

El problema de los universales en la escolástica tomista y su repercusión en el lenguaje

El problema de los universales fue un asunto típico del medioevo. Daremos como un ejemplo el tratamiento que de él se hizo en la escuela tomista, aunque fue abordado por las diferentes escuelas y pensadores que en ella hubo. Es un problema ontológico, pero que está muy conectado con la filosofía del lenguaje, como veremos. El tratamiento de este delicado y complejo problema nos resultará por demás ilustrativo de los intereses filosóficos en la Edad Media.

Premisa

La semántica tiene tanta relación con la ontología, que ha llegado a hablarse de la «ontosemántica».¹ En esta línea, cada vez se aprecia más la relevancia del problema de los universales, tan debatido por los filósofos medievales y que vuelve de manera incesante por sus fueros. A nosotros se nos presenta actualmente como necesario para ser estudiado y esclarecido, y hay que hacer uso tanto de doctrinas antiguas como de instrumentos modernos. Si bien se puede tratar desde diferentes disciplinas filosóficas, hemos de restringir su estudio a la ontología, y aprovechar los medios que nos proporcionan la lógica y la semántica actuales para su tratamiento.

Es notorio que en las discusiones recientes sobre el tema parecen revivir las posturas que se encontraron en el medioevo, el realismo y el nominalismo; pero ha faltado en la actualidad atender más a la importancia de una postura intermedia; es decir, entre el realismo platónico y el nominalismo, colocar el realismo moderado de Aristóteles y Tomás

1. Ver C. U. MOULINES, «Ontosemántica de las teorías», en *Teorema* (Valencia), 1980.

de Aquino. El debate, pues, sigue estableciéndose entre el realismo (de diversos matices) y el nominalismo (también de diversos matices).

Hasta los artistas han comprendido y reflejado la importancia de la polémica sobre los universales. Por una parte, nos dice Jorge Luis Borges: «El deseo humano soñó dos sueños sucesivos y hostiles...: uno, el realista, que anhela con extraño amor los quietos arquetipos de las criaturas; otro, el nominalista, que niega la verdad de los arquetipos y quiere congregarse en un segundo los detalles del universo. Aquél se basa en el realismo, doctrina tan apartada de nuestro ser que descreo de todas las interpretaciones, incluso de la mía; éste en su contendor el nominalismo, que afirma la verdad de los individuos y lo convencional de los géneros. Ahora, semejantes al espontáneo y alelado prosista de la comedia, todos hacemos nominalismo *sans le savoir*: es como una premisa general de nuestro pensamiento, un axioma adquirido». ² Por otra parte, W. H. Auden se consuela:

No, Dios me ha situado exactamente
donde yo escogí estar:
el mundo sublunar tan divertido
donde el Hombre es hombre o mujer
y le da Nombres Apropiados a todas las cosas.³

Y ciertamente —haciendo caso al último verso de Auden— el problema de los universales tiene hondas repercusiones en la filosofía del lenguaje, ya que la mayoría de las soluciones semánticas van cargadas y a veces hasta determinadas por las posturas ontológicas que se adopten. Por eso veremos como el planteamiento y la solución que se ofrezcan al problema de los universales influye en la reflexión filosófica sobre el discurso humano.

Declaración de términos

Los filósofos escolásticos distinguían cuatro denominaciones del universal:⁴

a) *Universale in causando* o universal en el causar, es decir, lo uno como causa de muchos efectos, a los cuales puede producir como causa eficiente, ejemplar o final. Y el prototipo de este universal es el padre de muchos hijos, y, en última instancia, Dios.

b) *Universale in significando* y *universale in repraesentando*; el primero, o universal en el significar, es lo uno como designando a muchos

2. J. L. BORGES, *Historia de la eternidad*. Ver J. REST, *El laberinto del universo: Borges y el pensamiento nominalista*, Buenos Aires, Ed. Librerías Fausto, 1976, pp. 49 y ss.

3. W. H. AUDEN, «No, Platón no». (Traducido por Carlos Monsiváis de la obra póstuma de Auden, *Thank You, Fog*).

4. Ver M. BEUCHOT, *El problema de los universales*, México, UNAM, 1981. La parte histórica la dedicó preponderantemente a la filosofía medieval y a la filosofía analítica contemporánea.

a través de las palabras exteriores —*verba oris*— o signos materiales, que son términos o *voces* universales. Este signo universal podía ser

- b') signo colectivo, en el sentido de signo de multitud;
- b'') signo metafísico, en el sentido de signo de la unidad del ente.

El *universale in repraesentando* o universal en el representar, es lo uno como representando a muchos a través de los signos formales interiores a la mente, cual se consideraba a las palabras internas —*verba mentis*— o *conceptos formales* universales, que eran los mismos conceptos como elementos de representación (i.e. en cuanto resultados de la actividad mental).

c) *Universale in essendo* o universal en el ser, es decir, lo uno en cuanto expresa la unidad del ente (ya en sentido trascendental, ya en sentido categorial) que es en muchos como su forma o naturaleza. Es la naturaleza, que en una razón objetiva, esto es, un concepto objetivo —lo que se contiene en un concepto—, por eso corresponde al *concepto objetivo* universal (y no ya al concepto formal, que es el receptáculo subjetivo de ese contenido conceptual).

c') Según la primera intención cognoscitiva, que se refiere al ente real, y entonces estaba constituido por la naturaleza (actual o potencial) de la cosa real. Se consideraba, así, metafísicamente, y se trataba del universal *in essendo* propiamente dicho.

c'') Según la segunda intención cognoscitiva, que se refiere al ente de razón, y entonces estaba constituido por la naturaleza en cuanto predicable o predicamental. Se consideraba, así, lógicamente, y se trataba del universal *in praedicando*, o en el predicarse de un sujeto, que se predica como atributo.

