

tendrá fin. Pero no acabará sino con una transformación, absorbida en las causas segundas, que volverán á confundirse en la unidad: entonces la sustancia increada volverá á quedar en reposo, y la naturaleza tomará la cuarta forma, ni creadora, ni creada.

Juan Escoto desarrolló esta atrevida teodicea con admirable sutileza de ingenio, y sentimos que el deseo de ser breves nos prohiba detenernos á hablar de este desarrollo; pero aun nos resta manifestar su opinion sobre el problema agitado en la Iglesia y sometido á su decision.

El panteísta, si ha de ser consecuente, no puede admitir la realidad del mal; y sobre este punto el filósofo conviene con San Agustín en que el mal es una idea y una privación, no una cosa existente en realidad, porque la esencia divina no contiene nada impuro: « Peccatum, mors, poena, justitiae, vitae, beatitudinis defecta sunt; ac per hoc si ab eo non sunt, quis audeat dicere in eis aliquid esse? » Por consiguiente, no puede existir en el pensamiento de Dios ninguna predestinación relativa al dolor, al castigo, ni á la muerte eterna, como Gotschalk pretende con San Agustín, pues la eternidad no es mas que la vida. En cuanto al bien, él está certísimo de que existe, porque es el mismo Dios. Por lo tanto, no hay nada que impida suponer en Dios la voluntad de predestinar á la bienaventuranza final á los elegidos por su misericordia, pues esta suposición se funda sobre la intuición de la verdadera naturaleza divina, la cual siendo buena no puede ménos de querer el bien, y queriendo el bien, le practica, porque en Dios el hacer es idéntico con querer. No es necesario extendernos mas en encomiar los méritos de Juan Escoto y la naturaleza de su doctrina; varios Católicos modernos, entre ellos el abate Gerbet, han hecho justicia á su genio original, pero en el siglo IX no habia tanta tolerancia.

El primero que se declaró contra él fué Prudencio, obispo de Tróyes. Este, ántes de oponer la fe de los santos padres á la hipótesis trascendental del filósofo, declara que en las discusiones de la fe no debe intervenir nunca la dialéctica; despues distinguiendo el ser de la libertad, sostiene que el pecado de Adán aunque quitó al hombre la libertad, le dejó el ser; que el hombre poseía esta libertad como un don revocable, y que por haber sido privado de él, fué reducido á no poder elevarse al deseo del bien sin una inspiración de la gracia. Prudencio cree que hay dos predestinaciones: la de los malos y la de los buenos; pero que ni la una ni la otra implican necesidad, pues esta consiste en el auxilio ó en la privación de la gracia. Como es fácil conocer, esta doctrina descansa en un principio antropomórfico y en la distinción de diversas facultades en la persona divina.

La Iglesia de Lyon, que estaba representada por el diácono Floro, y el venerable arzobispo Amolon, abrazó la opinion de Prudencio, que

no era mas que la de Gotschalk. Esto dió mas pábulo á la contienda de Raban é Inemaro, que replicaron. San Remigio, nombrado sucesor de Amolon, continuó la disputa, y combatió á los obispos de Reims y de Maguncia con una dialéctica victoriosa. Finalmente se convocaron concilios para restablecer el orden en la Iglesia; pero aun este medio fué vano. El concilio de Kiersy sobre el Oise, dirigido por Inemaro, se declaró en su favor; los de Valencia sobre el Ródano y Toul siguieron la opinion de la Iglesia de Lyon. Inemaro vengó este insulto haciendo poner en una prisión á Gotschalk, en donde el desgraciado fraile pagó con siete años de reclusión el delito de haber tenido opinion propia. Despues de su muerte cesó la disputa sobre la gracia, hasta que la resucitó Jansenio.

Entre los dialécticos de esta primera época no debemos pasar en silencio al célebre fraile Gerberto de Aurillac, que fué pontífice con el nombre de Silvestre II, y que contrajo muchos méritos, no solo para con la religion por su piedad, sino tambien para con las ciencias por sus escritos y el ardor con que se dedicó á difundir la literatura latina. En sus epístolas, que revelan un carácter ardiente, habla de trabajos literarios con la misma gravedad que de los mas serios asuntos del Estado, invita á sus amigos á que le manden manuscritos, y no deja de suplicarlos hasta que los tiene en su poder. Profesa igual afecto á todas las ciencias; escribe de retórica, de lógica y de astronomía, y en los muchos viajes que hizo durante su agitada vida, quiso siempre aprender de todos los maestros y asistir á todas las escuelas. No nos queda de él mas que una obra de dialéctica, de mérito bastante dudoso, la cual se encuentra en el *Thesaurus anecdotarum* de Pezio, t. I, pág. 2.

