

AC 12 33

Fundamentos de filosofía, guión número 23. Significado de la polémica de los universales en la Edad Media. Significado de la polémica de los universales en la Edad Media.

La polémica sobre los universales no es el gran tema de la Edad Media, como se ha afirmado en ocasiones. La filosofía medieval está preocupada por el ser y el concepto de creación, y olvidar esto es vaciarla de contenido. Lo que sí es cierto, sin embargo, es que contemplada la filosofía medieval desde la mentalidad de la filosofía moderna, la polémica sobre el universal es una de las más apasionantes, porque plantea a la vez el problema de qué es el ser de las cosas y el del conocimiento.

Empezaremos por plantear el problema de los universales. Como todos nuestros alumnos conocen ya, los universales son los géneros y las especies por contraposición a los individuos. La cuestión que se plantea es si los universales tienen una existencia objetiva o son meros productos de la mente.

Se trata de un problema difícil. Es claro que lo que percibimos del mundo, lo que de él llega a nuestros sentidos, son las cosas individuales. Percibimos esta o aquella cosa en concreto, este hombre, aquel libro... Sin embargo, en nuestra mente nos encontramos pensando esas mismas cosas en términos desindividualizados.

Manejamos conceptos de tipo general sobre esas cosas concretas, el hombre, el libro, etc. Pues bien, ¿estos conceptos con los que piensa el entendimiento humano son reales? ¿Existen realmente? Sabemos ya que, en la contestación a estas preguntas, las opiniones de los filósofos están divididas en la Edad Media. Se apuntan dos grandes soluciones.

Que los universales existen como cosas, según afirma la solución realista, o que son meros productos de la mente humana, o, meras palabras, que se aplican a una realidad que se compone de individuos, como quiere la solución nominalista. El realismo considera que los universales son cosas y que el universal está presente en cada individuo. La solución parece clara, pero, inmediatamente, se nos plantea el problema de cuál es el principio de individuación y, por tanto, dónde reside la esencia.

Para el realismo, lo que verdaderamente es, es el universal, mientras que la individuación sería meramente accidental. Las cosas concretas serían, esencialmente, las mismas en el caso de pertenecer al mismo género o especie, y sólo los accidentes las diferenciaría. Pero esa diferenciación, por tanto, no afectaría a su esencia.

Como se ve, tal solución se aproxima al panteísmo y niega, de hecho, la existencia individual. Sin embargo, explicaba de forma aparentemente clara algunos de los dogmas de la religión cristiana. El pecado original, por ejemplo, afectaría a la esencia humana y, por tanto, a toda la especie y no a uno u otro individuo, lo que explicaría la transmisión del pecado de Adán a todos los hombres de todos los tiempos.

Lo mismo pasaría con la redención. No olvidemos que la filosofía medieval de Occidente está al servicio de la fe. Pero casi desde el mismo momento en que se afianza la tesis, realista, está presente la tesis contraria, la nominalista.

Esta, como sabemos, afirma que lo que existe son los individuos, que en la realidad no hay universales, sino cosas particulares. Para el nominalismo, el universal es un producto que la mente elabora a partir de la percepción de las cosas individuales. El problema planteado es una importante cuestión metafísica, pues afecta a lo que las cosas son, a la concepción que se debe tener de qué es el ser y cómo es.

También afecta el problema de los universales a la teoría del conocimiento. Es un hecho comprobable que, en la mente humana, las cosas individuales que perciben los sentidos son pensadas en términos de conceptos universales a través del concepto de la especie y el género. Así pues, en teoría del conocimiento, el problema es el siguiente.

¿Qué relación tiene el conocimiento con la realidad? ¿Existe esa relación o el conocimiento es una mera ilusión que no se apoya sino en fantasmas? Si los conceptos elaborados por la mente no tienen relación alguna con el ser de las cosas, el conocimiento resultará vacío y la especulación filosófica un esfuerzo inútil y sin sentido. El propio sentido de la filosofía entra en juego, pues la tesis nominalista amenaza convertir la filosofía en un conjunto de palabras vacías. Por encima de todos los esfuerzos que los nominalistas medievales hicieron por salvarla.

