta crítica han sido formulados dos comentarios que parece conveniente reproducir. Maioli señala que en este caso Abelardo impugna la distinción introducida por la teoría de la *convenientia* entre Sócrates en cuanto Sócrates y Sócrates en cuanto hombre. Para Abelardo "Socrate in quanto uomo non è altro che Socrate" (cfr. *op. cit.*, p. 228, n. 59). El segundo comentario, de M. de Gandillac, completa el anterior recordando que a la teoría de la *convenientia* se le escapa la realidad del individuo Sócrates, que en tanto hombre conviene con todos los hombres, pero que se distingue de los otros en tanto Sócrates (cfr. *op. cit.*, p. 28).

La tercera objeción está dirigida contra quienes "dicunt Socratem cum Platone convenire in homine", afirmación que para Abelardo se contradice con el presupuesto realista según el cual "omnes homines ab invicem tam materia quam forma [differunt]". A ello agrega que la *res homo* no es algo distinto de Sócrates o de Platón. De allí que, si aquél conviene con éste *in re quae homo est*, habría que concluir que Sócrates conviene con Platón o bien en sí mismo o bien en un tercero ("in se ipso vel in alio"). Pero en sí mismo no puede convenir porque es distinto de él, y en otro tampoco se verifica conveniencia por la misma razón (LI, 16, 5-9)<sup>28</sup>.

Abelardo concluye su examen de las tesis realistas con una objeción final dirigida esta vez contra quienes interpretan la expresión "in homine convenire" en forma negativa, i. e. en el sentido de que entre Sócrates y Platón se verificaría una no diferencia ("Non differt Socrates a Platone in homine") que permitiría concluir, a partir de ella, una conveniencia entre ambos. Abelardo observa que una *convenientia* no se concluye de la no diferencia, pues ello equivaldría a decir que la conveniencia proviene de la no diferencia respecto de una piedra ("quia nec differt ab eo in lapide, cum neuter sit lapis"), de modo que la conveniencia *in homine* no es mayor que la conveniencia *in lapide*. La única validez posible de la tesis de la no diferencia sería afirmar la no diferencia *in homine* afirmando: "sunt homo, quod in homine non differunt", proposición falsa pues Sócrates y Platón se distinguen *in homine*. Si así no fuera, Sócrates no se distinguiría ni siquiera en sí mismo de Platón. Pero Sócrates se distingue en sí mismo de Platón y es "res quae homo est". Luego se distingue de Platón *in homine* (LI, 16, 9-18).

\* \* \*

En resumen, la primera forma de realismo (*identitas secundum essentiam*) es descartada en virtud de la incompatibilidad de formas excluyentes entre sí que —llevando los presupuestos de esta posición hasta sus últimas consecuencias— coexistirían, sea en el universal, sea en el individuo. La primera variante de la segunda forma de realismo (doctrina de la *collectio*) es rechazada a causa del carácter inadecuado de la *collectio* para definir el universal. Y por fin la segunda variante de la segunda forma (doctrina de la *convenientia*) es impugnada en virtud de su desatención y descuido del carácter del individuo como idéntico a sí mismo.

<sup>28</sup> M. de Gandillac (*op. cit.*, p. 28) reconoce aquí la presencia del argumento del tercer hombre. En efecto, al convenir Sócrates y Platón entre sí, dicha conveniencia no se verifica ni en uno ni en el otro, pues lo que los distingue entre sí es su singularidad. La conveniencia entre ambos tampoco puede verificarse en un tercer hombre, ya que cualquier otro hombre sólo podría existir distinguiéndose de alguna manera. La búsqueda del "punto de conveniencia" entre Sócrates y Platón conduciría así al infinito.

Puesto que, como concluye Abelardo, la universalidad ya no puede ser atribuida a cosas, ella deberá serlo a las palabras. Con la propuesta de atribución de universalidad *solis vocibus*, el *magister palatinus* inaugura su *pars construens*: "Nunc autem, ostensis rationibus quibus neque res singillatim neque collectim acceptae universales dici possunt in eo quod de pluribus praedicantur, restat ut huiusmodi universalitatem solis vocibus adscribamus" (LI, 16, 19-22). De este modo el próximo paso del método abelardiano, cuyo análisis excede el marco de este trabajo, quedará estrechamente vinculado con el examen de las propiedades de las *voces* y, consecuentemente con ello, con el tema del lenguaje.

### RÉSUMÉ

L'auteur propose une relecture de la première partie de la *Logica ingredientibus*; après une courte analyse de la méthode philosophique appliquée par le *magister palatinus* —articulée dans trois moments: expositif, critique et résolutif— il essaye d'étudier le moment critique (*pars destruens*) en examinant les arguments antiréalistes d'Abélard.