

mados colectivamente. Esta realidad de lo universal es el axioma que Abelardo trata de rebatir; según él, lo universal no subsiste ni en el individuo, ni en la colección, ni en el mundo superior a los sentidos, sino que es una idea y una pura hipótesis de la razón.

Los límites que nos hemos propuesto no nos permiten detenernos más en esta célebre disputa; pero no queremos dejar de decir que el peripatético de Palais llevó el nominalismo hasta sus últimas consecuencias y las abrazó todas. Esto hace ver que el espíritu de investigación debe seguir después de él un nuevo camino. El realismo no ha sostenido aun la misma prueba: hasta ahora solo ha sentado las premisas; resta aun que saque las consecuencias.

Entre las escuelas a que ha dado origen el conceptualismo de Abelardo, debe mencionarse la de los cornificianos, de los cuales Juan de Salisbury dejó un cuadro tan poco favorable. Los cornificianos, participando a un tiempo de la opinión de los realistas y de los nominalistas, reducían todas las doctrinas y todas las ideas a simples fórmulas, las cuales comparaban después entre sí para averiguar sus contradicciones. Este método debía conducir fácilmente al escepticismo más universal, y Juan de Salisbury refiere que la mayor parte de los cornificianos dieron una prueba nada equívoca de ello renunciando por desesperación al estudio de la filosofía, unos para encerrarse en los claustros y otros para dedicarse a la medicina.

Desde Pedro Lombardo hasta Alejandro de Hales.

La oposición de los cornificianos y las censuras de la Iglesia dieron ocasión a que el nominalismo decayese, atemorizados los entendimientos con las consecuencias a que conducía la lógica, cuando se tomaba la razón por criterio de la certeza. Roberto Folioth, profesor de Melun, fué uno de los primeros que conociendo que la razón se dirigía naturalmente a la investigación de la verdad, se levantaron contra la temeraria curiosidad de algunos dialécticos. Pedro Lombardo se propuso hacer retroceder la cuestión hasta el punto en que la habían dejado los padres ortodoxos, y en su libro de las *Sentencias*, que dió materia a tantas disputas, se encuentran muy pocas proposiciones sospechosas. Siendo de entendimiento sutil al mismo tiempo que tímido, manifiesta las dificultades, pero las más de las veces no las resuelve, y cuando le parece que la lógica deduce algo contra la Iglesia, se detiene diciendo: «Acercas de esto dejo que hablen los demás; yo prefiero callarme.» Pedro de Poitiers, canciller de París y arzobispo de Embrun, a quien se llama el *fiel discípulo* de Pedro Lombardo, comentó sus *Sentencias* con igual respeto a la tradición e igual desconfianza de la lógica.

La experiencia debía mostrar que el realismo consecuente, del mismo modo que el nominalismo más avanzado, se apartan de la doctrina

de la Iglesia. La reacción contra la dialéctica preparada por los cornificianos, y acogida por Pedro Lombardo y por su escuela, fué reducida en este tiempo a fórmulas dogmáticas por dos religiosos de San Víctor, el Sajón Hugon y el Inglés Ricardo, nombres venerados entre los ortodoxos.

Hugon hace a la lógica esta objeción fundamental: «No sucede con los raciocinios lo que con los cálculos aritméticos. En la ciencia de los números los resultados obtenidos por un cálculo hecho por los dedos, si este es exacto, deben referirse indudablemente a lo que hay en las cosas; pero en las discusiones silogísticas sucede todo lo contrario, porque no está probado que los objetos naturales estén realmente conformes con todas las conclusiones arbitrarias a que conduce la disputa. El raciocinio no puede llevar a la verdad incontestable.»

