

TEXTOS

GUIDO TERRENA Y LA UNIDAD REAL DEL UNIVERSAL: QUODLIBETO IV, Q. 2¹

(Traducción y notas de Jorge J. E. Gracia)

NOTA DEL TRADUCTOR: Se justifica la presente traducción de la cuestión quodlibetal de Guido Terrena sobre los universales por tres razones: Primero, la necesidad de traducciones de textos filosóficos latinos debido a la falta de conocimiento de esa lengua cada día más evidente entre los estudiantes de filosofía en nuestro mundo hispánico y en particular en la América Latina. Hace algunos años el estudiante de humanidades sin una base latina era la excepción. Desgraciadamente, debido al justificado énfasis docente en la ciencia y las lenguas modernas se ha descuidado injustificadamente la enseñanza de los clásicos, con la consecuencia alarmante de que, ahora, la excepción es el estudiante con algún conocimiento de lenguas clásicas.

Segundo, en los últimos años se ha renovado el interés por la filosofía medieval y, en particular, por el problema de los universales. El interés en la filosofía medieval quizá sea debido al resultado tan fructífero que han tenido algunos conceptos medievales introducidos en la filosofía continental por pensadores que, como Heidegger, Brentano y los neoescolásticos (Gilson, Maritain, etc.), han llegado a tener gran popularidad.²

¹ Mi agradecimiento al Sr. Emilio Cano por leer la traducción y hacer varias sugerencias útiles en cuanto a puntuación y terminología.

² Es bien sabido que tanto Brentano como Heidegger se formaron en la tradición escolástica. El último, en particular, centra su filosofía en una

El interés en el problema de los universales, por otro lado, es, sin duda, producto de la creciente preocupación que la filosofía analítica muestra por la ontología, lo cual ha llevado a algunos de sus más brillantes exponentes a investigar la historia del problema en la Edad Media.³

Tercero, dar a conocer entre los estudiantes hispano-parlantes de filosofía una contribución importante del pensamiento hispánico medieval a la filosofía europea.

La importancia del texto guidoniano radica en su carácter anticipatorio con respecto al nominalismo ocamista, que dominaría la especulación filosófica medieval a partir de la tercera década del siglo XIV. Presenta las mismas características de los textos de Enrique de Harclay, Durando de San Porciano, Herveo Nadal, Pedro Aureolo y otros tantos que prepararon el terreno para las fórmulas filosóficas de Guillermo de Occam.⁴

La cuestión data de la segunda década del XIV y forma parte del Quodlibeto IV, disputado posiblemente en el año 1316, cuando Guido se encontraba todavía en París dictando cátedra como Maestro de Teología.⁵

La discusión se presenta como una crítica aguda al realismo escotista, el cual concede a la naturaleza común una unidad menor que la numérica y una entidad propia.⁶ En contra de este realismo semi-platónico,⁷ Guido presenta objeción tras objeción, dándonos a conocer, en el proceso, su propia doctrina: "La unidad de la especie no es real sino conceptual"; "el concepto se deriva de la semejanza entre las cosas singulares". Aclara,

serie de preocupaciones y fórmulas filosóficas fundamentales en la filosofía medieval (la preocupación por el ser, la fórmula de la verdad como *adaequatio rei et intellectus*, entre otras) que datan de sus primeros pasos filosóficos. Su tesis doctoral (*Die Kategorien und Bedeutungslehre des Duns Scotus*, Tübingen, 1916) es un estudio sobre Juan Duns Escoto en el que, desgraciadamente, usa la obra pseudo-escotista titulada *Grammatica speculativa* escrita por Tomás de Erfurt.

³ Hay muchos ejemplos de los últimos, entre los que podemos citar a Gustav Bergmann y Robert G. Turnbull.

⁴ B. Xiberta ha hecho un estudio preliminar sobre la relación de Guido a estos pensadores en su artículo "Una concepción del realisme moderat," *Estudis Franciscans*. Barcelona, 40 (1928) 379-393.

⁵ Para información general sobre la vida y pensamiento de Guido, véase XIBERTA, B.: *Guiu Terrena: Carmelita de Perpinyà* (Barcelona: Altès, 1932). Un estudio más especializado es el artículo mío que salió en el volumen de *Franciscan Studies* correspondiente al año 1973: "The Convertibility of *Ens* and *Unum* According to Guido Terrena."