De acuerdo con ello, nos resulta lo siguiente:

a) El universal *in causando* corresponde a una entidad individual, en cuanto que la causación es una operación, y la operación sólo pertenece a las sustancias individuales, llamadas «supuestos» (según el principio «*actiones sunt suppositorum*»: las acciones pertenecen a los supuestos).

b) El universal *in significando* corresponde a una entidad individual, a un signo —y tal signo es una cosa individual, con su corporeidad propia acústica o gráfica— que puede ser signo de la unidad que tiene una multitud (signo o término colectivo, signo o término divisivo o numérico), o puede ser signo de la unidad que tiene muchos individuos agrupados bajo una esencia (signo o término esencial, p. ej. «hombre»). El universal *in repraesentando* corresponde a una entidad individual, a un concepto, que es el resultado de un acto mental, y es aquello por lo que es posible concebir un contenido conceptual; en cuanto entidad, el concepto formal es un accidente particular que ocurre en el alma, producto de la facultad y actividad intelectivas; y, por consiguiente, es un ente individual.

c) El universal *in essendo* corresponde a una entidad individual y a la vez universal, a saber, la naturaleza, que es aquí llamada concepto objetivo en cuanto que es también el contenido del concepto formal (y es subjetivo el concepto formal, a diferencia de su contenido objetivo).

Dicho concepto objetivo es individual porque corresponde a algo que se puede conceptualizar, y el concepto es una entidad individual que existe en la mente. Y es universal, porque corresponde a algo existente en muchos individuos a los que se comunica, se aplica y se halla distribuido entre ellos. Es este universal donde se centra con propiedad el problema fuerte de los universales, a saber, el de su *status* ontológico: concretamente —para los tomistas— en explicar su doble aspecto de ser algo individual (un concepto) referido a muchos entes realmente distintos (esto es, el fundamento que tiene en las cosas reales o *fundamentum in re*).

Y, según los escolásticos, dentro del universal *in essendo* o *in praedicando* se encuentran tres cosas: el universal material, el universal fundamental y el universal formal. El universal material es la naturaleza de las cosas, que es como un sujeto que sustenta la esencia o razón de la universalidad. El universal fundamental es el fundamento próximo de la relación de universalidad, habida entre lo uno que prescinde de sus inferiores, teniendo, sin embargo, aptitud o no repugnancia para estar en ellos. El universal formal es la misma forma relativa a muchos, que se compara y se refiere a esa multitud de inferiores.

El universal material no es universal propiamente hablando, porque es la naturaleza de las cosas considerada en absoluto y en ella misma, y así es neutra, no está en los individuos ni en la mente, sino que está en potencia tanto de ser universal (en la mente) como de encontrarse individualizada en las cosas; sólo podría decirse que es universal en potencia. El universal fundamental también recibe el nombre de «universal metafísico» y el universal formal el nombre de «universal lógico». Este último es el universal de manera más propia. Dice Juan de Santo Tomás: «Entre ellos se da la siguiente diferencia: aunque ambos se refieran o connoten a sus inferiores, el metafísico se refiere a ellos como al término inicial que ha sido abandonado, y el lógico como al término con el cual se compara. Es decir, el metafísico considera las naturalezas despojadas de sus condiciones individuantes, pero no le compete considerar el respecto a esas naturalezas de modo que se predique de ellas, sino que esto le compete al lógico». ⁵ Por tanto, en el universal *in essendo* o *in praedicando* nos quedan no tres cosas, sino dos: el universal fundamental o metafísico y el universal formal o lógico. Y sólo nos interesa el último en cuanto al problema de los universales, por ser el universal propiamente dicho. Así, pues, cuando nos referimos al *universal*, para buscar sus causas, sus constitutivos y su *status* ontológico, nos estaremos refiriendo —de acuerdo al espíritu de la filosofía escolástica— al *universal lógico*. Si intervienen el universal material y el fundamental, es sólo en cuanto contribuyan a esclarecerlo.

Planteamiento general del problema

El problema de los universales, según dijimos, no se puede soslayar. «Un filósofo moderno —dice R. Verneaux— se creería deshonrado si vol-

5. J. DE STO. TOMÁS, *Ars Logica*, II, q. 3, a. 5; ed. B. Reiser, Torino, Marietti, 1930, p. 333.

viese a plantear la vieja querrela de los universales. Y no obstante es un problema eterno, uno de estos problemas que cada generalización de filósofos encuentra de nuevo en su camino, y debe, de buen o mal grado, resolver por su cuenta». ⁶ Además, es complejo: «Constituye un problema crucial, en el cual convergen las cuestiones fundamentales de la ontología, la lógica, la cosmología y la psicología. Solamente un concepto exacto del ser, de la realidad, del constitutivo intrínseco de las esencias de las cosas corpóreas o incorpóreas y del fundamento de nuestras facultades cognoscitivas hasta llegar a la elaboración de los conceptos, puede conducir a un planteamiento claro y preciso de la cuestión y a una solución satisfactoria». ⁷

El problema es tan ontológico, que de él depende en gran parte la posibilidad de la ontología misma y su legitimidad epistemológica. En efecto, las soluciones que se le han dado permiten o clausuran el surgimiento de una metafísica como válida filosóficamente. Es al mismo tiempo un problema ontológico y «fundante» de la ontología. Aunque suene circular, es el primer problema ontológico y, a la vez, el problema con el que se decide la posibilidad misma de la ontología. Por eso el problema de los universales tiene en su planteamiento ontológico su aspecto más decisivo.

Planteamiento ontológico

No se equivocaba Zigliara cuando veía en la licitud de los conceptos universales la posibilidad y legitimidad de toda la metafísica, fundada en la abstracción: «... la cuestión de los universales está tan íntimamente conectada con la ontología, a la que es propio tratar de los universales, que no se por que razones se le cortó este miembro y se insertó, contra su naturaleza —me atrevo a decir—, en la lógica. De mayor visión fue Santo Tomás, quien trató copiosamente sobre los universales en su opúsculo *De ente et essentia*, esto es, en una obra exclusivamente ontológica». ⁸

Ahora bien, las diferentes perspectivas disciplinares se encadenan de modo que la ontología viene hasta el final. A esto podríamos llamarle el «orden del descubrimiento» (*ordo inventionis*). En verdad, el primer ámbito en donde se nos muestra el fenómeno de la universalidad con más fuerza aparental o de ostensión es en el lenguaje —signo del discurso mental—, al que, en cuanto expresión esquemática y exterior del pensamiento, le corresponde un estudio muy emparentado con la lógica. El símbolo lingüístico es efecto de la actividad cognoscitiva, y nos remite al estudio del conocimiento como actividad: a la psicología y la teoría del conocimiento —epistemología—. Esto nos llevará a inquirir la procedencia del universal, configurada por los medios de la activi-

