

# LAS RAICES DE LA DOCTRINA DE JUAN DE SANTO TOMAS ACERCA DEL UNIVERSAL LOGICO

Hay conceptos universales. Esta elemental verdad de experiencia interna, que, al ser descubierta, condicionó el origen histórico de la Metafísica, Filosofía por excelencia, y, desde entonces, ha sido la base con referencia a la cual se ha elaborado todo intento de explicación ontológica de la realidad, parece evidente.

La universalidad, tal y como la vamos a entender ahora, pues que evidentemente se puede entender según muy diversos modos analógicos, afecta al orden lógico, pero apunta precisamente a sus referencias al real. La cuestión de los universales es, en consecuencia, una de las más centrales y batallonas de la Filosofía, y tiene resonancias e implicaciones, desde diversas formalidades científicas, en varias disciplinas o saberes filosóficos, especialmente en Metafísica, Psicología y Lógica, y, hasta cierto punto, ninguna de estas consideraciones puede prescindir completamente de las otras. A pesar de ello, es decir, aunque no se pueda ni se pretenda elaborar una teoría lógica, o psicológica, o metafísica, de los universales, que ignore, que no involucre, los otros dos aspectos y que, en cierto modo, no se fundamente en ellos, cada uno de estos saberes procura, en la medida que le es posible, referirse exclusivamente a los aspectos que el tema muestra a cada una de sus formalidades científicas respectivas.

Así, ahora se evitarán las referencias al tema psicológico de la explicación de los procesos vitales que logran el conocimiento de lo universal. También se omitirán las referencias a la problemática metafísico-crítica de la justificación o vindicación de la existencia de conocimientos y naturalezas universales en sus debidos límites, frente a nominalismos, conceptualismos, o realismos exagerados, etc...

Nos vamos a desenvolver aquí en el resbaladizo plano en que considera a los universales la llamada, con incierto éxito, Lógica Mayor o Lógica Material, en trance de elaborar una base para la teoría de la predicación.

Los pensadores aristotélicos han construído una complicada y cuidadísima doctrina lógico-predicamental de los universales, cuya acertada interpretación es la no demasiado fácil tarea, que vamos a intentar.

Es sin duda Juan de Santo Tomás, quien ha elaborado más cumplidamente, desde el aristotelismo cristiano, una teoría del universal lógico. No es menos evidente que este maestro de todo el tomismo contemporáneo, aprovechó para su labor constructiva elementos sacados directamente de Suárez. A su vez, el insigne jesuíta granadino, se inspiró, negativamente unas veces y positivamente otras, en Duns Escoto, quien según es bien sabido filosofa muy condicionado por las opiniones tomistas.

Nos encontramos, pues, ante un curioso fenómeno histórico. Escoto critica a Santo Tomás, Suárez a Escoto, y Juan de Santo Tomás a Suárez, y de todo ello resulta un notable perfeccionamiento de la doctrina aristotélico tomista.

Se trata de uno de los más espectaculares casos de colaboración filosófica que ofrece la Escuela. Colaboración en la que—como ya he dicho en otra ocasión—ni el vano afán de originalidad despreció insensatamente los frutos de la especulación precedente, ni la sumisión ciega detuvo la investigación progresiva de las eternas incógnitas con las que se enfrenta la Filosofía.

Conscientes de la importante significación actual del pensamiento del gran dominico hispano, vamos a examinar, y, si es preciso en algún punto, criticar con todos los respetos, la doctrina lógica de los universales elaborada por Juan de Santo Tomás y recogida por los más ilustres representantes del pensamiento tomista contemporáneo. Pero hasta cierto punto esto no sería posible sin aludir a lo que han aportado a dicha doctrina Suárez y, a través de él, Escoto. Es más, silenciarlo podría constituir una grave injusticia que, desde luego con muchas circunstancias atenuantes, es incluso posible denunciar como perpetrada por el propio ilustre catedrático de Alcalá.

\* \* \*

Para Escoto, según es bien sabido, el conocimiento que logra el entendimiento humano no es primaria y fundamentalmente conoci-

miento de lo universal. El proceso mediante el cual se alcanza la inteligibilidad inviscerada en el mundo sensible, ha de tener y tiene, en el doctor franciscano, un sentido muy diferente al que recibió, no ya del Aquinate, sino del común maestro de ambos, Aristóteles, aunque el doctor sutil eluda confesar este extremo.

«*Ad istam quaestionem*—dice comentando los libros *De Anima* de Aristóteles, concretamente en la cuestión XXII (1)—afirman algunos, concretamente Tomás y Temistio, que nuestro entendimiento *pro statu viae* no puede conocer lo singular; la razón es que, para ellos, la materia constituye el principio de singularidad; y, no pudiendo conocer nuestro entendimiento más que por abstracción de la materia y de las condiciones de la materia, y, siendo así que lo abstraído de la materia individual no es singular, lo universal ha de ser el primer inteligible para nuestro entendimiento».