⁶ Véase Escoto, *Quaestiones in Metaphysicam*, I, q. 6; en la ed. de Vivés, 7, p. 74, *et passim*.

⁷ En los textos críticos del escotismo en la primera mitad del XIV se compara generalmente el realismo de Escoto con el platónico. Véase el texto traducido (Al 1).

sin embargo, que “el concepto es predicable *inquit* de las cosas”. Estas y otras fórmulas anticipan las de Occam, aunque todavía no expresan un nominalismo tajante: para Guido, la semejanza, que es la base del concepto universal, no es producto exclusivo de la mente, sino que pertenece a las cosas singulares mismas, no porque tengan algo en común, uno y real, sino porque son semejantes en sí mismas.⁸

Ya que no hay edición crítica de la cuestión que traducimos aquí,⁹ he utilizado como texto la transcripción de la misma hecha por B. Xiberta en su monografía *Guiu Terrena: Camelita de Perpinyà* (pp. 274-282), co-tejándola en casos de duda con una micropelícula del único manuscrito que se conserva (Ms. Vat. Borghese 39, ff. 175v-179v). He seguido en lo posible las características gramaticales y semánticas del texto latino, dando sin duda la impresión, en muchas ocasiones, de una “transliteración” o, como diría Boecio,¹⁰ de una sustitución de término por término, pero, dada la naturaleza técnica del texto y su complejidad, se habría corrido el peligro de distorsión con otro método. He tratado, sin embargo, de modernizar algo la puntuación latina, un poco arcaizante, de Xiberta y he hecho adiciones y omisiones estilísticas; cuando las primeras alteran substancialmente el sentido o la forma del texto, las he puesto entre corchetes. Además, he utilizado libremente las comillas simples para encerrar palabras aun frases usadas materialmente (suposición material en el caso de términos), y las dobles, en variadas funciones, como citas, significados poco comunes y, sobre todo, para términos con suposición simple.

Finalmente, debo advertir al lector que he rendido el término ‘humanitas’ por ‘hominidad’ para evitar confusión con el sentido que tiene el primero en el español contemporáneo. He traducido, además, el verbo *maneo* por “subsisto” en Arg. VI de la sección “Solución a la objeción y cuestión, en IX argumentos”.

⁸ Estoy preparando un estudio detallado sobre la doctrina guidoniana en comparación con otros pensadores del período.

⁹ Estoy preparando una edición crítica de los *Quodlibetos* de Guido. Además, he publicado una edición provisional de tres *quaestiones* sobre los trascendentales en el volumen correspondiente al año 1972 de la *Analecta Sacra Tarraconensia*.

¹⁰ *II Comentario sobre la Isagoge de Porfirio* I; CSEL 48, 135; PL 64, 71.

Esquema de la cuestión

Cuestión: Si la unidad de la especie es real.

Pro y contra

Cuerpo de la cuestión

Preliminares

Opinión de Juan Duns Escoto

Crítica de esta opinión

IX argumentos en favor del realismo escotista

Solución de la cuestión

Doctrina del Damasceno

Objeción realista

IX argumentos en contra del realismo escotista

Respuesta a los IX argumentos en favor del realismo escotista.

[*Cuestión*]: Si la unidad de la especie es real.

[*Pro y Contra*]

Parece que sí:

Porque la relación real requiere fundamento real. Pero la semejanza es una relación real, cuyo fundamento es la unidad de la especie, ya que la semejanza es una cualidad de los diferentes, y una cualidad no está en muchos, excepto según la unidad de la especie. Por lo tanto, la unidad de la especie es una unidad real.

En contra:

Porque por la corrupción de Sortes nada en absoluto se corrompe en Platón. Más por la corrupción de Sortes se corrompe toda su realidad. Por consiguiente, no hay nada real y uno en Sortes y Platón.

[*Cuerpo de la cuestión*]

[Opinión de Juan Duns Escoto y su crítica]

Respondo diciendo que algunos afirman que, de todas aquellas cosas de las que hay un concepto quiditativo, hay una realidad; por lo que no solamente la unidad de la especie es real, sino también, según éstos, la unidad del género y la unidad de la analogía prima, o sea, la unidad del ente [común] a todas las cosas

de las que 'ente' se predica quiditativamente. Y digo "quiditativamente", porque, según algunos de éstos, 'ente' no se predica quiditativamente de todas las cosas, pues afirman que 'ente' no se predica quiditativamente de las diferencias últimas; en segundo lugar, que tampoco se predica de las pasiones. . .¹¹

[Nueve argumentos en favor del realismo escotista]

[Arg. I]. Descartada esta conclusión, algunos de los primeros prueban, además, que de todas aquellas cosas de las que hay un concepto quiditativo, ha de haber una realidad, porque un concepto, al que no corresponde verdaderamente una realidad, es ficticio. Pero el concepto unívoco "lógico" es uno; por lo tanto, le corresponde una realidad, o todo concepto lógico es ficticio.