6. R. VERNEAUX, *Epistemología general o Crítica del conocimiento*, Barcelona, Herder, 1967, p. 207.

7. G. FRAILE, *Historia de la filosofía*, Madrid, BAC, 1960, vol. II, p. 360.

8. T. M. ZIGLIARA, *Summa Philosophica*, Romae, 1876, vol. I, p. 248.

dad pensante a partir de algo sobre lo que esta actividad se ejerce; este algo son los objetos fenoménicos, los cuerpos físicos, en los que ha de buscarse el modo de inserción o presencia del aspecto «universalizable» en lo material, concreto e individual, cosa que pertenece a la cosmología. De ahí se pasa finalmente, una vez fijada la condición del universal en lo físico (relaciones con la materia y con la forma), al *status* esencial (de substancia o de accidente), es decir, ontológico, del universal.

Esta es la progresión metodológica de invención o búsqueda de la onticidad del universal. Pero, siguiendo una jerarquía de fundamentación natural, la prioridad corresponde a lo ontológico, que funda a los demás aspectos. Es lo primero en cuanto tal. No obstante, en cuanto a nosotros, se impone el proceso inventivo señalado, que coincide con el aserto escolástico de la posterioridad de la metafísica en el orden cronológico de aprendizaje o de estudio. San Alberto Magno decía que el «orden de exposición» corría inversamente al «orden de invención» por razones didácticas, en cuanto que, teniendo de antemano patentes las causas fundantes de los fenómenos, se los resolvía con mayor facilidad en ellas.⁹ Con todo, prefiero analizar ahora las causas del universal, siguiendo el proceso inventivo, siempre mirando como mi objetivo y fin la fundamentación ontológica de los universales. Fundamentación que será confiada a la ontología que profesamos: la aristotélico-tomista, ahora examinada de manera reflexiva, en segunda instancia, como sucede con todo lo filosófico, que parte de hechos o conocimientos ya adquiridos, sobre los que se retorna, o para comprenderlos mejor o para someterlos a rigurosa crítica y replantearlos de manera más acorde con nuestra época.

Resultado de nuestro planteamiento

Nos hemos acercado al universal a través de lo que por ese término se significa (definición nominal). Tenemos como resultado que se refiere a los *significados objetivos* o *conceptos objetivos* expresados por términos abstractos, Y lo que sobre ellos nos preguntamos es su *status* ontológico, pregunta que, si por una parte es acerca de su existencia, sobre todo es acerca de su esencia, su modo de existir (su *esse essentiae*, como diría Tomás de Vio, Cayetano). Y es que la respuesta a la pregunta «¿existen los universales?», que puede ser una simple afirmación, y la razón de ello, que puede ser un simple «¡porque los universales existen!», como nota bien David Pears, «es la respuesta a —por lo menos— dos cuestiones generales: “¿por qué las cosas son lo que son?” y “¿por qué somos capaces de nombrar las cosas como lo hacemos?”».¹⁰ Según él, la pri-

9. Ver S. ALBERTO MAGNO, *In I Metaphysicorum*, tr. 2, c. 10; ed. Geysler, Munster, Aschendorf, 1960, p. 27, 74-80.

10. D. PEARS, «Universals», en *The Philosophical Quarterly*, 1 (1951), p. 219. Sobre la cuestión de los universales en la actualidad, ver G. KÜNG, *Ontologie und logistische Analyse der Sprache. Eine Untersuchung zur zeitgenössischen Universalien-diskussion*, Wien, Springer-Verlag, 1963.

mera cuestión requiere una respuesta dinámica de los científicos, y la segunda, una respuesta estática de los lógicos.

Pero, más que a los científicos, compete la primera pregunta al metafísico, único que puede resolver a profundidad la cuestión sobre el por qué las cosas son lo que son; y bien puede abordarse la segunda cuestión desde el punto de vista lógico-semántico, pero sin olvidar que la respuesta global a la pregunta de los universales no puede dejarse por completo al lógico, sino que es peculio del metafísico. Ya bastante nos ha aleccionado la historia de la filosofía, como en el caso de Pedro Abelardo o de Ockham en el medioevo, sobre los resultados de querer entregar esta cuestión sólo al lógico, y esto nos alecciona sobre todo hoy acerca de la pretensión de Quine de constituir la lógica en ontología. Por tanto, el metafísico u ontólogo debe tomar para sí el derecho de responder globalmente a la cuestión. Y, al nivel de las ontologías, no me restringiré a las posturas del realismo y nominalismo extremos, sino que me parece conveniente revitalizar la vía media entre el realismo de Platón y el nominalismo de Ockham, a saber, el realismo moderado de Aristóteles y Tomás de Aquino. Se ha querido que el nominalismo esté del lado de Aristóteles, pero ello no es así; la postura aristotélica es intermedia. Con todo, siempre será una oposición al realismo platónico. Por eso, no sin verdad reflexiona Borges otra vez: «Se ha dicho que todos los hombres nacen aristotélicos o platónicos. Ello equivale a declarar que no hay debate de carácter abstracto que no sea un momento de la polémica de Aristóteles y Platón; a través de los siglos y latitudes, cambian los nombres, los dialectos, las caras, pero no los eternos antagonistas».¹¹

Papel del universal en el discurso humano

¿Cómo nos hemos percatado del fenómeno de los universales sino a través del lenguaje? Por tanto, el primer contacto que tenemos con los universales es en actos de lenguaje, y los actos de lenguaje nos remiten a los actos de pensamiento.

Tanto en el decir como en el pensar comienza ya por aparecerse lo universal. Y es precisamente el fin del universal lo que se manifiesta en este marco tan extendido de aparición: el universal es para pensar y para decir. Y si el universal es sobre todo para pensar y para decir, su ser esta sumamente relacionado con estas dos realidades: el pensar y el decir. Se nos da primeramente como *universale in significando*.