La afirmación de que para Tomás—como familiarmente lo llama el doctor mariano—en este mundo nuestro entendimiento no puede conocer lo singular, es inexacta, como explica a continuación el propio Duns Escoto.

«Dicen, no obstante, que lo singular puede ser entendido por reflexión»... «intuyéndolo en el mismo fantasma que es representativo de lo singular».

A continuación da cinco razones que pretenden demostrar lo insuficiente de la tesis tomista.

El texto es muy expresivo, pues él, efectivamente, Duns Escoto rechaza de plano la explicación tomista del proceso mediante el cual el entendimiento puede captar la inteligibilidad de la realidad sensible. Para Santo Tomás la labor del entendimiento agente es iluminar la inteligibilidad desmaterializando, y, por ende, universalizando, pero el maestro franciscano no quiere aceptar que la desmaterialización implique universalización.

Por supuesto los motivos de Duns Escoto no se reducen a las débiles razones que, a continuación del texto recogido, expone en la XXIII de las *Quaestiones super libros Aristotelis De Anima*. Su discrepancia sobre el particular con Santo Tomás es fruto de inconveniencias metafísicas anteriores. Lo cierto es que de hecho niega que

(1) Edición Vives, T. 3, pág. 628.

el entendimiento agente ilumine a los fantasmas de tal forma que sea dado al posible conocer una especie inteligible universal, por su profundo convencimiento de que lo singular puede ser conocido directamente por el entendimiento.

En el Teorema III (2) se dice :

«Es preciso declarar que lo singular es, de por sí, inteligible, porque la inteligibilidad sigue a la entidad, y, puesto que lo singular no supone mengua en orden a la entidad, tampoco debe suponerla en cuanto a la inteligibilidad».

De nada sirve que Santo Tomás hubiera advertido que lo singular resulta ininteligible directamente, no por singular, sino por material, refiriéndose por supuesto al panorama de objetos que constituyen el mundo sensible al que estamos abiertos en esta vida.

En el tratado *De rerum principio* (3) expone, un tanto complicadamente, cómo puede lograrse el conocimiento de lo universal :

«El entendimiento—dice—puede habérselas con la realidad sensible de dos maneras : una directamente, a través de los sentidos particulares, otra indirectamente, a través de la imaginación. En ambos casos la conoce primero como singular, aunque luego, en ambos casos, puede llegar al conocimiento de aspectos universales, pero siempre la aprehensión de lo singular es anterior a la de lo universal, aunque puede suceder que el conocimiento de lo universal llevado a efecto por el primer procedimiento sea anterior a la aprehensión de lo singular lograda por el segundo. Tan sólo, pues, puede decirse que se conozca lo universal antes que lo particular, cuando se trate de comparar el universal conocido directamente, con el singular conocido indirectamente a través de la imaginación».

Por supuesto Duns Escoto aprecia la distinción entre universal por causalidad, o causa *cuius virtus se extendit ad plures effectus*, y el universal por predicación, *unum in multis et de multis*. Deja las distinciones perfectamente establecidas en la décima del libro primero de *Quaestiones subtilissimae super libros Metaphysicorum Aristotelis*.

También, comentando a Porfirio (4), expone la famosa e importantísima distinción entre universal metafísico, que en él es el *sujeto*,

(2) Ed. cit., T. 5, pág. 8.

(3) Cuestión XII, art. II. Ed. cit. T. 4, pág. 522.

(4) *Super Universalia Porphyrii* q. 3.

es decir, *res primae intentionis*, al que se aplica la intención universal, y el universal dialéctico, *res secundae intentionis, causata ab intellectu, et applicabilis rebus primae intentionis, et sic loquitur: Logicus—dice—proprie de universali*. Al universal dialéctico normalmente lo denomina *universalis pro forma*.

Pues bien, frecuentemente utiliza Escoto dos sentencias, una de recio abolengo aristotélico: *intelligibilitas sequitur entitatem*, y otra muy personal suya, que pretende ser aplicación de la primera: *secundum ordinem universalium est ordo graduum entitatis in individuo*.

A las diversas gradaciones del universal *pro forma*, es decir, del universal lógico, deben corresponder diversos grados de entidad en los sujetos en los que se aplica la intención universal.

Preocupado Escoto obsesivamente por la prioridad en cuanto al conocimiento de lo singular, de lo universal, de lo más universal y de lo menos universal, en las *Quaestiones in libros Physicorum Aristotelis* (5) se establece la curiosa distinción entre universales con circunstancias particulares y universales sin circunstancias particulares.

«Hay que hacer constar, que el concepto de lo universal es doble: con circunstancias particulares apropiadas, como «este ente», «este cuerpo», etc., y sin tales circunstancias, como «hombre», «animal», etc.