[Arg. II]. Se confirma: Porque "hombre" y "asno" convienen en "animal". Pregunto: ¿O en la realidad o en el concepto? Si en la realidad, tengo lo que quería. Si en el concepto, arguyo en contra: Porque "animal", en que convienen, se predica de "hombre" y de "asno" *inquit*, lo que no se hace con el concepto, ya que el concepto está en el entendimiento. Luego convienen en algo real.

[Arg. III]. Además, el objeto del sentido es lo real, ya que el sentido no se mueve sino por lo real. Pero el color, como color, es objeto de la vista, y el color, en cuanto color, constituye un género. Por consiguiente, el género es algo real y su unidad es real.

[Arg. IV]. Además, descartando toda operación del entendimiento, "Sortes" y "Platón" convienen más que "hombre" y "asno". Luego esta conveniencia es real y, por consiguiente, convienen en una cosa real.

[Arg. V]. Además, la semejanza es una relación real fundada en la unidad específica. Por lo tanto, hay un fundamento real y, de la misma manera, una unidad real de la especie.

[Arg. VI]. Además, la ciencia real tiene objeto real. Pero el objeto de la ciencia es la quididad universal (VII^o *Metafísica*). Por consiguiente, el universal tiene unidad real.

[Arg. VII]. Además, la comparación verdadera se hace según la especie y no según el género, ya que en el último hay equivocaciones implícitas. Luego la especie es algo real.

[Arg. VIII]. Además, el orden real requiere realidades extre-

¹¹ El texto continúa con una larga cita de Escoto (*Op. Oxon.* d. 3 q. 3, a. 2) y su crítica. Desgraciadamente al ms. le faltan pedazos, lo que hace imposible una reconstrucción adecuada del texto.

mas. Mas en las especies hay un orden esencial y real. Por lo tanto, la especie es una cosa real.

[Arg. IX]. Además, si toda unidad real es una en número y numérica, entonces toda diversidad real será numérica; lo cual es falso.

[Doctrina del Damasceno contra el realismo escotista]

Aunque se aduzcan muchas razones en favor de esta conclusión, está, sin embargo, expresamente en contra del Damasceno, quien afirma ([De la fe ortodoxa] I, cap. 11) que existe una diferencia entre la comunidad que hay entre las personas divinas y la que hay entre dos hombres, ya que la comunidad de las personas divinas es real, mientras que la de dos hombres es solamente de razón y pensamiento. Dice así: "Se ha de notar que una cosa es considerar algo en la realidad y otra en el pensamiento y la razón. Por consiguiente, en todas las criaturas divididas por hipóstasis, la división se considera ciertamente en la realidad, pues en la realidad se divide Pedro de Pablo; pero la comunidad y unión entre ellos ha de considerarse en la razón y el pensamiento". Y añade más abajo: "Cada [hipóstasis humana] es una carne animada por un alma racional; luego esta naturaleza común se puede considerar en la razón, pues estas hipóstasis no existen recíprocamente en sí, ya que cada una existe separada y particularmente, o sea, existen separadas esencialmente. Hay muchas clases de separaciones, por ejemplo, la que hay entre las cosas que distan en lugar, difieren en tiempo, se dividen en la mente, el poder y la forma, o sea, en la figura, el aspecto, la constitución física, el rango, las apariencias y todas las propiedades características" y distintivas, o sea, individuales. "Pero [estas hipóstasis] difieren más de las otras en lo que cada una difiere esencialmente."¹²

Por lo tanto, según el Damasceno, la comunidad de la naturaleza humana de dos hombres es solamente de razón, mientras que la distinción es real. Porque en lo que varias cosas se distinguen, en aquello no son una; pero Sortes y Platón, según el Damasceno, se distinguen no solamente en propiedades individuales, sino también en aquello que son esencialmente, a saber, en la naturaleza humana. Por consiguiente, en dos hombres no solamente hay distinción de accidentes, sino también en la hominidad. Luego la hominidad en ellos no es una cosa real.