Conocemos por el decir. ¿Cómo nombramos las cosas? Según Pears, no se puede reducir el problema del universal a la nombradía, que se toma como un proceso natural, siendo que es artificial. Las explicaciones oscilan entre decir que la nombradía es demasiado natural y decir que es demasiado artificial, y tales posturas han prolongado la controversia de los universales; pero tanto el realismo extremo, como el nominalismo, el conceptualismo y el imaginismo incurren en circularidad al

11. J. L. BORGES, *Deutsches Requiem*.

explicar la nombradía.¹² Decir que podemos nombrar «rojas» a las cosas que son rojas porque son rojas, es circular e ininformativo. Decir nominalísticamente que llamamos a una cosa con su nombre porque ejemplifica a un universal es también circular cuando se expresa en una fórmula particular: cuando el universal se particulariza o especifica o ejemplifica, surge la circularidad.

Esto resulta sobre todo en el tipo de nominalismo que dice que lo único de común que tienen las cosas es el nombre, y que es el extremo de la postura artificialista del nombrar. Pero también sucede en el tipo de realismo que dice que tiene el método para saber cuando una palabra se usa en uno o dos sentidos, que es el extremo de la postura naturalista del nombrar. En cambio, las teorías intermedias pretenden que el lexicógrafo no puede acertar completamente al responder a esa cuestión, pero que tampoco puede fallar completamente. Ninguno de estos términos medios es erróneo, pues en verdad asignamos nombres comunes a ciertos grupos determinados de cosas que exhiben ciertas similitudes, y también ejemplificamos ciertos universales. Pero basarse únicamente en el lenguaje no satisface al metafísico que todos llevamos dentro y no nos explica cómo el nombrar está fundado en algo más, aunque sea muy recóndito. Y esto no lo consigue tampoco el remitirnos ni a definiciones ostensivas ni a definiciones verbales, que, al fin y al cabo, incurren en circularidad y se hacen inaccesibles.

Pears señala bien la correspondencia de la cuestión lingüística y la cuestión ontológica, tanto, que parecen envolver circularidad. Todo muestra que no podemos salirnos de la red de las palabras, del lenguaje, y que, sin embargo, tenemos que hacerlo. Pears lo formula diciendo que cuando se da una adecuada explicación del nombrar, eso presupone que se ha dado una buena explicación de (o que hemos comprendido) por qué las cosas son como son, por qué se agrupan en las clases en que se agrupan. Sin embargo, el propio Pears renuncia a buscar la causa ontológica del nombrar, se va más bien a la causa o explicación psicológica del mismo, para ver como las facultades cognoscitivas y las conductas y condicionamientos de los seres humanos influyen en la manera como agrupamos y clasificamos las cosas. Lo cual nos deja aun más sin la *esencia* del nombrar. A lo cual Pears añade: «Pero, ¿qué puede ser su esencia? Cuando se han mencionado caracterizaciones generales analógicas del nombrar, y razones detalladas de por qué llamamos a las cosas particulares con nombres particulares, y la base psicológica de todo esto, ¿qué se ha dejado? El deseo de ir más allá en la explicación del nombrar es en cierto punto el resultado del modo en que esos campos se han confundido, y en cierto punto el resultado de un sentimiento natural de que en un territorio tan vasto debe haber algo que caiga fuera de esos tres campos. Pero sobre todo es el resultado de la Proteica metafísica, que nos excita a trascender el lenguaje».¹³ Con todo, hacemos caso de

12. Ver D. PEARS, *art. cit.*, p. 221.

13. *Ibid.*, p. 227.

este instinto metafísico, tan patente en los escolásticos, y busquemos la esencia del nombrar, la *esencia del signo*, pues el nombrar o el predicarse de algo es una propiedad que dimana de su misma esencia (y, cuando nombra a muchos y se predica de muchos, se cuando encontramos en el nombre o en el signo la presencia del universal).

El universal en el signo y en el lenguaje

Pues bien, el signo —para los escolásticos— tiene dos especies: formal y material. El formal representa lo que representa del modo más perfecto, de tal manera que es la misma cosa representada sólo que con otro tipo de existencia, cual es el concepto, que es la misma esencia de la cosa real, sólo que con existencia intramental o intencional. Representa la cosa del modo más perfecto, pues el concepto se disminuye como objeto y sólo se presenta como signo, en nada entorpece el camino a su significado, sino que todo él se agota en señalar su significado. El signo material o accidental es el que nos representa lo representado mediante algo distinto de la presencia intencional o psíquica de eso representado y que sólo por asociación nos remite a él. Puede hacerlo de dos maneras, por lo cual es doble: natural y artificial. El natural es aquél que por su propia naturaleza (o por imposición de la naturaleza misma) nos lleva a la consideración de lo que representa, como el humo nos remite al fuego o la huella al animal que pasó. El artificial es el que nos lleva a aquello que representa por virtud de una convención humana solamente, lo cual se ve de modo muy manifiesto en las palabras, que nacen de la convención humana, dando lugar a la diversidad de los idiomas.¹⁴ En cuanto que el concepto representa a muchos, a la vez que es signo formal es signo universal. En cuanto que el término o palabra (oral o escrita) representa a muchos, además de ser signo artificial o convencional, es signo universal.

Se usa, pues, el universal sobre todo para significar, sea como signo formal —concepto—, sea como signo material convencional —término—. Y ¿cuál es la función del universal en esta significación formal y convencional?