«Difieren entre sí estos conceptos, en primer lugar por cuanto que se precisa que el entendimiento considere actualmente el fantasma causado por aquella realidad cuyo es el concepto de lo universal con circunstancias particulares, para que pueda poseerlo actualmente; mientras que puede tener el concepto desprovisto de tales circunstancias sin el requisito en cuestión. En segundo lugar difieren como la causa y lo causado, pues el concepto universal con circunstancias particulares es causa efectiva instrumental del concepto sin tales circunstancias, ya que cuando el sentido o el entendimiento han percibido el objeto, primero bajo el concepto «este ente», luego bajo el concepto «este cuerpo», y sucesivamente hasta el concepto de individuo, v. gr.: Sócrates; entonces el entendimiento, en posesión ya del concepto «este ente» obtenido de Sócrates, abstrae las circunstancias particulares, produciendo el concepto simple, es decir «ente»...

«Convienen una y otra clase de conceptos en que, así como en el orden de los conceptos simples, sin circunstancias particulares, unos conceptos son más universales que otros, como «ani-

(5) C. 5, Ed. cit. T. 2, pág. 375.

mal» es más universal que «hombre». También en el orden de los conceptos con dichas circunstancias unos son más universales que otros, como «este ente» es más universal que «este cuerpo».

Según toda esta verdaderamente artificiosa construcción que acabamos de repasar, los llamados conceptos simples, o conceptos universales sin circunstancias particulares, son término *ad quem* de una especie de proceso, que parte, como término inicial, de los conceptos universales con circunstancias particulares, y que justamente consiste en prescindir de tales circunstancias.

A su vez los llamados conceptos universales con circunstancias particulares son fruto, no de una abstracción, sino de una simple intelección llevada sobre la realidad sensible.

Finalmente los objetos de la realidad sensible poseen una gradual estructura entitativa correspondiente a los diversos grados de los universales con o sin circunstancias particulares.

Todas estas distinciones son movilizadas ampliamente por Escoto como prenotandos para resolver la cuestión que es aficionadísimo a plantearse de la anterioridad o posterioridad del conocimiento de lo más o de lo menos universal.

No se trata ya de la prioridad o de la posterioridad de la intelección de lo singular con respecto a la de lo universal. Y nuestro autor opina que, tanto para el plano de lo universal con circunstancias particulares, como en el de lo universal sin tales circunstancias, *semper prius concipit res sub conceptu universaliori quam sub minus universalis*.

Entre los argumentos que utiliza para probar esta tesis, mezcla razones de tipo psicológico (los niños pequeños creen que todos los hombres son su padre, y para Escoto, que comenta a Aristóteles, ello significa que conocen a su padre antes como «hombre» que como «Pedro») con otras lógicas, fundamentalmente la de que el concepto más extenso comprende menos notas que el menos extenso, y por lo tanto puede conocerse sin necesidad de conocer este último.

Hasta aquí los aspectos más interesantes de la doctrina escotista de los universales.

\* \* \*

Tanto en el tratado *De Anima*, como en las *Disputaciones*, expone Suárez su opinión, que coincide con la de Escoto, y que se aparta de la de Santo Tomás, acerca del conocimiento inteligible de lo singular.

Conocimiento inteligible no quiere decir conocimiento universal. Así—explica el doctor eximio—cuando Aristóteles dijo que lo singular pertenece al sentido y lo universal al entendimiento, no pudo indicar más que los sentidos sólo se abren a lo singular, mientras que el entendimiento conoce también lo universal; pero que conozca lo universal no excluye que le sea dado alcanzar lo singular. Juan de Santo Tomás rebatirá la explicación suareciana de la cita aristotélica. Pero donde Suárez en realidad se aparta del Aquinate es cuando se inclina por la intelección directa y primaria de lo singular.

Para Santo Tomás la función del entendimiento agente logra lo universal; ello significa que la iluminación del entendimiento agente prescinde de la materia. He aquí el punto de discrepancia, la materia no es para Suárez principio de individuación, por ello la eliminación de la materia sensible, implicada en la inteligibilización que verifica el entendimiento agente, no comporta universalización, como ocurría para el Angélico.

Para el doctor granadino la elaboración de los universales corre a cargo del entendimiento posible.

Para Escoto, que también encomendaba al entendimiento posible la captación de los universales, ésta se verificaba por una noticia comparativa, tanto por lo que se refiere al plano concreto de los universales con circunstancias particulares, cuanto al abstracto de los universales simples, sin tales circunstancias, ya que la obtención de estos últimos se verificaba a partir de sus correspondientes concretos, por supresión de las circunstancias particulares, lo que equivalía a no considerar su existencia.

Suárez también se refiere a una cierta comparación efectuada por el entendimiento, pero sólo por lo que hace a la obtención del universal lógico.