¹² Juan Damasceno, *De la fe ortodoxa*, I; PG 94, 827.

[Otra objeción del realismo escotista]

Todavía objetas que Sortes y Platón se distinguen en la hominidad numéricamente y no específicamente, y que, por lo tanto, son muchos en número, pero uno en especie.

[Solución de la objeción y cuestión, en IX argumentos]

[Arg. I]. Pero esto no es válido: Primero, porque, según el Damasceno, la comunidad de la especie se considera en la razón y el pensamiento y no en la realidad. De ahí que¹³ el Comentador (*X^o Metafísica*)¹⁴ afirme que “es imposible que algo común a muchos sea una sustancia, a no ser, solamente, en cuanto que está en el alma.” Y, según el Filósofo (*VII^o Metafísica*), los universales no son sustancias, ya que cada cosa es su propia sustancia, y lo que no es sustancia es externo a aquello que lo es. Por lo tanto, ninguna realidad perteneciente a Platón se encuentra fuera de Platón. Por lo que hay que afirmar que Sortes y Platón son uno en la naturaleza específica y universal, es decir, que no son uno sino por la consideración del pensamiento, y no en la realidad.

[Arg. II]. En segundo lugar, porque además de la sorteidad y la platonidad, que son nociones individuales, no hay en Sortes y Platón nada intrínseco [que los distinga] esencialmente, excepto por la naturaleza humana común en ellos, [porque en las características particulares no hay número que los distinga]. Pero, según el Damasceno, además de distinguirse en las propiedades particulares hipostáticas, Pedro y Pablo se distinguen en lo que son esencialmente, ya que se distinguen en la naturaleza humana, en la que convienen, además, las condiciones individuales. Por lo tanto, se distinguen en la naturaleza humana en sí, no en la razón, pues en ella convienen; luego se distinguen realmente. [Se confirma: Porque, según el Damasceno, en lo que hay comunidad de razón, hay también diferencia real. Pero la comunidad de razón no está en la unidad numérica, sino en la específica.] Por lo tanto, hay distinción real en la naturaleza específica.¹⁵

¹³ La Cuestión Ordinaria X, que reproduce el texto de esta cuestión en gran parte, añade: “El Filósofo (*X^o Metafísica*) prueba que el ente común o uno es una realidad fuera del alma, ya que lo que es común a muchos no es sustancia, o sea, una cosa fuera del alma. De donde el Comentador (comentario 6^o) dice así...” Véase la edición de Xiberta.

¹⁴ El texto más parecido es IX, c. 2; ed. de Didot, pp. 575-576.

¹⁵ Las añadiduras se han hecho en base a la Cuestión Ordinaria X en

[Arg. III]. En tercer lugar, porque cuando algún predicado, uno en la realidad, se dice de muchos en los que no se divide, si se predica de ellos, se predicará en singular y no en plural, de otra forma no se predicaría como indiviso. Pero cuando se predica 'hombre' de Sortes y Platón, se predica la naturaleza específica y no la individual; de otra forma, la proposición 'Sortes es hombre' no sería otra que 'Sortes es Sortes'. Pero si, según lo que afirmas, la naturaleza específica es una realidad indivisa, entonces es más verdadera ésta: 'Sortes y Platón son hombre' que 'Sortes y Platón son hombres', ya que la misma naturaleza que se predica de ellos es indivisa esencialmente. Esto, sin embargo, está expresamente en contra de Agustín (VII° *De la Trinidad*, 6° cap.), por lo cual Damasceno afirma, como vimos arriba, que Pedro y Pablo difieren no solamente en sus propiedades características, sino, aún más, que difieren en lo que son esencial y separadamente. De ahí que se diga "dos hombres", "tres hombres" y "muchos hombres"; y esto es evidente con respecto a toda criatura.