Santo Tomás dice que una de las cosas pertenecientes a la ciencia es que es de lo universal: «Pues no hay ciencia de los singulares que caen bajo el sentido...».¹⁵ El conocimiento racional, la ciencia, serían imposibles si no existiera en las cosas la aptitud para ser unificadas con fundamento. Dice Morris R. Cohen, al hablar de la razón de ser de los universales: «En efecto, es obvio que la aplicación de leyes a los fenómenos presupone la existencia de clases reales y la semejanza real de muchos objetos y procesos. Si no existiera una verdadera semejanza y ningún ejemplo de identidad en casos diferentes, la formulación de las leyes científicas carecería de toda aplicación. La gran conveniencia de la clasifi-

14. Ver J. DE STO. TOMÁS, *op. cit.*, II, q. 22, a. I.

15. STO. TOMÁS, *In I Posteriorum Analyticorum*, lect. 42.

cación y del hecho de que las mismas cosas puedan ser clasificadas de modos diferentes cuando los fines son distintos no justifica la conclusión de que en los objetos clasificados no exista nada que corresponda a las propiedades que sirven como *principia divisionis*. Para la posición nominalista o fenomenalista no existe evidencia de que el universo consista *realmente* en sensaciones atómicas y que las leyes científicas sean ficciones o meros símbolos convenientes para agrupar ciertos hechos aislados que nada tienen en común. La búsqueda científica de las relaciones racionales presupone que las cosas si posean ciertas naturalezas y relaciones en común. La eficacia económica del conocimiento científico descansa sobre algo contenido en los hechos». ¹⁶

Según eso, no todas las clasificaciones pueden ser puramente arbitrarias, y esto se debe a que en las clasificaciones que podemos llamar no-arbitrarias hay algo que las justifica en la naturaleza, por lo cual podemos denominarlas de alguna manera (o con todas sus letras) «naturales» y no sólo «artificiales» o meramente arbitrarias. Hay algo que las justifica de modo natural. Eso que las justifica es la conexión que existe en las cosas de modo que sean susceptibles de entrar en clasificaciones significativas de lo natural, esto es, que sean universales en el nivel de los significados objetivos (que es donde debe ubicarse el problema de los universales dentro de la jerarquía de posibles cuestionamientos). Pero, aunque se trate de significados objetivos, ha de atenderse a las cosas mismas en cuanto que buscamos en ellas el fundamento del universal, precisamente en esa conexión aludida. Esa conexión es una *relación*. Y *se da* esa relación. Pero, ¿qué es, en qué consiste esa relación? Es ahí donde surge y se plantea la pregunta ontológica del problema de los universales. A esta fundamental pregunta me parece que la mejor respuesta es la del realismo moderado de Santo Tomás de Aquino (la razón de ello se verá en el decurso de este capítulo): los universales sólo son tales de manera propia y actual en la mente (como conceptos), pero están fundados en las cosas, en las que son universales en potencia (como naturalezas abstraibles de lo singular), y se dan en acto por la intervención de la inteligencia abstractiva.

La importancia de la pregunta ontológica en el problema de los universales se capta por las consecuencias que vemos que tiene en los niveles del pensamiento y del lenguaje. Precisamente la función general de los universales en el plano cognoscitivo es hacer posible el conocimiento científico, y, en el plano lingüístico, hacer posible su expresión. Veamos, pues, la función del universal en los actos de conocimiento y de lenguaje.

En la simple aprehensión-concepto-término

El acto de la simple aprehensión intelectual o intelección consiste en entender la quiddidad o esencia de una cosa —puede incluir compara-

16. M. R. COHEN, *Razón y naturaleza. Un ensayo sobre el significado del método científico*, Buenos Aires, Ed. Paidós, 1965 (2a. ed.), p. 209.

ción, por la cual la comprendemos en relación con otras semejantes o con relación a las distintas, i.e. en conexión con la multitud de las cosas mismas—; la comprensión de esta quiddidad se realiza en la conceptualización y ésta se expresa en un término lingüístico. Precisamente la diferencia que existe entre la aprehensión sensitiva y la aprehensión intelectual reside en el carácter universalizante de esta última y en el carácter universal de su producto: el concepto. El concepto es en vistas al juicio, que es unión o desunión de conceptos. En esta referencia al juicio o enunciado, el concepto adquiere las funciones de sujeto y predicado, expresándose en los términos que aparecen como algo sujetual y algo predicativo en el enunciado.

En el juicio-enunciado

Sea que se interprete el enunciado como una relación entre sujeto y predicado o entre functor y argumento, los enunciados son cualificables (como afirmativos o negativos) y cuantificables (como universales o particulares) con base en sus predicados o funciones (como lo vieron claramente San Vicente Ferrer y Gottlob Frege). Los universales en los enunciados aparecen fundando toda relación y, por lo mismo, toda cuantificación y cualificación posible, es decir, fundando la predicación misma. Pues lo que en una proposición o enunciado es más universal, eso es lo predicable y lo que de hecho se predica, pues sólo se predica lo más universal de lo menos universal (o por lo menos lo igualmente universal que el sujeto). Por no tomar en cuenta esto, se ha causado mucho daño a la lógica con una teoría de la predicación en la que se dice que se relacionan dos términos en su juicio, a modo de *dos nombres*, y no se distingue lo que puede fungir como sujeto (el nombre) y lo que puede fungir como predicado (no otro nombre en cuanto nombre, sino una expresión que, aun teniendo algún nombre o varios nombres, mediante el verbo indique el que se está diciendo del sujeto). Así, debe distinguirse lo que es nombre u *ónoma* y lo que es predicable o *rhema*, según la terminología usada por Platón, después por Aristóteles, y que posteriormente recogen Peirce y Geach. Este último nos dice: «En su temprana obra, el *De Interpretatione*, Aristóteles tomó esta terminología platónica, y con ella la concepción platónica concerniente al análisis de las proposiciones más simples que fuera posible. Pero la traducción de *ónoma* y *rhema* como “nombre” y “verbo”, que sería adecuada en cuanto a los pocos ejemplos de Platón, no lo sería en cuanto al modo como Aristóteles explica e ilustra su uso de los términos. *Ónoma* puede naturalmente ser traducido como “nombre”; para *rhema* propongo la traducción “predicable”, ya que la explicación que da Aristóteles del término incluye la cláusula de que un *rhema* “es siempre un signo de lo que se dice acerca de alguna otra cosa” ».¹⁷