«Llamamos metafísico a todo universal en acto, bajo la razón de universal, y le denominamos lógico bajo la razón de predicable». Así se expresa en la Disputación sexta, sección octava; páginas antes, en la sección sexta de la misma Disputación, trata el asunto más ampliamente:

«...Advertendum est—dice—universale dupliciter posse a nobis concipi vel denominari. Primo, ut quid absolutum, secundum esse, quod potest relationem aliquam fundare. Secundo, ut relativum secundum esse, dicens ordinem ad inferiora. Primo modo intelligeretur substantia universalis si esset homo a parte rei subsistens separatus ab omni contractione, iuxta platoniceam

opinionem; neque esset universalis propter relationem realem secundum esse ad inferiora, sed propter unitatem suam cum intrinsicam et substantiali aptitudine ad existendum in multis. Ad quem fere modum dicebant doctores citati sectioni praecedenti, naturam in statu potenciali quem habere fingitur ante existentiam in individuis habere universalitatem quamdam, quae non consistit in relatione secundum esse, sed in proprietate quaedam absoluta naturae habentis talem unitatem et communitatem; hoc solet vocari ab aliquibus universale ante rem; quod si esset absolutum esset; tamen revera nullum est. Immo et qui ponunt universale actu in ipsis individuis realiter existens, quod vocant universale in re, non ponunt universalitatem eius in relatione. Nam putant universalitatem esse realem, relationem autem minime, vel quia inter naturam et individua non est sufficiens distinctio in re ad relationem realem; vel natura, ut praescindit ab individuis, non habet sufficientem entitatem ad fundandam relationem realem, cum non habeat ut sic entitatem singularem, in qua possit talis relatio fundari. Ponunt ergo universalitatem hanc in proprietate absoluta, quae est unitas quaedam et communitas talis naturae. Haec ergo exempla, quamvis vere non sint, declarant tamen conceptum universalis, ut sic, non esse conceptum rei relativae secundum esse, sed rei absolutae habentis modum talem essendi, in quo habeat indifferentiam et aptitudinem essendi in multis. Nec refert quod haec aptitudo videatur per modum respectus explicari. Nam, sicut in potentia reali intelligimus respectum transcendentalem et secundum dici priorem respectu praedicamentali secundum esse, et inclusum in re absoluta, ita in praesenti possumus concipere hanc aptitudinem rei universalis ut absolutam quidem in se, licet explicetur per modum respectus transcendentalis. Et hinc fit ulterius, ut haec aptitudo, quia concipitur ad modum potentiae habentis saltem transcendentalem ordinem ad ea quibus potest se communicare, possit etiam intelligi ut fundamentum sufficiens ad relationem vel habitudinem ad ea quibus potest se communicare, quae habitudo concipitur ut quaedam relatio secundum esse, et dici etiam potest universalitas quaedam, cum sit habitudo unius ad multa, in quibus esse potest, vel de quibus potest praedicari».

La distinción queda hecha en las primeras líneas: «El universal puede ser concebido como algo absoluto, que puede fundar alguna relación, y como algo relativo, diciendo orden a los inferiores». La prolija división subsiguiente se ordena a justificar la división. La consideración de lo universal como algo absoluto queda manifiesta por la equivocada opinión de quienes concedieron existencia en acto a los universales *ante rem—iuxta platoniam opinionem... quae si essent absoluta essent, tamen, revera, nulla sunt.*



Y también—continúa Suárez—en la consideración de lo universal como algo absoluto se basa la falsa creencia de los que admiten la existencia *in re* del universal en acto.

Estas teorías—añade el doctor eximio—aunque no sean verdaderas, manifiestan que el concepto de lo universal en sí, no lo es de una realidad relativa, sino absoluta, con un modo tal de ser, que le proporciona indiferencia o aptitud para ser en muchos, ... aptitud que puede considerarse como algo absoluto en sí, aunque pueda explicarse *per modum respectus transcendentalis*.

Puede también considerarse la universalidad como algo relativo, *habitus unius ad multa, in quibus esse potest vel de quibus potest praedicari*.

La primera consideración de lo universal como algo absoluto, es la que llama Suárez universal metafísico, la segunda, relativa, es la denominada universal lógico.

Suárez ha explicado previamente, en las secciones segunda y primera de la misma Disputación, que la unidad formal universal sólo mediante una distinción de razón se distingue de la unidad individual; la existencia *in re* de los universales, aunque sólo potencialmente y sin separación de la singularidad; y que el universal en acto es siempre producto de una abstracción. La distinción entre el universal metafísico y el lógico se mueve en el plano del universal en acto.

Pues bien, el universal metafísico es siempre producto de una operación directa del entendimiento. Tal conclusión se deduce de que la misma razón de universal *secundum esse*, no implica, aunque sea fundamento de ella, relación a los inferiores, y, por ende, no necesita compararse a ellos para ser entendida. El universal captado por el entendimiento posee todos sus requisitos: es una naturaleza común abstraída de los individuos, y que se encuentra como se hallaría realmente si subsistiese en el mundo platónico de las ideas. En tal caso sería universal en acto *realiter*, luego, dejando a un lado a Platón, puede considerarse ese universal conocido por noticia directa como en acto *intellectualiter*, con un concepto objetivo indivisible y aptitud para predicarse de muchos.