Según vamos profundizando en el carácter de la polémica medieval de los universales, esta se nos presenta más y más importante, pues vemos que afecta a la metafísica, a la teoría del conocimiento, a la lógica... Además, dentro de la escolástica, la polémica implica múltiples problemas teológicos relacionados con los dogmas de la fe cristiana, desde si es posible la Santísima Trinidad, tres personas distintas y un solo Dios, y cómo explicarlo filosóficamente, hasta si existen y cómo son los ángeles. Con el problema de los universales, se le ha planteado un grave escollo a la filosofía escolástica, son muchos años de elaboración, casi dos siglos, los que van a preceder a la solución tomista de que nos ocuparemos más adelante. Antes de que aparezca la solución de santo Tomás, durante esos largos años de elaboración de que hablábamos, tienen un importante papel los filósofos judíos, y, sobre todo, islámicos, a través de los cuales se transmite, en no pequeña medida, la influencia de Aristóteles.

La solución medieval más convincente al problema de los universales es la tomista, de la que nos ocuparemos más tarde. Pero santo Tomás cuenta ya para su elaboración con una especulación de muchos años, con intervención de múltiples tendencias y escuelas, entre las que figuran en lugar destacado diversos filósofos árabes y judíos. Veamos este aspecto del problema, que suele ser poco conocido.

Destacaremos, entre estos filósofos, a Avicena, que trabajó exhaustivamente sobre el problema de la materia y la forma, y, por tanto, inevitablemente, también sobre el problema de los universales. Era Avicena, un médico del islán medieval. La filosofía oriental representada por

Avicena, y que con Avicebrón llegará hasta Córdoba, no nace ni se desarrolla estrictamente en el seno de la religión del Corán.

En Occidente, tras la caída del Imperio Romano, la sociedad de la actual Europa se había ruralizado, debido a múltiples causas, y la herencia del pensamiento grecorromano quedaba asignada como un precioso legado a las órdenes monacales que la conservaron y cultivaron como el reducto que eran de los hombres más capacitados para llevar a cabo la tarea de la especulación filosófica. La sociedad islámica de Oriente se regía por leyes distintas a las de la Europa medieval. Permaneció y se desarrolló, tras la caída del Imperio, una sociedad mercantil próspera, una sociedad de comerciantes cosmopolitas que, a remolque de la expansión guerrera del islán, tienen la ocasión de fundir en su seno diversas culturas orientales muy antiguas.

En Siria se había conservado la tradición neoplatónica, en Persia esta se había puesto en contacto con la tradición de los cultos iraníes de la luz. En la propia Persia, el sasánida Cosroes I recogió a los últimos filósofos griegos expulsados por Justiniano. Por ello, en Persia, por debajo del oscurantismo y la sombría superstición practicada por su casta sacerdotal, se mantenía aún la luz de la filosofía clásica.

Cristianos sirios eran médicos en Oriente mucho antes de la aparición de Mahoma. Con lo anterior hemos pretendido trazar un brevísimo panorama del sincretismo cultural en el que pudo basarse Avicenna a la hora de preguntarse filosóficamente por el ser de las cosas. La tradición grecosiria enlaza esta filosofía del territorio islámico, a su manera específica, con el tronco común de la filosofía clásica de la que debe la filosofía occidental de la Edad Media a través del neoplatonismo y la patrística.

En aquella sociedad, pues, la filosofía no era una disciplina asignada a los sacerdotes ni vinculada directamente a la tradición coránica, sino más bien a las actividades científico-naturales. Los filósofos de Oriente son antes naturalistas que teólogos, antes médicos que monjes. Por ello, aquí la filosofía no va a estar al servicio de la teología, sino que se vincula con una tradición materialista que no deja de ser, con todo, heredera de Aristóteles.

Para Avicenna no va a ser Mahoma, sino Aristóteles, la encarnación suprema del espíritu humano. Para él, la teología islámica y la filosofía siguen caminos diferentes. La religión de Mahoma será, para él, una simple expresión mítica y primaria del auténtico saber representado por la filosofía de Aristóteles, al contrario de Santo Tomás o San Alberto, para los que la disciplina filosófica es simplemente auxiliar de la luz revelada.