17. P. T. GEACH, *A History of the Corruptions of Logic*, Leeds, University Press, 1968, pp. 1-2.

Pero, según Geach —y en ello tiene razón—, Aristóteles cambió esa estructura de la proposición de la forma sujeto-predicado por otra que sería término-término (o si se quiere, término-cópula-término, que es la que vemos en su silogística) es decir, por una teoría de la predicación a dos términos y, en consecuencia, a dos nombres, pudiendo ser intercambiables en sus funciones de sujeto y predicado: «Desafortunadamente, Aristóteles abandonó al mismo tiempo otras posiciones que había sostenido en el *De interpretatione*. Perdió la intuición platónica de que cualquier proposición predicativa se rompe en dos partes heterogéneas; en lugar de eso, trata la predicación como una adherencia de un término (*horos*) a otro término».¹⁸ Ello se debió a que Aristóteles se dejó absorber por su propia doctrina del silogismo; pero aquí se daba paso a la doctrina de los dos nombres. Antes el *rhema* era esencialmente predicativo y el *ónoma* esencialmente sujetual; ahora ninguno de los dos nombres es esencialmente ni lo uno ni lo otro, porque Aristóteles necesita para la silogística que ambos sean esencialmente intercambiables. Y con eso se abandonaba también la tesis de que el sujeto fuera un término sintácticamente simple; ahora podía ser complejo, porque sujeto podía ser un término cualquiera que dejaba de tener la posición de predicado. En esto han caído la mayoría de los lógicos hasta el siglo pasado, por ejemplo Stuart Mill, pasando antes por Ockham, Buridan y Hobbes; aunque «hubo una minoría de lógicos que insistieron en que el nombrar y el predicar eran radicalmente distintos, y esta minoría tuvo como apoyo a Santo Tomás de Aquino»;¹⁹ y, pasando por San Vicente Ferrer, llega a Peirce, y vuelve a surgir por otro camino en Frege y Wittgenstein.²⁰

Al hacer Santo Tomás²¹ la división de los enunciados, primero los divide en afirmativos y negativos (cualidad), y luego en universales y particulares (cantidad). Es bien consciente de que la división en «universal» y «particular» se debe a la estructura sujeto-predicado de la proposición. Así, explica primeramente la definición aristotélica de «nombre», a saber: «El nombre es una voz significativa por convención del intelecto lo concepto) simple, el cual es una semejanza de la cosa; y por eso el sujeto de la enunciación se distingue por la diversidad o división de las cosas: y dice que, de las cosas, algunas son universales, otras singulares». Añade la definición de «universal» y «singular»: «universal es lo que es por naturaleza apto para predicarse de muchos: en cambio, singular es lo que no es por naturaleza apto para predicarse de muchos, sino de uno solo». Pero la división de realidades en singulares y univer-

18. *Ibid.*, pp. 4-5.

19. *Ibid.*, p. 10. Para las consecuencias a las que lleva la teoría de la predicación basada en los *dos-nombres*, ver el mismo, «Nominalism», en A. KENNY (ed.), *Aquinas. A Collection of Critical Essays*, London, Macmillan, 1970, pp. 139 y ss.

20. Ver M. BEUCHOT, «Un antecesor de Frege: Vicente Ferrer (s. XIV) y la estructura proporcional», en *Escritos del Vedat* (Valencia, España), 14 (1986), así como el mismo, «Sujeto y predicado en Peter Thomas Geach», en *Humanidades* (UIA, México), 7 (1983).

21. STO. TOMÁS, *In I Peri hermeneias*, lect. 10.

sales podría causar desconcierto, pues Santo Tomás sostiene que no hay cosas universales (afirmar lo cual sería platonismo), sino que son todas singulares. Por lo que aclara: «Debe decirse que aquí se dividen las cosas en cuanto son significadas por los nombres que son sujetos de las enunciaciones. Pues ya antes se dijo que los nombres no significan las cosas sino por la mediación del intelectos: y por eso conviene que tal división se tome en cuanto a lo que cae en el intelecto». Según esto, «ya que se efectúa tal división no de las cosas tomadas absolutamente, como son fuera del alma, sino en cuanto se refieren al intelecto, no se define el universal y el singular en cuanto a algo que pertenece a las cosas, como si dijera (Aristóteles) que el universal está fuera del alma, lo cual pertenece a la opinión de Platón, sino por el acto del alma intelectual, que es predicarse de muchos o de uno solo».

La predicación se realiza del universal con respecto de otro que le es menor en extensión. Lo mayor se predica de lo menor (o por lo menos igual), por ejemplo, «Sócrates es hombre», donde la humanidad se predica de Sócrates y no Sócrates de la humanidad. En otras palabras, no se predica una parte de un todo, sino un todo de otro todo; en nuestro ejemplo, el todo (lógico) que es la humanidad como especie, del todo que es el hombre individual Sócrates, un sujeto substancial o un *suppositum*. La relación que se entabla entre el sujeto y el predicado es una relación de cuasi-identidad, o de identidad parcial. No se crea que es una terminología abstrusa o meramente arbitraria. Esto quiere decir que se predica del sujeto algo que es cuasi-idéntico con él mismo en cuanto a la clase o género del cual éste forma parte (en el sentido de la identidad relativa de Peter Geach, esto es, idénticos en relación a una forma o propiedad significada por el predicado), y no puede ser idéntico a una parte de éste, con lo cual se predicaría una parte de un todo. Más bien se trata, pues, de una identidad relativa —que introduce Geach en la filosofía analítica, tomándola del Aquinate—, a la que he llamado cuasi-identidad. Así, al sujeto se le predica algo que es cuasi-idéntico con él, que guarda una cierta relación de identidad parcial con él en el plano ontológico. Esto lo indica Santo Tomás de la siguiente manera: «... se ha de saber que en cualquier proposición afirmativa verdadera conviene que el predicado y el sujeto de alguna manera signifiquen lo mismo en cuanto a la realidad, y algo diverso en cuanto a la razón... Pues es manifiesto que *hombre* y *blanco* son lo mismo en el sujeto y diferentes en la razón; pues son distintas la *razón de hombre* y la *razón de blanco*». ²² Se da, pues, entre el sujeto y el predicado, algún modo de identidad *secundum rem* (según la cosa o según la realidad), esto es, en el plano ontológico. Y esta relación de cuasi-identidad en el plano ontológico puede ser reconocida de diferente manera *secundum rationem* (según la razón o según la noción), es decir, como relación lógica o relación de razón, hecha posible sólo por la virtualidad del intelecto, que es donde se da la verdadera relación de sujeto-predicado: en el plano lógico. En efecto, la predicabilidad es lo propio del universal.