En cuanto al universal lógico, es decir, concebido como relación, según se explica en la misma Disputación sexta, sección segunda, párrafo diez, su concepto no puede proceder del solo conocimiento

directo del entendimiento, sino que ha de ser fruto de una comparación.

La razón de que así sea es que esta relación, que constituye el universal lógico, no es real, sino racional, y no se encuentra más que como aptitud en el universal metafísico.

Nada impide—continúa Suárez—que a una misma naturaleza pueda convenir una doble razón de universalidad, y que cada una de éstas provenga de distinta operación del entendimiento, es más, nada obsta a que una de dichas razones de universalidad sea precisamente el fundamento de la otra. Ni hay tampoco repugnancia, añade refiriéndose al universal llamado metafísico, en que una determinación «absoluta» recaiga sobre una naturaleza por «denominación extrínseca».

Universal en acto es, insistamos, equivalente a «conocido como universal». Es, pues, siempre, con respecto a la naturaleza que se dice universal, una denominación extrínseca proveniente del entendimiento, tanto por lo que se refiere al universal metafísico, como por lo que atañe al universal lógico. Ahora bien, esa denominación extrínseca puede consistir en la consideración de la naturaleza universal como algo absoluto o en relación con sus inferiores; en uno y otro caso se conocerá por una operación distinta del entendimiento, que, en el primer caso, es simplemente precisiva, y en el segundo comparativa.

En los párrafos 11 y 12 de la Disputación y sección que venimos comentando se añade:

«Sed adhuc superest circa has opiniones explicandum qualis sit haec cognitio praecisiva vel comparativa, per quam fit universale utroque modo dictum. Variis enim modis potest universalis natura praescindi vel compensari. *Primo enim* abstrahi potest natura communis per puram praecisionem naturae ab uno inferiori, absque ulla comparatione, vel superioris conceptus ad aliquem inferiorem, vel ipsorum inferiorum inter se, ut quando a solo Petro simpliciter praescindo individuantes proprietates et sisto in humanae naturae consideratione. Et per hanc notitiam, pure praecisivam, putant aliqui nullum universale fieri. Verius tamen est per eam etiam fieri universale absolutum. Nam hoc etiam probant rationes factae; quamquam haec notitia non sufficiat ad cognoscendam, in natura sic concepta, universalitatem seu superioritatem, quam habet, ut iam dicam.

*Secundo* abstrahi potest naturam communis per comparationem singularium seu inferiorum inter se, ut quando conferendo

Petrum cum Paulo cognosco eos esse inter se similes in natura humana. Quae comparatio supponit priorem praecisionem, nam supponit de utroque singulari cognosci esse talis naturae, unde supponit conceptum talis naturae ut praescinditur a singulis individuis. Unde per hanc comparisonem solum additur cognitio convenientiae et similitudinis plurium inferiorum in tali abstracta ac praecisa natura.

Haec autem comparatio ulterius potest subdistingui, quatenus per eam considerari potest vel solo habitu particularium inter se, ut inter se habent habitudinem similium, et haec comparatio, ut sic, non pertinet ad constitutionem universalis, sed ad considerationem cuiusdam relationis mutuae inter ipsa particularia. Vel quatenus per eam consideratur habitudo naturae communis ad particularia in quibus existit. Postquam enim intellectus apprehendit Petrum et Paulum esse similes in esse homines, rursus, considerat hoc praedicatum «homo» habere se ad Petrum et Paulum, ut quid commune ad particularia, et in hac comparatione videtur consumari relatio ratio universalis, etiam respectivi; per eam enim consurgit in mente, vel potius, in re menti obiecto, habitudo rationis unius rei communis ad plura. Ultra vero intelligi potest alia notitia magis reflexa, quam intellectus facit cognoscendo quasi in actu signato naturam sic abstractam, et cum suis inferioribus collatam, inde habere denominationes generis, speciei et similes, hasque denominationes esse rationis, non rei. Haec autem cognitio iam non est fabricatio universalitatis, sed est quaedam eius contemplatio magis formalis et expressa».

Hay, pues, un conocimiento preciso, que, versando sobre cualquier objeto singular, considera su naturaleza, sin efectuar ninguna comparación, ni del concepto logrado con algún otro inferior, ni de los inferiores entre sí. Así, ejemplifica, partiendo de Pedro y prescindiendo de las propiedades individuantes, considero la naturaleza humana. Repárese en que lo prescindido en este movimiento preciso, que a partir de Pedro obtiene como término *ad quem* la intelección de la naturaleza humana, son, al decir, del doctor eximio, «las propiedades individuantes», expresión muy semejante a la utilizada por Escoto.

Por lo demás, pese a las semejanzas que guarda con ella, no se reduce esta noticia precisa a la abstracción formal de los tomistas. pues Suárez no piensa que lo prescindido en ella sea la materia, ya que opina que no radica en ella el principio de individuación.