Esta primera edad del escolasticismo dejó muchas mas instituciones que escritos.

*Desde Berengario hasta Pedro Lombardo.*

En el siglo IX los doctos se habian ocupado únicamente en la solución del problema de la gracia. Juan Escoto habia manifestado sobre la presencia real una opinion contraria á la de la Iglesia; mas halló en el monje Pascasio un opositor formidable y la cuestion no volvió á agitarse hasta el siglo XI, en que la resucitó Berengario de Tours, quien apeló de la sentencia pronunciada contra el filósofo. Hé aquí en pocas palabras los términos de la cuestion. Viendo que en la cena eucarística el pan y el vino conservan despues de la consagración las propiedades y formas anteriores, pretendió Berengario que aquel pan y aquel vino no son el verdadero cuerpo que fué clavado en la cruz, ni la verdadera sangre que manó de las divinas llagas, sino que la consagración unió el Verbo á las especies, y que en virtud de esta union de especies se convierten, á los ojos de

la fe, en el cuerpo y la sangre de Jesucristo, sin mirar por esto su naturaleza, ni su esencia. La Iglesia por el contrario sostenia y todavia sostiene que la transformación del pan en cuerpo y del vino en sangre no es ideal, sino real.

Berengario debe ser considerado como el primer adversario del realismo en la edad média, porque en su negación se halla contenida una nueva filosofía. Un contemporáneo suyo le imputó injustamente haber atribuido á los sentidos el criterio de toda certeza, siendo así que por el contrario opina, y esta opinion es eminentemente idealista, que no puede someterse á los sentidos un misterio que debe admitir la fe, ó en otras palabras, sostiene que el entendimiento puede concebir mas de lo que revelan los sentidos, y que si á pesar de la apariencia objetiva, las ideas tienen por sí mismas un valor, este es objetivo, y las ideas no son modificadas por los fenómenos. Ahora bien, la hipótesis del realismo es que las ideas corresponden á otras tantas sustancias, y á falta de un objetivo fenomenal, el realismo crea un objetivo superior á los sentidos. Berengario se declaró contra esta creación arbitraria é imposible, y su argumentación puramente nominalista se apoya en premisas de un conceptualismo no desarrollado (1).

Quando se atrevió á publicar su opinion, fué acogida por algunos con entusiasmo, y reprobada por otros. El gramático Adelmán, discípulo de Berengario en la escuela de Tours, y poco despues obispo de Brescia, escribió á su amigo invitándole á retractarse de su error. Adelmán creyó que ni la razón ni los sentidos pueden debilitar ni confirmar las verdades de la fe. « Es verdad que verificamos (dice) algunos actos solo por medio de los sentidos corporales, como el ver y el oír; en otros muchos, como leer y escribir, la razón (el entendimiento) y los sentidos se prestan un auxilio simultáneo; pero las mas de las veces no tenemos necesidad alguna del ministerio de los sentidos, como para calcular números y para notar sonidos: en suma, no adquirimos el conocimiento de las cosas incorpóreas sino por medio de la razón pura (*intellectus purus*) adiestrada con la práctica. » De estas premisas podia creerse que, como Berengario, quiere deducir que si los sentidos no pueden ser engañados por la razón, esta por otra parte no puede elevarse á hipótesis que no confirmen los sentidos. Pero no es así. Adelmán, despues de haber determinado la competencia de la razón, niega que esta pueda comprender los misterios. « Tratemos, dice, de mostrar con el auxilio de la divina gracia, que todas las facultades humanas, por muchos alcances que tengan, no son suficientes para

(1) La opinion de Berengario es precisamente la de Descartes. *Quamvis forte nonnulli aliud dicant, non puto tamen ipsos aliud ea de re percipere. Sed cum substantiam ab extensione distinguunt, vel nihil per nomen substantiae intelligunt, vel confusam tantum substantiam incorpoream ideam habent, quam falso tribuunt corporeae (Princip. philos., p. 2, n.º 9).*— Todos saben que esta aseerción de Descartes fué condenada por la Iglesia.