[Arg. IV]. En cuarto lugar, porque, o "esta hominidad" de Pedro es la misma realmente con la hominidad a la que se le llama "naturaleza específica", o no. Si afirmas que no, entonces arguyo en contra lo siguiente: Esta proposición es falsa: 'Esta hominidad es la hominidad'. Igualmente, aquello que se añade a "esta hominidad" es intrínseco o extrínseco y externo a su entendimiento. Si se afirma que intrínseco, entonces "esta hominidad" no es una esencialmente, pues es "la hominidad" con algo real añadido, de manera que, como no hay en la naturaleza ninguna hominidad a no ser gracias a "esta hominidad", como afirma el Comentador (VII° *Metafísica*),¹⁶ resulta que en la naturaleza no hay nada esencialmente uno. Si, por el contrario, se afirma que es algo extrínseco añadido, ello no implica variación intrínseca alguna entre "la hominidad" y "esta hominidad"; de manera que se cumple nuestro objetivo, porque intrínsecamente "esta hominidad" y "la hominidad" son la misma cosa. Entonces arguyo: En la naturaleza limitada, siempre que haya algunas cosas que sean lo mismo realmente, si una es indistinta realmente, también lo será la otra. Pero "la hominidad" y "esta hominidad" son intrínseca y realmente lo mismo. Por lo tanto, en donde quiera que sea indis-

la que el argumento aparece más claro. El texto ms. de la cuestión quodlibetal es incomprensible. Se han hecho también algunas omisiones imprescindibles para la traducción.

¹⁶ Comentario 20.

tinta “la hominidad”, será indistinta “esta hominidad”; y, por consiguiente, si hay una realidad indistinta en Sortes y Platón, no solamente será verdadero afirmar que son “un hombre”, sino también “este hombre”. Se confirma: Porque cuando algunas cosas son lo mismo realmente, en lo que se corrompe y genera la realidad de una, se corrompe y genera la realidad de la otra, y en lo que está la realidad de una, en lo mismo está la realidad de la otra. Pero “esta hominidad” y “la hominidad” de Sortes constituyen la misma realidad. Por consiguiente, si “la hominidad” de Sortes está en Platón, “esta hominidad” de Sortes estará en Platón, y si es generada o corrompida “[esta]¹⁷ hominidad” de Sortes, será generada o corrompida en Platón; lo cual es falso.

[Arg. V]. Además, arguyo en quinto lugar así: Toda aquella perfección que se llama “la hominidad”, se dice de “esta hominidad”; lo que explica por qué no añade intrínsecamente nada a ella; de ahí que diga el Comentador (VII^o *Metafísica*): Si se define la sustancia prima, no se incluirá en su definición nada más que lo que se incluya en la definición de la especie; porque las nociones particulares e hipostáticas no son, según éstos, perfecciones positivas adicionales a la naturaleza de la especie; de otra forma, afirman, Cristo no habría asumido todo lo positivo de la perfección humana. Por consiguiente, si la perfección real de “la hominidad” es indistinta en Sortes y Platón, no se distingue la perfección real de Sortes de la perfección real de Platón; y, por lo tanto, no será más la perfección de “la hominidad” en Sortes que en Platón; es más, que no será más “la hominidad” en todos los hombres que en Platón solo; lo cual es propio solamente de la Trinidad, según Agustín (VII^o *De la Trinidad*, cap. 6^o).

[Arg. VI]. Además, en cuanto que alguna realidad intrínseca subsiste en algo, mientras ella subsista, no se puede aniquilar aquello en lo que subsiste por ninguna sustracción que se le haga. Lo cual es evidente, porque no se aniquila aquello cuya entidad, o parte de su entidad, subsiste realmente. Pero “la hominidad”, común a Sortes, Platón y otros hombres, es intrínseca a Sortes, subsistiendo siempre que no se aniquile a los otros hombres que poseen la hominidad; de ahí que, si hay una realidad [común] en Sortes, y otros hombres, es necesario que subsista alguna realidad en Sortes siempre que subsista la realidad de Platón. Por lo tanto, Dios no podría aniquilar a Sortes si no aniquilase a todos los hombres; es más, si no se aniquilase a sí mismo y a todos los entes, porque,

¹⁷ *haec* añadido por Xiberta.

como afirman, hay una realidad de Dios, del hombre y de todos los entes de los que puede haber un concepto quiditativo. Lo cual es, sin embargo, falso e imposible; luego, no hay realmente ninguna realidad que corresponda a las muchas distinciones en las criaturas, ya que si esa realidad subsiste en una criatura, no se podría aniquilar a otra completamente.

[Arg. VII]. Además, el superior se multiplica por la multiplicación del inferior. Pero “esta hominidad” está multiplicada realmente en Sortes y Platón, ya que “esta hominidad” de Sortes es otra que la de Platón. Por consiguiente, “la hominidad” está multiplicada; de manera que, no sólo “esta hominidad”, sino también “la hominidad”, en Sortes es una cosa distinta a “la hominidad” en Platón.