22. El mismo, *Summa Theologiae*, I, q. 13, a. 12.

Esta teoría se puede comparar con la que resulta de una concepción referencial *extrema* del significado: «... si se pregunta cómo es que las proposiciones así estructuradas son capaces de expresar o referir las cosas que se supone que expresan o refieren, la respuesta es que lo hacen simplemente en virtud de un isomorfismo o similitud de estructura como el que se da entre la estructura sujeto-predicado de la proposición y la estructura del correspondiente hecho que supone que la proposición expresa o representa. Que diametralmente opuesta es, entonces, tal teoría referencial del significado a la teoría tomista. Para Santo Tomás, una proposición lógica está ordenada a un conocimiento de cosas precisamente porque, siendo la relación entre sujeto y predicado una relación de identidad, nunca se confunde con esas relaciones existentes en el mundo real que tal relación lógica está designada para significar o contener intencionalmente. Con los abogados de la teoría referencial, sin embargo, sucede muy de otra manera: sólo en cuanto las relaciones lógicas son isomórficas con las relaciones reales, son aptas para servir como instrumentos de nuestro conocimiento del mundo real. En otras palabras, en esta teoría del significado todo el hecho de la instrumentalidad de la lógica, en lo que concierne al significado o al conocimiento, se vuelca justamente sobre ese isomorfismo».²³

La teoría semántica referencial extrema (Russell y Wittgenstein en su primera época) se basa en un isomorfismo entre lo que se ha llamado aquí el plano *secundum rem* (según la realidad) y el plano *secundum rationem* (según la razón), es decir, la relación sujeto-predicado es idéntica a la relación entre los hechos que se sujetan (sujeto) y los hechos que se predicán (predicado). Así, la relación sujeto-predicado, que es una estructura lógica, implica una identidad representativa *real*, correspondiente a la estructura real, de la que sería una copia. En cambio, para Santo Tomás sólo se da entre el sujeto y el predicado una relación de identidad lógica o *secundum rationem*, pero no ontológica o *secundum rem*, pues la identidad que se dé entre ellos se da por virtud del intelecto.

Y así se ve que la teoría referencial extrema, con su isomorfismo entre el plano ontológico y el plano lógico, no da exacta cuenta del fenómeno de la significación, porque aún para conocer el isomorfismo entre dos cosas debo efectuar un acto de conocimiento anterior, gracias al cual puedo darlas por isomórficas. pero este conocimiento se da también por otro isomorfismo —que acompaña a todo conocimiento y significación— y debo conocerlo mediante otro, retrocediendo así hasta el infinito. Por el contrario, Santo Tomás da mejor cuenta de la instrumentalidad de las relaciones lógicas, «pues toma cualquier cosa que pudiéramos yo o cualquier otro desear saber sobre el asunto, sea pez o ave, sea sustantivo o adjetivo, sea material o espiritual, sea universal o par-

23. H. B. VEATCH, «St. Thomas Doctrine of Subject and Predicate. A Possible Starting Point for Logical Reform and Renewal», en *St. Thomas Aquinas, 1274-1974. Commemorative Studies*, Toronto, Pontifical Institute of Medieval Studies, 1974, vol. II, pp. 411-412.

particular, sea absoluto o relativo, o lo que fuere. Seguramente, el procedimiento hacia el conocimiento en tales casos no puede ser uno que primero construya un simulacro lógico de lo que uno pretende conocer, y después algo que venga a conocer lo uno a través del otro. En vez de eso, el procedimiento parecería tener que estar basado en la consideración harto elemental de que cualquiera que sea la cosa que estoy pretendiendo conocer, sólo puedo llegar a conocerla en términos de lo que es. Es decir, debo tratar de determinar lo que es ese sujeto que estoy así sujetando a mi investigación».²⁴

Lo que hace falta, más que una correspondencia con lo real, es que la proposición entable una *cierta* relación de identidad (*a la* Geach) entre lo real y lo que se concibe que es. Tal vez esto rescate a la teoría de la significación del *impasse* en que la han puesto los partidarios de la teoría referencial extrema. Esto es fundamental para una exacta comprensión de los universales.

Pero, en vista de ello, los partidarios de la teoría del significado como función del uso (los seguidores del «segundo» Wittgenstein) han derivado una concepción del lenguaje y la lógica en la que no tienen por que ordenarse al conocimiento de las cosas, sino sólo a vivir la vida a modo de «juegos de lenguaje», acordes a las distintas «formas de vida», de las cuales reciben su significación. Puede verse en este sesgo del significado como función del uso una especie de revolución copernicana como la de Kant, como si el estudio del lenguaje sirviera para llegar a una especie de lógica trascendental, no a una lógica como *organon* o instrumento del conocer. Si hemos de volver a esa lógica tradicional como instrumento del conocimiento, lo primero que conviene hacer es revitalizar el principio tomista de la predicación, en el que se establece que sólo se puede predicar un todo de otro todo, lo cual evitará que se atomice el ser en una mereología muy discutible. (A menos que se vean sujeto y predicado como ciertos tipos de todos o totalidades que se fusionan, se podrá evitar la teoría de los dos nombres», criticada por Geach). Y es que precisamente hay que atender al tipo o modo de identidad que guardan entre sí el sujeto y el predicado, que es sólo una identidad parcial o relativa, en la que el sujeto se toma como materia y el predicado como forma. Por eso se identifican bajo un predicado universal, esto es, como una materia con su forma. Sólo esta visión de dicha relación entre sujeto y predicado podrá asegurarnos una teoría del significado que sea realista en el sentido auténtico.²⁵

Para la cuantificación de los enunciados con base en los sujetos o *argumentos* (aunque también, desde la antigüedad, se cuantifican los predicados),²⁶ disponemos principalmente del cuantificador universal y del

24. *Ibid.*, p. 413.