comprender la sublime grandeza de los sacramentos. » Toma para ejemplo el bautismo, en las ceremonias del cual el tacto, la vista y el gusto, auxiliándose mutuamente, afirman la presencia del agua; la razón va mas léjos y llega á conocer las propiedades naturales, la esencia de la misma y las partes que la componen; pero no puede elevarse desde el acto del bautismo hasta comprender el misterio de la salvación: la razón es por lo tanto tan inferior á la fe como los sentidos lo son á ella. Pero esta distinción entre la razón y la fe no prueba nada contra Berengario, y parece que Adelmán olvida que la esfera de la razón, lo mismo que la de la fe, tiene sus límites, y que si no es dado á la razón llegar á las suposiciones de la fe, tambien esta debe reconocer la autoridad que la razón tiene sobre la certeza empírica.

Otros adversarios tuvo aun Berengario, si no tan animosos, ciertamente inexorables. El Italiano Lanfranco, benedictino, que dirigia entonces la abadía de Bec en la Normandía, en donde habia enseñado por algun tiempo dialéctica, hizo sobre la presencia real una pública profesion de fe ortodoxa. El heresiarca, condenado por muchos concilios, fué combatido nuevamente por Hugon de Breteuil, obispo de Langres; por Durando, abad de Troarn; y por Guitmundo, arzobispo de Ambéres: todos estos le oponian solo los dos argumentos siguientes: la dialéctica es arte, no un medio de certeza; el sentido comun y la razón no pueden prevalecer contra la fe.

Hildegardo de Lavardin, discípulo de Berengario y arzobispo de Tours, trató de elevar la razón. ¿Pero cómo hacerlo sin ofender la fe? Esta dificultad no la resolvió Hildegardo. Berengario, distinguiendo varias especies de certeza, admitia igualmente las creencias de la fe y las de la razón; pero no queria se confundiesen, como enseñaba la Iglesia. Hildegardo admite las distinciones del maestro; pero vamos á demostrar que el pío arzobispo de Tours, llamado por sus contemporáneos *columna de la Iglesia*, se inclina á la herejía mas de lo que se cree. Abramos su *Tratado de Teología*, y encontrémos muy al principio de él esta definición, por lo ménos atrevida: « La fe es la certeza voluntaria de las cosas ausentes: ella es superior á la opinion é inferior á la ciencia. » Recordémos lo que Sócrates dice en un diálogo de Platon, distinguiendo la simple opinion de la verdadera, y esta de la ciencia, y encontrémos, que la fe no era para Hildegardo mas que la verdadera opinion. ¿Queremos convencernos? « Yo la llamo voluntaria (dice él) porque no es forzada: llamo ausentes á las cosas que no están sometidas á los sentidos corporales; la considero superior á la opinion, porque creer es mas que suponer, y la tengo por inferior á la ciencia porque creer es ménos que saber. » San Agustín habia dicho: *Credimus ut cognoscamus*; Hildegardo parece que dice: *Cognoscimus ut credamus*.

Las consecuencias de los principios expuestos son enteramente heterodoxas. « La razón, dice Hildeberto, puede conducirnos al conocimiento de Dios; pero no hacernos conocer los misterios de la naturaleza divina, sus atributos, la Encarnación, etc., verdades que solo la fe puede confirmar. » Ahora bien, si es verdad que creer es ménos que saber, la certeza que tenemos acerca de los divinos atributos, de la Encarnación, etc., es de un grado inferior, ménos positiva y ménos segura que la certeza que tenemos acerca de la existencia de Dios, porque esta nos la garantiza la razón. Aun hay más: si la fe, según la definición de Hildeberto, es la certeza de las cosas que no son del dominio de los sentidos, se sigue que la ciencia se funda en la certeza de las cosas sensibles, y en efecto, nuestro teólogo pretende que el conocimiento de Dios, verdad de orden científico, le adquirimos solo por la contemplación de la naturaleza. Pero como dice que la ciencia, siendo una certeza que trae origen de la sensación, es superior á la fe, que es la certeza de las cosas no sensibles, nos vemos obligados á pesar nuestro á concluir que es un verdadero sensualista. Y no puede evitar este absurdo, si no admite que el alma tiene por sí misma la certeza de algunas verdades primitivas, en las que se apoye con mayor ó menor razón la ciencia, que estas verdades ó axiomas no tienen necesidad de demostración y que son por lo tanto independientes de la ciencia empírica. ¿Es, como él cree, la certeza de estas verdades voluntaria? No por cierto: no aceptamos por un efecto de nuestra voluntad las ideas primitivas, ni depende de nosotros el creerlas ó no creerlas: el alma se ve obligada á aceptarlas. No hubiera caído Hildeberto en este error, del que sería una consecuencia precisa la entera negación del dogma, si hubiera definido mejor la fe, y si hubiese dicho con San Agustín que esta es no solo la creencia en las cosas reveladas (creencia que es efectivamente voluntaria), sino también el principio de todo conocimiento, y si, como dicho doctor, siguiendo la opinión de la nueva academia, hubiera rechazado el testimonio de los sentidos, y hubiera admitido, según el dictamen de Platon, las ideas primitivas como innatas, concluyendo de aquí que estas verdades son por su origen superiores á todo criterio analítico.