Por esta noticia puramente precisa, añade, juzgan algunos que no puede lograrse un conocimiento universal. Efectivamente Escoto opinó en tal sentido. Suárez, para refrendar la justificación de su opi-

nión, hace de nuevo referencia a las razones empleadas al distinguir entre universal metafísico y lógico. Por lo demás, termina, no hace falta que al conocer abstractamente una naturaleza, por este movimiento precisivo, se considere la universalidad que realmente guarda con respecto a los otros inferiores.

El segundo tipo de intelección de lo universal, la llamada comparativa, capta la naturaleza común por comparación *singularium seu inferiorum inter se*.

Esta captación, aclara, no se verifica por comparación directa de los singulares, sino por comparación de sus naturalezas, conocidas ya mediante el primer procedimiento precisivo. «Esta comparación—son sus palabras textuales—sólo proporcionaría el conocimiento de la conveniencia y similitud de muchos inferiores en tal denominada naturaleza abstracta».

Distingue tres fases Suárez en la comparación característica de este momento: 1.—Consideración de la relación que guardan los particulares entre sí. 2.—Consideración de la relación que guarda la naturaleza común con respecto a los particulares en que existe; ésta es la operación en la que se manifiesta el carácter universal de la naturaleza conocida. 3.—Finalmente, por comparación entre los universales obtenidos en la segunda fase, el entendimiento puede ordenarlos, con denominaciones de razón, como géneros, especies, etc.

Según creo haber demostrado en mi trabajo sobre «La doctrina tomista de la abstracción», esta intelección comparativa suareciana no puede identificarse, pese a sus semejanzas, con la abstracción total de Cayetano.

Prescindiendo de la estructura en que el movimiento abstractivo se organiza en uno y otro pensador, lo que Suárez describe no es más que una especie de comprobación de la universalidad predicativa de las naturalezas captadas por su *notitia praecisiva*, y se desenvuelve en el plano de la intelección de la realidad, es decir, en una dimensión real, ajena al plano restringidamente lógico de la abstracción total del Cardenal de Gaeta.

Únicamente hay grandes analogías entre la abstracción del todo, apuntada por el Aquinate y desarrollada por Tomás del Vio, en el plano correspondiente a la tercera fase de que habla el doctor eximio, fundándose exclusivamente en las relaciones lógicas existentes entre sus conceptos respectivos.

Pese a su marcada oposición a la doctrina escotista-suareciana de la intelección directa de lo singular, Juan de Santo Tomás, desde la más rigurosa ortodoxia tomista, recoge y adopta la teoría del doctor eximio sobre el universal metafísico y lógico, y consiguientemente sobre los procesos intelectivos preciso y comparativo que conducen respectivamente a uno y otro.

Para el insigne tomista, el movimiento inteligibilizador del entendimiento agente, al mismo tiempo que elimina la materialidad de los objetos sensibles representados por los fantasmas, los universaliza, y así el entendimiento posible comienza a conocer universalmente, sólo le será dado captar la singularidad por reflexión sobre el fantasma. Ahora bien, cuando en *Lógica* se detiene el ilustre dominico en el estudio de los universales, empieza haciendo las mismas divisiones suarecianas en torno a las sugerencias de Porfirio acerca de los diversos tipos de universalidad, que ya hemos visto cómo puntualizó Escoto. Y lo hace casi con las mismas palabras que Suárez.

Se trata de los llamados universales *in significando*, *in causando*, e *in essendo vel praedicando*, y, en este último, la ya referida distinción entre universal lógico y metafísico.

En el *Cursus Philosophicus* (6) se expresa así con respecto a tal extremo :

«De lo dicho se deduce cómo deba examinarse la distinción entre universal metafísico y lógico. Porque el Metafísico considera especialmente las naturalezas, y el Lógico las intenciones o las relaciones de razón ; la misma naturaleza o sujeto abstraído de muchos se dice universal metafísico, porque en él directa y principalmente se considera la naturaleza, y la abstracción o universalidad como condición tan sólo, pues que la universalidad es condición requerida para cualquier ciencia, ya que ninguna ciencia trata de lo singular. Por el contrario el universal lógico se refiere principalmente a la intención o forma por la que algo se dice universal, que es una segunda intención y una relación de razón ; ésta es la que considera principalmente el Lógico, desde luego presuponiendo la naturaleza, como aquello en lo que se funda la universalidad».

Establecida la diferencia entre ambos universales, sin más se desprende que la operación cognoscitiva verificada por el entendimiento sobre cualquier objeto sensible, capta el llamado universal metafísico.

(6) *Lógica*, segunda parte, q. 3, art. 1.

que, a su vez, es fundamento del universal lógico; y dicha captación es verificada por el entendimiento posible, a través de la especie desmaterializada, y por ende universalizada, que le brinda el entendimiento agente.