[Arg. VIII]. Además, aquella cosa, por la cual Sortes es “Sortes” y “esta sustancia”, no está en Platón. Pero Sortes es “Sortes”, “animal”, “sustancia” y “ente” en virtud de la misma cosa. Por lo tanto, la realidad por la cual Sortes es “hombre”, “animal” y “sustancia” no está en Platón. La mayor es evidente: La sorteidad, por la cual Sortes existe, no está en Platón; de otra forma, lo que es uno en número sería muchos en número e incomunicable. Prueba de la menor: Porque, según el Filósofo (IV^o *Metafísica*), en una generación se genera “Sortes”, “hombre”, “animal”, “sustancia” y “ente”, y en una corrupción se corrompe “este hombre” y “hombre”; luego Sortes es “Sortes”, “hombre” y “sustancia” en virtud de una misma cosa. De modo semejante, si “Sortes”, “hombre” y “animal” existieran en virtud de diferentes realidades, entonces Sortes no sería un ente [actualmente] uno, ya que incluiría muchas cosas actuales. Por lo cual, el Filósofo (VII^o *Metafísica*) arguye del mismo modo, que si en Sortes “hombre” es otra cosa que su propia sustancia singular, entonces Sortes no es uno en acto. Por lo tanto, según el Filósofo, el singular de una sustancia como Sortes no es otro que su sustancia, como Sortes no es otro, según dice el Comentador, que la animalidad y racionalidad; y, por consiguiente, Sortes es “este hombre”, “hombre” y “animal” en virtud de la misma realidad. Por lo tanto, como la realidad, por la cual Sortes es “Sortes”, no está en Platón, tampoco la realidad, por la que es “hombre”, “animal” o “ente”, está en Platón. Por consiguiente, la hominidad común en Sortes y Platón no tiene unidad real, sino solamente de razón.

[Arg. IX]. Además, si de todas las cosas, de las que puede haber un concepto quiditativo, hay una realidad correspondiente, como de Dios y las criaturas puede haber, según éstos, un concepto

quiditativo, habría una realidad común a Dios y las criaturas. Pero esto es imposible, y lo pruebo: Ninguna realidad [en la criatura] es incompatible con la posibilidad de no ser. [Pero ninguna realidad en Dios puede no ser].¹⁸ Por lo tanto, toda realidad que está en la criatura es incompatible con Dios y, por consiguiente, [la criatura y Dios], no convienen en ninguna realidad. La menor es evidente: Porque aquello que en toda su realidad es un ser contingente, no incluye ninguna realidad incompatible con la posibilidad de no ser, pues de lo contrario no sería un ser completamente contingente. Pero la criatura es contingente en toda su realidad, ya que se puede aniquilar; luego no incluye nada incompatible con no ser. Pruebo la mayor: Porque, lo que es su propio ser necesario en toda su realidad, no puede incluir en su naturaleza algo que pueda no ser, pues si alguna realidad suya pudiera no ser, podría no ser absolutamente en toda su realidad.¹⁹ Igualmente, Dios no conviene con la criatura, y se distingue de ella, en virtud de la misma realidad, pues entonces convendría realmente y se distinguiría realmente de la misma cosa en virtud de lo mismo; lo cual implica una contradicción. Pero Dios se distingue de la criatura por la deidad. Por lo tanto, si conviene realmente con la criatura en una entidad real, la deidad difiere de su entidad, de manera que habría en Dios muchas realidades absolutas, lo cual es imposible, a no ser que fuera un ser compuesto.

[Respuesta a los nueve argumentos en favor del
realismo escotista]

Los argumentos contra esto son²⁰ suficientes:

[Al I]. En contra del primero: Es evidente que no es necesario que de todas aquellas cosas, de las que hay un concepto quiditativo, haya una realidad; es más, que ésta es una proposición falsa en el caso de cosas realmente distintas, porque de tales no puede haber una realidad sino conceptualmente, como ya se ha dicho. De

¹⁸ Las añadiduras en base a la Cuestión Ordinaria.

¹⁹ Argumento más breve en la Cuestión Ordinaria: "porque entonces, según aquélla, podría no ser, lo cual es incompatible con la naturaleza del ser necesario."