Pueden seguirse mejor los progresos de los sistemas desde que la fundación de las escuelas despertó los entendimientos y redujo á cuestión la filosofía del dogma. Antes de Berengario la razón no se juzgó suficiente para determinar una certeza; pero este la realizó; su discípulo Hildeberto la declaró superior á la fe; un contemporáneo suyo, el arzobispo Anselmo de Cantorbéry, nombre bastante célebre en la historia de la Iglesia, elevando la conciencia hasta la noción del ser, se propuso nada ménos que edificar una teología doctrinal sobre un concepto de la razón.

No queremos decir que Anselmo anunciase que intentaba acometer esta empresa: el santo obispo era el más ortodoxo de los creyentes, y no admitía ninguna especie de certeza que pudiera tener tanta fuerza como la fe. « El entendimiento, dice, debe someterse á la autoridad, cuando no puede llegar racionalmente á las conclusiones de la misma (*De fide Trinit.*, c. 7); el que tiene fe no trata de comprender, sino de creer, y cree para comprender (*Prologium*, c. 1); es necesario creer ántes de someter al exámen de la razón los misterios de la fe (*Cur Deus homo*, c. 2). es temeridad culpable disputar contra la fe, cuando el entendimiento no puede alcanzar las verdades sublimes (*de fide Trinit.*, c. 2). » Hemos multiplicado las citas, porque alguno podría creer que habiendo escrito San Anselmo un libro en el que pone en escena á un ignorante que busca la verdad solo con el auxilio del entendimiento, había intentado en el siglo XI dar libertad á la razón con atrevimiento del todo semejante al de Fichte en el diálogo sobre el destino del hombre. Pero no es así; porque para Anselmo no hay verdades más auténticas que las de la fe; solo se pregunta á sí mismo si la razón puede confirmarlas, no si puede negarlas. Esta pregunta es ciertamente bastante temeraria, y lo que es más, resuelve la cuestión afirmativamente, racionando de este modo: « Todas las cosas que existen en la naturaleza tienen ciertas formas y ciertos atributos. Tienen de común el ser y la realidad; pero se distinguen por cualidades propias de belleza, grandeza y bondad. ¿Podrá decirse que lo bello, lo grande y lo bueno sean múltiples? La unidad por un axioma de la lógica es anterior á la pluralidad. Ahora bien, ¿cuál es la idea más universal en el entendimiento? Es sin duda alguna la de una perfección infinita, porque esta comprende todos los grados de belleza, de grandeza y de bondad. » Hasta aquí el filósofo es únicamente idealista, pero más adelante dice: « ¿Esta perfección es solamente una idea, y carece de valor subjetivo? » Aquí la cuestión ofrece ya una grave importancia. Si el entendimiento concibe la sustancia como en efecto es, debe la perfección añadir este atributo á todos los demás, de otro modo no sería perfección: *existit procul dubio aliquid quo majus cogitari non valet, et in intellectu et in re*. De modo que la idea de la unidad lógica es al mismo tiempo la idea de la unidad real. Ahora bien, ¿qué es esta perfección y esta verdad? Dios.