25. Ver *ibid.*, p. 415-416.

26. Ver M. MIGNUCCI, «La teoria della quantificazione del predicato nell'antichità classica», en *Anuario Filosófico* de la Universidad de Navarra, XVI/1 (1983), pp. 11-42.

cuantificador particular o existencial. El primero consiste gráficamente en poner entre paréntesis la variable que se intenta afectar de la fórmula que viene en seguida, y se representa así: «(x)» antecediendo a la fórmula, de esta manera: «(x) (F x)», que se lee: «para toda x, vale que x es F». El segundo consiste en introducir en el primer parentesis una «E», de esta manera: «(E x)», resultándonos la siguiente expresión: «(E x) (F x)», que se lee: «hay por lo menos una x para la que vale que x es F». También se puede proceder a la cuantificación de los predicados; de hecho se practicaba en la lógica escolástica, por exigencias de la *distribución* del término medio en la silogística.²⁷ Y también pueden contarse como cuantificadores otras expresiones, p. ej. el «individualizador» o «descriptor» de Russell, etc. En todo caso, vemos en la proposición la presencia del universal, que es lo predicable y lo predicado en la predicación; pero en la misma formulación moderna se ve que también se da como sujeto, que es un todo (lógico) del que se predica otro todo (lógico). La predicación consiste en relacionar el sujeto y el predicado con una relación de identidad, relación de identidad que existe de alguna manera en el plano real, ontológico; y de otra manera, más apropiada, en el plano racional, lógico; puesto que es el intelecto el que la realiza. Y, dado este fundamento de lo racional o lógico en lo real u ontológico, la proposición es signo y vehículo de conocimiento, i.e. encuentro del ser y del conocer.

En el raciocinio-argumento

En el plano lógico, y en relación con la demostración, no se habla del universal en cuanto que se predica de muchos, sino que se toma «en cuanto es cierta adaptación o adecuación del predicado al sujeto, a saber, en cuanto que ni el predicado se encuentra fuera del sujeto, ni el sujeto sin el predicado».²⁸ Esto quiere decir que el predicado universal de la demostración es de todos y de por sí: *de omni et per se*. Es *de omni* porque se predica universalmente del sujeto, de todo el sujeto, esto es, como un todo; es *per se* porque conviene al sujeto en cuanto es el mismo sujeto, o está en él (he aquí la correspondencia del plano lógico con el ontológico, y la predicación de un todo de otro todo, según esa identidad que ya he señalado, en la que se identifican parcialmente o *secundum quid*). Pero el carácter universal añade al predicado algo más que el *de omni* y el *per se*: «no sólo está en aquello de que se predica, sino que también primero se demuestra que está en aquello de que se predica».²⁹ El que demuestra usa del universal de la siguiente manera: «demuestra las propiedades del sujeto correspondiente; y si las demuestra con respecto de algo distinto, esto no es sino en cuanto que también per-

27. Para la cuantificación del predicado en la escolástica, ver el artículo sobre Geach citado en la nota 18.

28. Sto Tomás, *In I Posteriorum Analyticorum*, lect. 10.

29. *Ibidem*.

tenece a ese sujeto».³⁰ Por último, el universal se presenta en la demostración en el término medio, que requiere ser universal al menos en una de las premisas.

Función del universal en los grados del saber

Hay jerarquía en los universales; la universalidad admite grados. Hay términos y conceptos más universales que otros. Si la universalidad es una nota característica perfecta de la ciencia, según el grado de universalidad será el grado de perfección de una ciencia. Encontraremos un grado de universalidad rudimentario, indispensable para toda ciencia; en este nivel se encuentra la ciencia física, la cual se aboca sobre la categoría activa, que sucede a la categoría de la cualidad, es la categoría «acción». Encontramos un grado de universalidad mayor, pero todavía categorial, en la matemática, que versa sobre la categoría de la cantidad. Y encontramos, por fin, un grado de universalidad suprema, transcategorial, que rebasa el ámbito de lo categorial o predicamental, y por eso se llama propiamente trascendental, contiene la universalidad del ente, y corresponde a la metafísica.

Pero la perfección que da el universal al conocimiento ha de precisarse bien, y es proporcional al grado mismo de perfección que el universal logra en su actualidad y claridad. En el comentario a la *Física* de Aristóteles, Santo Tomás toca el problema de los universales a propósito del método o proceder científico que ha de adoptarse en las disciplinas. El proceso va desde lo más conocido a lo menos conocido para nosotros. Lo más conocido para nosotros es de dos clases: según el conocimiento sensible y según el intelectual. En el primer caso, lo más conocido es lo singular material, y en el segundo caso es lo universal. Ciertamente el conocimiento sensible precede el intelectual, pero no de manera absoluta, pues aun el conocimiento sensible se efectúa dentro del marco de la idea del ente, que es lo primero conocido intelectualmente, aunque de manera virtual y confusa. En el orden intelectual lo más conocido para nosotros es lo más universal, que va diferenciándose progresivamente: por ejemplo, al considerar una cosa, primero se nos manifiesta su género y después sus diferencias específicas; por eso Santo Tomás habla de «las cosas que nos son más conocidas como confusas, como lo son los universales».³¹ De lo que concluye: «por lo tanto, conviene que procedamos desde lo universal hacia lo singular».³²

Los universales son de este modo, lo más conocido para nosotros, careciendo de distinción, confusos. «Y que los universales sean (así) confusos —explica Santo Tomás—, es manifiesto; por que los universales contienen sus especies en potencia, y el que conoce algo en universal lo conoce indistintamente; pero su conocimiento adquiere distinción

30. *Ibidem*.

31. El mismo, *In I Physicorum*, lect. 1, n. 15.

32. *Ibidem*.

cuando conoce en acto cada una de aquellas cosas que se contienen en potencia en el universal: pues quien conoce "animal", no sabe que sea racional sino en potencia. Primero se sabe una cosa en potencia y luego en acto; por ello, según este orden de aprendizaje en el que procedemos de la potencia al acto, nos es más propio conocer primero al animal que al hombre». ³³

Vemos, de esta manera, la importancia que tienen los universales para el conocimiento y para el lenguaje. La semiótica los tiene como fundamentación ontológica, porque la semiótica es la teoría de los signos, y entre los signos hay singulares y universales, y los universales son los más decisivos para elevarnos sobre nuestro conocimiento empírico y llegar al conocimiento científico y al filosófico. Pero, también, la semiótica ayuda a esclarecer la naturaleza de los universales, por que los capta en su funcionamiento expresivo y comunicativo, en el acontecimiento semiótico.

Dr. MAURICIO BEUCHOT
UNAM, México

33. *Ibid.*, n. 20.