Santo Tomás, el más resuelto defensor de Aristóteles en la filosofía cristiana, pone la filosofía de aquel al servicio de su fe. Siguiendo la filosofía aristotélica, Avicenna va a llegar a la conclusión de que la doctrina del *nous* del filósofo griego es incompleta. Aristóteles reconocía un entendimiento agente y otro paciente, pero no avanzó por el camino de reconocer al entendimiento agente como una unidad de razón de todo el género humano.

Heráclito había apuntado, como sabemos, una concepción de este tipo. Avicenna llega a la conclusión de que el entendimiento agente es común a todo el género humano. Se trata de un desarrollo de la unidad del entendimiento que se encontraba ya en la doctrina comunionista de la estoa.

Por lo que se refiere a la relación entre materia y forma, Avicenna, retomando el camino de Estratón, va a llegar a la conclusión de que la materia en el mundo está unida a la forma, y que la forma sin la materia no existe, sino que existe la materia informada. La forma, pues, reside en la materia. En Aristóteles, la forma eficiente que se realiza en la materia es acto en un proceso que culmina con el acto sin potencia, la forma sin materia, en el inmóvil motor del mundo.

Para Aristóteles, la materia es el elemento pasivo, y ello, a pesar de que la relación materia-forma le sirve para explicar el movimiento. Avicenna, pues, exalta la importancia de la materia, pues para él es eterna al ser el sustrato de toda posibilidad y la condición previa de lo real, que no puede, por tanto, haber sido engendrada por nada. Lo que existe es, para Avicenna, la materia informada.

Para él queda reducido el papel de Dios a la mera conservación de la existencia, punto de vista radicalmente opuesto al de la escolástica tomista. Los puntos de la teoría de Avicenna que hasta ahora hemos expuesto hacen aparecer enormes diferencias entre su filosofía y la cristiana de Occidente en la Edad Media. Sin embargo, el común tronco aristotélico y el hecho material de que la transmisión de Aristóteles a Occidente se hiciera en gran medida a través de los filósofos árabes de Avicenna a Averroes, hacen que, por otro lado, ambas filosofías presenten extraordinarios puntos de acercamiento, a pesar de las ostensibles diferencias que acabamos de señalar.

Por ello, tan equivocado es no advertir las diferencias entre una filosofía y la otra, como negar sus puntos de contacto y situar la filosofía árabe medieval en el polo opuesto de la occidental de la época. Aunque ha habido épocas de exaltación desmesurada de la filosofía oriental del medievo, que algunos autores mantienen como forma de desprecio a la escolástica cristiana, se trata de una postura, por demás, infundamentada. La única verdad en este tema está en comprender por qué razones divergen y por qué coinciden ambas filosofías, cuestión que estamos tratando de hacer de forma muy resumida.

Volvamos, pues, con este punto de vista a examinar el problema de los universales que nos ocupa. La escolástica clásica de San Alberto coincide en este punto con la interpretación de Avicenna. Este distingue dos intenciones en el conocimiento.

La primera se dirige a los objetos, la segunda, a los conceptos de los objetos. Ello es así porque los universales para Avicenna existen antes que las cosas, por ser parte integrante del plan del universo. A la vez, los universales están en las cosas, formando parte de ellas, y siguen a las cosas en tanto que son elaborados por el entendimiento humano a posteriori de la aprehensión de las cosas del mundo objetivo.

Apunta, pues, Avicenna, una solución realista, pero moderada. Es innegable la influencia que tal solución tuvo sobre la teoría atomista de los universales. En París, donde santo Tomás realizó parte sustancial de su labor docente, existía, por aquella época, una incidencia notable de la tradición avicénica y averroísta.

Hemos de aclarar, sin embargo, que santo Tomás se diferencia clara y explícitamente de la tradición árabe de Avicenna y Averroes, objetivo con el cual escribe el tratado sobre la herejía averroísta de *Unitate Intellectus* contra Averroístas. No hablamos de que santo Tomás sea continuador de aquella tradición, sino que se encontró con una notable elaboración filosófica oriental ante el problema de los universales que él conoció y trabajó tanto para refutarla como para aprender de sus argumentos. Subtítulos realizados por la comunidad de Amara.org