Cualquiera que sea el valor de estos argumentos, la filosofía moderna ha dado con ellos un paso muy avanzado, pues por su medio halló la fórmula científica del realismo. Apenas los anunció San Anselmo, empezaron á sacarse consecuencias de ellos. Mas ántes de desarrollarlos, nos parece conveniente dar á conocer las objeciones de los discípulos de Berengario. El primero que respondió á Anselmo fué Gaunilon, monje de Marmontiers: su *Liber pro*

*insipiente* es bastante notable y contiene toda la doctrina, de que algunos hicieron un mérito y otros un delito á Juan Roscelin. Según la opinión de Gaunilon, siendo Dios de tal naturaleza que ningún objeto conocido es idéntico á él, el entendimiento no puede elevarse hasta la idea de su realidad, cuando la compara con las cosas que los sentidos y la razón demuestran ser reales; de donde se sigue que cuando sea lícito hablar de Dios, debe hacerse por medio de una abstracción, una idea, ó una palabra: « *Cum quando illud secundum rem veram mihi que notam cogitare possum, istud omnino nequeam, nisi tantum secundum vocem, secundum quam solum aut vix unquam potest ullum cogitari verum.* » Hé aquí el puro nominalismo. Sentado este principio, Gaunilon impugna enérgicamente á los realistas: « Cuando me habéis definido la unidad, dice, la perfección y la naturaleza suprema, he comprendido muy bien vuestra definición; pero ó vuestra definición era el mismo Dios, ó no pretendáis que yo haya comprendido otra cosa que la idea con que habéis representado á Dios. El entendimiento puede fingir todo lo que quiera; pero no puede dar el ser á las propias ficciones. Me contáis las maravillas de una isla situada en medio del Océano, y al mismo tiempo admiro con vosotros el cuadro que me pintáis de ella; pero no admiro la isla, la cual existe tal vez solo en vuestra fantasía. Si acaso me engaño, yo tuve la candidez de creer vuestras palabras, como pudiera muy bien suceder, ¿no sería esto una consecuencia de que el entendimiento puede comprender igualmente lo que es y lo que no es? ¿Y qué sucedería entonces con vuestra prueba de la existencia real de Dios fundada en un concepto del entendimiento? »

Cuánto vale esta objeción contra la hipótesis realista, no es necesario decirlo. Es verdad que el buen fraile no se propuso otra cosa mas que mostrar la insuficiencia de la razón, donde está firme la certeza de la fe; pero ¿qué que importa la sinceridad de su crítica siendo esta fundada?

Juan Roscelin sacó á plaza los argumentos de Gaunilon. Aunque tenemos noticias muy escasas sobre su enseñanza y escritos, la conformidad de ellas nos da una idea bastante clara de su doctrina. San Anselmo le cuenta entre los dialécticos de su tiempo, « los que creen que las sustancias universales no son otra cosa mas que sonidos de la voz, ni saben comprender que el color es diferente del cuerpo, y la doctrina de un hombre otra cosa distinta de su alma. » Esta imputación de Anselmo se halla confirmada por Juan de Salisbury. (*Policraticus*, VII, 12.) Abelardo, en un escrito recientemente publicado, dice: « Me acuerdo que mi maestro Roscelin seguía la extraña opinión de que nada hay que se componga de partes, y pretendía que las partes, lo mismo que las especies, no son mas que palabras. Si

alguno le decía que un palacio se componía de otras cosas, como paredes y cimientos, le rebatía con este raciocinio. Si lo que es pared es parte de lo que es palacio, del mismo modo que el palacio no es mas que las mismas paredes, el techo y los cimientos, sería menester decir que la pared es al mismo tiempo parte de sí misma y de los demás; pero ¿cómo puede ser parte de sí misma? Además, toda parte precede necesariamente al todo; mas ¿cómo podría decirse que se precedía á sí misma y al resto, cuando de ningún modo se precede á sí misma? »

Estos dos fragmentos contienen toda la doctrina nominalista. Roscelin sacó de ella algunas consecuencias teológicas, y á pesar del respeto que la fe imponía hacia los misterios, se atrevió, con escándalo de la Iglesia, á someter el misterio de la Trinidad al criterio de la razón, argumentando de este modo: « Según las premisas, la casa, como tal, no es mas que una casa, y no tiene partes; solamente la unidad es real. Del mismo modo Dios, como tal, no es mas que Dios, no el Padre, ni el Hijo, ni el Espíritu Santo. » Hacía por lo tanto este dilema: « Ó la Iglesia, de acuerdo con Sabelio, debe admitir en la Trinidad tres dioses separados, distintos é individuales, como lo son tres ángeles y tres espíritus, ó solo podrá atribuir la realidad y la sustancia á un Dios único, que tiene tres nombres, pero no tres personas distintas. » Esto era argumentar con todo rigor.