«En la doctrina tomista—afirma efectivamente (7)—de que la especie producida por el entendimiento agente representa la naturaleza abstraída de singularidad, debe advertirse que lo representado es el universal fundamental, el universal metafísico, o sea, que la especie no sólo se refiere a la naturaleza *secundum se*, en estado de soledad, sino con unidad de precisión»... «en la que consiste el universal metafísico»... «Distínguese el universal metafísico del lógico en que uno y otro se refieren a los singulares, pero el metafísico procede de los singulares como de término *a quo*, y el lógico parece referirse a ellos como a término *ad quem*, ya que el uno se abstrae de ellos, y el otro se dice de ellos».

Por lo que se refiere a los procesos que obtienen respectivamente los llamados universales metafísico y lógico, sigue Juan de Santo Tomás los pasos del jesuita granadino.

«El universal metafísico—dice—es producido por un acto absoluto, que abstrae la naturaleza a partir de los inferiores, tanto por abstracción negativa como positiva, y que no tiene virtualidad para lograr el universal lógico que consiste en una relación».

Convendría hacer un inciso para explicar lo que nuestro autor entiende por abstracción positiva y negativa. En el art. 2 de la misma cuestión 4, de la segunda parte de la *Lógica*, lo aclara con las palabras siguientes:

«Abstracción positiva es aquella que separa la naturaleza de las condiciones individuales, no simplemente omitiendo y despreciando los individuos o las diferencias individuales, sino conociendo lo que desprecia y lo que selecciona, y consiguientemente conociendo la distinción entre uno y otro. La abstracción negativa, por el contrario, concibe una naturaleza omitiendo las circunstancias individuales y adoptando ante ellas una actitud simplemente negativa».

Sin dificultad se alcanza a comprender que Juan de Santo Tomás trae a colación esta apostilla de que el universal lógico se logra tanto

---

(7) También en la segunda parte de la *Lógica*, ahora en la cuestión cuarta, art. 1.

por abstracción positiva como negativa, con el propósito concreto de excluir la posibilidad de explicar la obtención del universal lógico por una de ellas, por la positiva; es decir, que su alusión podría descomponer la tesis ya enunciada en dos:

1.—El universal metafísico se obtiene por un acto absoluto que abstrae la naturaleza a partir de sus inferiores.

2.—Esta abstracción absoluta, tanto si es negativa como si es positiva, no alcanza al universal lógico, que consiste en una relación.

Así que las argumentaciones que, para probar su tesis, esgrime nuestro dominico, van orientadas a demostrar que la abstracción directa, tanto positiva como negativa, no alcanza más que al universal metafísico.

No hay duda, dice repetidamente, de que la abstracción negativa no proporciona más que el universal metafísico, puesto que consiste en la pura negación de los inferiores, quedándose sólo con la naturaleza... Por lo que respecta a la positiva, fácilmente se demuestra que sólo alcanza el universal metafísico, puesto que, sobre la negativa, sólo añade el positivo conocimiento del término *a quo* que abandona, pero no se comporta con él refiriéndole la naturaleza abstraída como término *ad quem* de ninguna relación.

Así, tanto la abstracción negativa como la positiva, obtienen la naturaleza desnuda o desnudada; la diferencia entre ambas es que la negativa no considera los individuos a partir de los cuales se la ha depurado, y la positiva sí; pero ambas producen el mismo efecto, es decir, obtienen la naturaleza despojada de las circunstancias individuales.

Ambas en resumen, tanto la positiva como la negativa, que no alcanzan el universal lógico, sino sólo el metafísico, son de carácter preciso y directo.

«El universal lógico o relativo—continúa explicando Juan de Santo Tomás—se produce por un acto comparativo, no a modo de composición o juicio, ni de inclusión en los inferiores, sino por simple aprehensión, por la cual se conoce la naturaleza con el orden y respecto que guarda para con los inferiores».

Hace hincapié nuestro autor en que el universal lógico no consiste en una comparación de atribución o de predicación, sino en la predicabilidad o aptitud para ser predicado de muchos, es decir, en la simple relación que guarda con los singulares de los que puede ser predicado, no en la actual inclusión en ellos. Es por esto por lo

que insiste en que la comparación que lo produce está en el plano de la primera operación del entendimiento.

No parece digno de mayor demostración según el ilustre dominico el que, para alcanzar la relación a los inferiores que supone el universal lógico, haya de requerirse cierta comparación con esos singulares, términos finales de la relación en cuestión. Toda su atención se centra en demostrar que dicha comparación no consiste ni en una composición judicativa, ni en una inclusión en los inferiores, sino que está en el orden de la simple aprehensión y sólo puede hablarse de una inclusión aptitudinal, o aptitud para predicarse de los inferiores.

En cuanto a lo primero, es decir, en cuanto a que la comparación que logra el universal lógico no es judicativa, se manifiesta porque en todo caso la predicación debe ir precedida de la predicabilidad, y aquí se trata tan sólo de descubrir la predicabilidad del universal lógico, y de ella se seguirá que pueda predicarse de los inferiores, no viceversa.

Y por lo que se refiere a lo segundo, o sea, que la comparación en cuestión no consiste en una inclusión en los inferiores, el razonamiento es análogo al anterior, puesto que a la inclusión precederá la incluibilidad, con la que se satisfacen las exigencias del universal lógico.