²⁰ Xiberta añade incorrectamente un 'non' al texto. El autor no se refiere a los nueve argumentos que acaba de darnos, sino a los nueve dados al principio a favor del realismo escotista, por lo que afirma y no niega la fuerza de los argumentos que da a continuación.

esto no se debe deducir, sin embargo, que el concepto sea ficticio, pues no es necesario que las cosas sean completamente de la misma manera como son concebidas (esta es la razón por la cual Platón, quien creía esto, como comúnmente se dice, postuló las ideas), pues concebimos la línea abstrayendo de la materia sensible, a pesar de que no existe separada de la materia sensible. De manera que la abstracción no es falseadora (II° *Física*). Por consiguiente, a pesar de que “hombre” se entiende independientemente de Sortes y Platón y que se puede separar en la razón, no es necesario, para que tal concepto sea verdadero y no ficticio, que “hombre” sea una realidad en Sortes y Platón, distinta de ellos; sino que es suficiente que en Sortes esté la hominidad; gracias a esto concibo “hombre”, en el que convienen Sortes y Platón.

Además, si hay una unidad conceptual de aquellas cosas de las que puede haber un concepto cierto y dudoso, como éstos quieren (como del ente común al ente real y al ente en el alma hay un concepto cierto, que es “el ente”, y un concepto dudoso, que es “el ente en el alma o fuera del alma”), y, según éstos, como de la relación de Dios a las criaturas hay un concepto cierto, que es un ente, pero es dudoso si consiste en una “relación real” o “racional”, por lo tanto, según esto, han afirmado que hay un concepto del ente real y del ente de razón. Sin embargo, es cierto que el ente real y el de razón no convienen en un ente real, porque hay una contradicción en lo aducido, que el ente de razón sea ente real; por consiguiente, según el argumento de éstos, no es necesario que haya una realidad de aquellas cosas de las que hay un concepto lógico.

Además, según estos mismos, puede haber un concepto de segundas intenciones, y no es ficticio, sin embargo.

[Al II]. Al segundo argumento se responde que “hombre” y “asno” convienen en “animal”, no en una realidad; pues es imposible que una realidad, que no sea realmente distinta en las criaturas, esté en muchos, y dé lugar a una unidad, como la tenue semejanza entre los muchos, de los cuales se deriva un concepto, según Temistio (I° *Del alma*). Por lo tanto, “hombre” y “asno” convienen en “animal”, porque así como el hombre es sustancia sensitiva, así lo es también el asno; y ya que son semejantes en esto, o sea, en “sustancia sensible” (la cual está primeramente en la noción de asno, y que en cada uno de ellos es una realidad distinta), estas sustancias se conciben bajo la noción de uniformidad como si fueran una; de manera que a cada concepto genérico corresponde una pluralidad de cosas bajo la uniformidad de la semejanza. Por consiguiente, “animal”, que se predica *in quid* de “hom-

bre”, no es otra cosa que “hombre” y “este hombre”, porque nada hay en la realidad fuera del alma sino lo singular y uno en número; y, de la misma manera, “animal”, que se predica *in quid* de “asno”, no es otro que “asno”. De ahí que, de la misma manera en que el asno es una cosa y el hombre otra, así también son dos cosas “animal”, que se predica de hombre, y “animal”, que se predica de asno.

Y si objetas que cuando se dice “el hombre es animal” no se predica el superior del inferior, se responde que el superior e inferior no son diversas cosas, sino una cosa bajo conceptos diversos. Porque, según Avicena (*V^o Metafísica*), la misma cosa es en un respecto universal y en otro particular; así como Sortes posee una noción singular cuando se concibe distintamente por el entendimiento, mientras que cuando se entiende confusamente se concibe sin distinguirlo de ningún hombre en particular, así pasa cuando se concibe “hombre” como una noción superior esencialmente, en la cual no se distingue de Platón. Y lo mismo pasa con “animal” y “sustancia”. De ahí que, habiendo tratado de los diversos conceptos, podemos concluir que la proposición ‘Sortes es sustancia, animal y hombre’ no es otra realmente que ‘Sortes es Sortes’. La distinción entre estas predicaciones, sin embargo, se debe a la variedad de la misma cosa entendida bajo diversos conceptos. No se debe concluir por esto, sin embargo, que el concepto, o la cualidad de la mente, sea lo predicado —pues tanto el concepto de animal como el de Sortes son cosas singulares— sino que se predica *in quid*, debido a que la misma cosa se acepta bajo un concepto más confuso y no respecto a su propio concepto más determinado; y, así, en la proposición ‘el hombre es animal’ hay una predicación en que el superior se predica del inferior, porque “el hombre” es un hombre confusamente concebido.