Roscelin, según se ve, estaba lejos de pensar como Anselmo. Este opinaba que la idea de lo universal supone su realidad, y que esta existe no solo fuera del sujeto, sino también en el objeto particular, siendo lo universal una sustancia arquetipa (*substantiæ universales*): según el canónigo de Compiègne, no hay más realidad que la que manifiestan los sentidos, y lo universal es una abstracción, una palabra, una ficción. Según Abelardo, que adquirió gran celebridad, reproduciendo bajo una forma nueva y más filosófica la doctrina de su maestro, Roscelin hubiera condenado esta ficción, considerándola como una palabra vacía de sentido (*flatus vocis*); pero esta aserción nos parece calumniosa. Si es verdad que las abstracciones consideradas en sí mismas son tan solo unas palabras, estas palabras supondrán siempre abstracciones; de otro modo habría falta de sentido. ¿Qué es en efecto una abstracción? Nada más que un concepto del entendimiento. Por lo tanto no hubo razón para distinguir el nominalismo de Roscelin del conceptualismo de Abelardo. ¿No se deben considerar mejor como una sola y misma doctrina? Entre ambos filósofos hallamos esta diferencia que Roscelin, habiendo sido anterior á Abelardo, trató principalmente de abatir con la crítica el realismo dominante, y que Abelardo elevó dicha crítica al grado de sistema; pero á pesar de la viva oposición que hizo el discípulo á su maestro, hallamos sus opiniones

fundamentales enteramente conformes, y nos parece que el único motivo de dicha oposición fué la mala fama que Roscelin se había adquirido en la Iglesia con su interpretación de la Trinidad. Con lo que sucedió que el realismo, no habiendo sido abatido con su lógica, se profesaba, cuando apareció Abelardo, en las escuelas más célebres por Odon de Cambrai, por Manegoldo, por Anselmo de Laon y por Guillermo de Champeaux.

Este último enseñaba en París en la escuela monacal. Bayle acusa de espinosismo á su doctrina, y no carece de fundamento esta acusación, que por lo demás se dirige contra toda la escuela realista. Decía que el género es esencial, integral y simultáneamente idéntico en todos los individuos, y que estos solo se distinguen entre sí por simples accidentes, argumentando del modo siguiente: La humanidad es esencialmente una, y no posee por sí, sino que recibe de otra parte ciertas formas, que constituyen un Sócrates. Esta unidad, permaneciendo la misma en su esencia, recibe igualmente otras formas que constituyen un Platon y á los demás individuos de la especie humana, y exceptuando las formas que se aplican á esta materia para producir á Sócrates, nada hay en este que no se halle al mismo tiempo en Platon, si bien en este bajo la forma de Platon. » Estas palabras no tienen necesidad de comentario. Guillermo, al contrario de Roscelin, atribuye la realidad solo á lo universal y á la sustancia colectiva, y su tesis afirma que sin los accidentes que distinguen á Platon de Sócrates, es decir, sin las formas que pertenecen á cada individuo, el hombre existiría al mismo tiempo esencial é integralmente.

Guillermo de Champeaux debía encontrar un terrible opositor en el joven Abelardo. Este respondía á los argumentos realistas: « Si eso es cierto, ¿quién podrá negar que Sócrates ha estado al mismo tiempo en Roma y en Atenas? En efecto, donde está Sócrates, se halla igualmente el hombre universal que se ha revestido en su totalidad de la forma socrática, porque todo lo que comprende lo universal, lo conserva en su totalidad. Por lo tanto, si lo universal que está afectado totalmente de la forma socrática, se halla en Roma al mismo tiempo, y totalmente en Platon, es imposible que al mismo tiempo y en el mismo lugar no se encuentre la forma socrática que contenía esta esencia en su totalidad. Ahora bien, donde quiera que la forma socrática existe en el hombre, allí está Sócrates; porque Sócrates es el hombre socrático. Á esto no hay razones que puedan responder. »