Pese a las notables semejanzas que guarda la doctrina que acaba de ser expuesta con la suareciana de las intelecciones precisiva y comparativa de lo universal, semejanzas que comprueban que se encuentra directamente inspirada en ella, Juan de Santo Tomás no la acepta, ni mucho menos, ciegamente, sino que tan sólo aprovecha los elementos valiosos que halla en la especulación del doctor eximio, aunque incorporándolos al contexto del más riguroso tomismo.

En Suárez precisión y comparación eran dos movimientos cognoscitivos, por los cuales el entendimiento, tras el conocimiento de lo singular, se elevaba a la universalidad. La distinción entre universal metafísico y universal dialéctico deslinda perfectamente los planos real y lógico que tan confusos se encuentran de hecho en quien fué su primer maestro por lo que respecta a la intelección de lo singular y, concediéndole que el universal lógico sea producto de cierta comparación *ad inferiora*, niega que tal comparación sea precisa en el caso del universal metafísico, que, juzga, puede ser producto de una intelección directa, precisiva.



En Juan de Santo Tomás todo tiene un sentido diferente. El entendimiento empieza a conocer a través de la especie despojada de materialidad, y, consiguientemente, universalizada. No se requiere, pues, ningún movimiento posterior que capte la universalidad; pero la distinción entre universal metafísico y universal lógico puede y debe ser aceptada. Una cosa es la naturaleza abstraída directamente a partir de cualquier término *a quo* sobre el que se lleve el conocimiento intelectual, de carácter efectivamente universal, y otra su consideración como algo de hecho susceptible de ser referido a todos los inferiores de los que puede predicarse.

Lo primero no va más allá de ser una intelección de la realidad. Lo segundo, por el contrario, se coloca en una dimensión lógica. Y por lo que se refiere al proceso que logra uno y otro tipo de universalidad, mientras que la primera se conoce directamente, la otra exige, en efecto, una cierta comparación.

No se trata, pues, de dos tipos de abstracción.

La noticia precisiva es la misma que, considerada desde su dimensión psicológica se explica por el juego abstractivo del entendimiento agente-entendimiento posible, y ante una consideración metafísica recibe la denominación de *abstractio formae* o *abstractio formalis*.

Por lo que se refiere a la noticia comparativa, efectivamente supone una cierta innovación en el tomismo, si no radical, pues, como tiene especial empeño en hacer ver nuestro dominico, está apuntada en el Angélico, al menos en lo que a su explicitación se refiere. Distingue pura y simplemente el plano real y el lógico, planos en que se mueven respectivamente las abstracciones formal y total de Cayetano.

Resulta, con referencia a esto, verdaderamente interesante, por cuanto que proporciona datos directos para comparar el escotismo con el tomismo, un texto, también del art. 4 de la cuestión 3, de la segunda parte de la Lógica, en el que nos habla el profundo dominico de los grados metafísicos:

«Entiendo por grados metafísicos—dice—los predicados superiores e inferiores que se predicán de algo; se les llama grados, porque, siendo unos más universales y superiores que otros, en el conocimiento de ellos casi ascendemos y descendemos, así por ejemplo, de Pedro se predica hombre, y, sobre hombre, animal, y, sobre animal, cuerpo, etc. Y así planteamos la cuestión sobre si estos predicados o grados se distinguen en un

mismo sujeto «*ex natura rei*» independientemente de cualquier operación del entendimiento, o sólo mediante su operación».

«Y porque acerca de esto—continúa—ha tenido lugar una célebre controversia entre las escuelas de Santo Tomás y Escoto, que depende muy singularmente de la doctrina de la identidad y de la distinción de razón, conviene recordar brevemente una distinción señalada por Escoto, a saber: 1.—«*Realis absoluta*», que admite la separación de los extremos. 2.—«*Formalis ex natura rei*», que no admite separación de los extremos, y 3.—Finalmente la «*distinctio rationis*», que sólo depende de la razón que la forma y que no tiene trasunto en la realidad».

«Por el contrario, Santo Tomás sólo señala dos géneros de distinciones: real y de razón, según que la causa de la distinción esté o no esté *in re*, y a su vez cada una de ellas es doble: la real puede ser *rei a re* y *rei a modo*, y la de razón *rationis ratiocinatae* y *rationis ratiocinantis*.»

Líneas más abajo concluye Juan de Santo Tomás que «entre los grados metafísicos no se da ninguna distinción *formalis ex natura rei* en acto fuera del entendimiento, sino que sólo se da una distinción virtual y fundamental, que es actualizada por el entendimiento.

El Tomismo contemporáneo, del cual, en cuanto a la Lógica, es Gredt uno de los mejores exponentes, se limita, en líneas generales, a divulgar esta teoría elaborada por Juan de Santo Tomás.

FRANCISCO GUIL BLANES

*Profesor de la Facultad de Filosofía  
y Letras de la Universidad de Sevilla*