[Al III]. Al tercero se contesta que al color se le llama objeto de la vista en su universalidad, no porque en su universalidad mueva la vista, pues la vista no conoce más que el particular aquí y ahora, y, por consiguiente, la noción de cambio real no requiere que se postule el color en su universalidad como una realidad, ya que sólo produce un cambio real en la vista como ser particular; por lo tanto, se dice, sin embargo, que el objeto de la vista está bajo una noción universal, porque la vista no está determinada a este o a aquel color, sino que es alterable por cualquier color, que en su entidad real, como singular, la mueve, y no como universal. De ahí que, gracias a esto, no sea necesario postular que la natu-

raleza del color, como universal, es una, o una naturaleza real genérica.

[Al IV]. Al cuarto argumento se contesta que la conveniencia o semejanza real, y, por consiguiente, el orden real, no constituye una unidad real en los extremos. Ciertamente, no puede haber una naturaleza real entre criaturas distintas realmente. De ahí que, para salvar la semejanza y conveniencia, que es una relación real, no sea necesario postular en mí y en ti una naturaleza real [común], sino que para esto es suficiente que en mí haya una naturaleza real, fundando la conveniencia y semejanza que es la relación real en mí, y que en ti haya otra naturaleza real numéricamente distinta, que funde en ti la relación real de semejanza que hay en ti. De manera que, para salvar la mayor relación de conveniencia real entre Sortes y Platón, no es necesario postular en ellos una naturaleza real, sino que es suficiente que una realidad del hombre esté en Sortes y otra realidad del hombre en Platón, en la que se funde una mayor conformidad que la que hay entre la naturaleza del asno y del hombre. La mayor y menor conformidad está de acuerdo con la distinción real: Una cosa realmente distinta de otras dos puede estar más conforme con una que con la otra. En efecto, según éstos, la unidad numérica es realmente distinta de las unidades específica y analógica, y, sin embargo, conviene más con la unidad de la especie que con la unidad analógica.

[Al V]. Al quinto se contesta por lo dicho.

[Al VI].- Al sexto se contesta que el objeto de la ciencia es el singular, aunque considerado bajo un concepto confuso y universal que no se refiera a esta o aquella cosa, ni supone por ninguna realidad que sea una distintamente, sino confusamente, porque ni esta cosa ni aquella ni ninguna realidad fuera del alma [y numéricamente] una, constituye materia de ciencia, sino sólo la realidad como universal. Por ejemplo, la hominidad, tal como ocurre en el entendimiento, sin distinción de Sortes o Platón, constituye una ciencia y demostración de lo risible. De ahí que no sea necesario, para mantener un realismo científico, que la hominidad sea una en Sortes y Platón, sino que es suficiente que sea singularmente una realidad en esto, en aquello o en todo. Por lo cual no es necesario que se postule, como afirman, un supósito real, vago, que corresponda a algún supósito de hombre indeterminado a esto o aquello, sino sólo que se postule esto o aquello.

[Al VII]. Al séptimo se contesta que no es necesario que donde hay comparación propia haya una realidad, sino sólo mayor con-

veniencia o semejanza, lo que está de acuerdo, como se ha dicho, con la realidad distinta de las cosas.

[Al VIII]. Al octavo se contesta que para la fundamentación de la relación que hay entre las especies que tienen un orden, es suficiente la realidad que la cosa singular posee como singular, de manera que la hominidad esencialmente en Sortes es más perfecta en Sortes que la asinidad en un asno, y así con los demás. Por consiguiente, si se acepta esta realidad como está en Sortes y Platón y otros hombres, entonces no será una realidad, sino varias, comprendidas y representadas bajo un concepto.

[Al IX]. Al noveno se contesta que la unidad real consiste en un modo indivisible, o sea, en la unidad numérica; la pluralidad real, al contrario, consiste en muchos modos, según que algo se distingue de otro más o menos realmente. Y, por lo tanto, la implicación siguiente no es correcta: "La unidad real es numérica; por lo tanto, la pluralidad real es numérica"; porque la pluralidad conviene en muchos modos con la distinción real, pero no la unidad; de la misma forma en que la perfección conviene en un modo, y el defecto, por el contrario, conviene en muchos.

Suficiente en contra de los argumentos.