¿Qué pretendía con esto Abelardo? Probar que lo universal no es una cosa, sino una idea, una palabra, pues si lo universal fuese alguna cosa, esta como universal y absoluta estaría necesariamente contenida toda ella en cada individuo, lo cual es un absurdo. Después de lo dicho añade: « No entiendo por especie solo

aquella esencia de hombre que se halla en Sócrates ó en cualquier otro individuo, sino la colección completa de los individuos de esta naturaleza. Esta colección, aunque esencialmente múltiple, es llamada por las autoridades una especie, un universal, una naturaleza; á la manera que un pueblo, aunque se compone de muchas personas, se llama uno. » Meditemos bien estas palabras: *ab auctoritatibus appellatur unus dicitur*: Abelardo no dice que exista lo universal, sino que comunmente se llama universal lo que el entendimiento halla de semejante en cada individuo; el género y la especie tienen una realidad solamente subjetiva, aunque quitéis el sujeto ó toméis de él solo la facultad de percibir las semejanzas, estas sin embargo subsisten; mas el género, la especie, esto es, la unidad que las comprende todas, ha cesado de existir, porque residía solo en el sujeto y en el entendimiento. Tal es el conceptualismo de Abelardo.

Guillermo no había apurado todos los argumentos: iluminado con la crítica de su adversario, buscó nuevas fórmulas al realismo. Pero cuáles fuesen estas, no se sabe bien. Abelardo dice: « Sic suam correxerat sententiam, ut deinceps rem eandem non essentialiter sed individualiter diceret. » El adverbio *individualiter* es bastante ambiguo. En la edición de D'Amboise se lee la variante *indifferenter*, y Cousin, que la admite, interpreta según ella la segunda fórmula de Guillermo de este modo: « La identidad de los individuos de un mismo género no depende de su misma esencia, porque esta es diversa en cada uno de ellos, sino de ciertos elementos que se encuentran en todos los individuos sin diferencia alguna. » Á primera vista parece satisfactoria esta explicación, é imaginada con tanta más razón cuanto que Abelardo, en muchos fragmentos de sus obras publicadas recientemente, trata de combatir la teoría de la no diferencia, y en esta polémica se apoya justamente Cousin para gloriarse de su descubrimiento. Pero todo este edificio desgraciadamente viene al suelo en cuanto se examinan los testigos.

Cousin, para apoyar la explicación que encontró, presenta varios pasajes, de los que especialmente uno nos parece que la justifica, pero otros muchos la contradicen. En la obra de Abelardo titulada *De generibus et speciebus*, pág. 514, se lee: « *Diversi diversa sentiunt. Alii namque voces solas, genera et species universales et singulares esse affirmant, in rebus verò nihil horum assignant. Alii vero res generales et speciales, universales et singulares esse dicunt; sed et ipsi inter se diversi sentiunt: quidam enim dicunt singularia individua esse, species et genera subalterna et generalissima, alio et alio modo attentata; alii vero quasdam essentias universales fingunt quas in singulis individuis totas essentialiter esse credunt.* » La primera de estas opiniones sobre los universales es evidente-

mente la misma de Roscelin, la última es la que Abelardo atribuye casi con los mismos términos á Guillermo de Champeaux en una carta publicada por D'Amboise. En cuanto á esto no hay duda, ni equivocación alguna: en lo que se encuentra únicamente dificultad, es en suponer Cousin que la segunda opinión (*alii verò res generales, etc.*) sea la segunda fórmula de Guillermo, mientras que el texto dice precisamente lo contrario, y sin alterar este, no puede decirse que Abelardo, distinguiendo las diversas escuelas de un modo tan claro y característico con las palabras: *diversi diversa sentiunt... alii namque... alii vero...* etc., haya querido indicar una sola y misma persona, en tanto que distingue más de una. Aparece, pues, con claridad que hay varias escuelas realistas, y así como es cierto que Guillermo, vencido en una primera disputa por Abelardo, modificó su propia doctrina, del mismo modo es dudoso que abandonada la doctrina de los universales platónicos, haya seguido la escuela peripatética que admitía la identidad de lo universal y lo particular. El mismo texto de Abelardo (*alii verò*) nos confirma que en la disputa contra esta última opinión no se dirige á Guillermo, sino á otra escuela realista.

¿Y quiénes fueron los jefes de esta escuela? Como Abelardo no los nombra, se nos permitirá, para resolver este intrincado punto de la cuestión, exponer minuciosamente los resultados de nuestras indagaciones. Abelardo encontró en la escuela realista un gran número de opositores, como fueron Alberico de Reims, Goscelin, Gosbino, Gilberto de la Porrée, Gualtero de Mauritania y otros muchos. Al leer el pasaje arriba citado, la primera hipótesis que se ofrece al entendimiento es que Abelardo con estas palabras *diversi, alii verò, quidam enim* quiso dar á entender sus diferentes adversarios. Ahora bien, no sabemos con suficiente certeza cuál fuese la doctrina de Bernardo de Chârtres; porque Juan de Salisbury, hablando de un contemporáneo suyo, dice: « Ideas ponit, Platonem imitatus et Bernardum Carnotensem et nihil præter has genus dicit esse vel speciem. » Bernardo era, pues, un platónico que solo admitía lo universal archetipo; Alberico de Reims, Goscelin y Gosbino parece que fueron casi de la misma opinión; pero Gilberto de la Porrée, obispo de Poitiers, según aparece de pruebas ciertas, profesó en la escuela otra doctrina. En efecto, leemos en el *Metalogicus* del mismo Juan de Salisbury: « Porro alius ut Aristotelem exprimat, cum Gilberto, episcopo Pictaviensi, universalitem formis nativis attribuit, et in eorum conformitate laborat. Est autem forma nativa originalis exemplum, et quæ non in mente Dei consistit, sed rebus creatis inhaeret. Hoc græco eloquio dicitur οὐδέος, habens se ad ideam ut exemplum ad exemplar, sensibilis quidem in re sensibilis, sed mente conceptus insensibilis, singularis quoque in singulis, sed in omnibus universalis » (lib. II, cap. 17).

La opinión de Gilberto de la Porrée era por lo tanto que lo universal es á un tiempo una sustancia y una idea del entendimiento, sustancialmente universal en el individuo. Esta opinión, si no nos engañamos, es cabalmente la teoría de la no diferencia, combatida por Abelardo en los pasajes citados por Cousin. Gilberto, y sus discípulos son, á no dudarlo, aquellos á quienes aluden las palabras *alii verò*, los cuales pretenden que « lo real es al mismo tiempo general y especial, universal y singular, » y dicen que « Sócrates como Sócrates no tiene en sí mismo nada que exista en otro sin diferenciarse enteramente; pero como hombre tiene muchas cualidades que se encuentran sin diferencia alguna en Platon, ó en otros individuos. » Ciertamente sería de admirar que Abelardo, después de haber combatido por tanto tiempo un sistema dominante, sostenido por tantos jefes, en un tiempo en que la manía de las distinciones suscitaba tantas divergencias en el seno de una misma escuela, hubiese atribuido en sus escritos estas divergencias á las variaciones introducidas por un solo adversario; lo que estuvo muy lejos de hacer.

Abelardo habla de otra escuela: « *Quidam enim dicunt singularia individua esse species et genera subalterna et generalissima, alio et alio modo attentata.* » Cousin confunde esta doctrina con la de la no diferencia, á la que en verdad se inclina muchísimo; mas está por saber si la adoptaron todos los que sostienen la no diferencia, como parece creer Cousin, ó si es otra fracción de la misma escuela, separada de ella por algún célebre maestro. El texto no deja duda ninguna: *Sed et ipsi* (los que sostienen la no diferencia) *inter se diversa sentiunt. Quidam enim...* Veamos ahora si Abelardo ha querido aludir aquí á alguno de sus adversarios. El mismo Juan de Salisbury en el capítulo ya citado nos suministra las noticias que podemos desear: *Partiuntur status duce Gualtero de Mauritania, et Platonem, in eo quod Plato est, dicunt individuum; in eo quod homo speciem; in eo quod animal genus sed subalternum; in eo quod substantia generalissimum.* ¿Qué mayor prueba podemos apetecer? No solo es idéntica la doctrina, sino que ni aun son diversas las expresiones. No nos parece necesario por consiguiente detenernos más acerca de unas pruebas tan convincentes, y creemos haber demostrado con la crítica de la historia, que las cuatro grandes fracciones de la escuela realista en tiempo de Abelardo tuvieron por jefes á Bernardo de Chârtres, Guillermo de Champeaux, Gilberto de la Porrée y Gualtero de Mortagna ó Mauritania.

El deseo de la brevedad nos impide examinar las varias diferencias de la opinión realista: solo diremos que todas sus escuelas convienen en proclamar la realidad de lo universal, ó como archetipo ó como integralmente contenida en cada individuo, ó como la misma identidad sustancial de todos los individuos to-