Esta objeción de Hugon no es de tal naturaleza que no tenga una respuesta; porque lo que dice contra el método de las ideas podría igualmente decirse contra el método de los números; pero no por eso desaparece lo principal de la objeción, que es la censura de la razón. En estas pocas palabras *Neque quidquid sermonum decursus invenerit, id in natura fixum tenetur*, se halla contenida una revolución filosófica. Hugon distingue cuatro categorías de juicios: los unos proceden de la razón, y estos tienen en sí mismos la evidencia demostrativa; los otros son conformes con la razón, y solo ofrecen probabilidad; los de la tercera especie son superiores, y los de la cuarta contrarios a la razón. La fe comprende la segunda y tercera categoría, porque ella eleva la probabilidad y la verosimilitud a la categoría de verdad. Hay, pues, dos clases de certeza: la *inteligencia* que por medio de la intuición inicia al alma en las cosas divinas y por medio de la moral la conduce a la salvación, y la *ciencia* que tiene por objeto las obras humanas. Hugon llama a la ciencia *mecánica adúltera*, y dice que son dos los objetos de la filosofía: *philosophia est disciplina, omnium rerum humanarum atque divinarum rationes plene investigans*; pero de las dos cosas, las divinas son las que más anhela, y se eleva a ellas por medio de la intuición. Nada diremos de los delirios a que el misticismo condujo a este teólogo, que todo lo creyó lícito, desechando la autoridad de la razón.

Ricardo de San Víctor mostró igual desprecio hacia la razón, y afirmó que todas las operaciones del entendimiento pueden reducirse a la contemplación. Este filósofo hace del entendimiento un análisis tan curioso que no podemos menos de darle a conocer. Dice que hay seis grados de contemplación. *Primum in imaginatione et secundum solam imaginationem* es la operación preliminar, en virtud de la cual el entendimiento concibe el objeto y se le representa por medio de imágenes, ó sea de ideas; estas ideas que traen su origen de una impresión externa, son las menos elevadas del en-

tendimiento, y Ricardo las compara con los hijos que Raquel obtuvo introduciendo su criada en el tálamo de Jacob: estas ideas nacen del concubinato entre el alma y la materia. *Secundum in imaginatione secundum rationem*: en este grado de contemplación el entendimiento se forma las ideas más generales sobre la naturaleza, esto es, las ideas racionales de causa, de orden, de sabiduría y de utilidad. *Tertium in ratione secundum imaginationem*; el entendimiento se eleva a la concepción de las cosas superiores a nuestros sentidos por medio de la comparación con el objetivo fenomenal. *Quartum in ratione et secundum rationem*; el entendimiento obrando sobre sí mismo recoge las nociones propias, las siente, y de aquí nace la conciencia. *Quintum supra se, non præter rationem*; la razón no demuestra; pero tampoco contradice las ideas que tenemos de la naturaleza y de la esencia de Dios, las cuales adquirimos con el quinto grado de contemplación. Hay finalmente ciertas creencias que parecen oponerse a las ideas racionales, y sin embargo son las más elevadas y las más verdaderas: el fundamento de estas es la fe pura. *Sextum supra et videtur esse præter rationem*.

Las preocupaciones místicas de Hugon y de Ricardo les impidieron tomar parte en las disputas de la escuela; siendo ambos inclinados a la teosofía, se complacieron en explicar ó imaginar alegorías más ó menos ingeniosas.

Alan Magno Issel demostró con un raciocinio enérgico los extravíos del misticismo. Después de haber sentado el axioma de que el entendimiento es una facultad del sujeto capaz de concebir el objeto, pero solo el objeto fenomenal, *non nisi adminiculo formæ*, pregunta si la causa suprema es inteligible. A esto responde negativamente porque dicha causa carece de forma. *Deus omnimodo formam subterfugit*. Sin embargo, la hipótesis de una causa superior es una idea necesaria y Alan no la rechaza, sino que se opone a su definición, *id est de quo fieri recte non possumus*. Dios no tiene ningún nombre, y cuando le designamos con atributos, ó le calificamos arbitrariamente según nuestras ideas, si nuestras ideas son conformes con la verdad eterna, no hacemos más que expresar con palabras diversas la unidad de su esencia. Este argumento es nominalista. Según Alan, el carácter de toda sustancia es la unión de una materia y de una forma, y por consiguiente Dios no es sustancia. En esto el Criador se diferencia de la criatura, la causa de la cosa producida. Con todo, a pesar de esta diferencia es cierto que el principio de la cosa producida está contenido en la causa, como el del accidente lo está en el sujeto: puede decirse, pues, que todo existe en Dios *tamquam in suis causa*; que Dios existe en todo *sicut causa in suis causalis*, y que Dios es todo *per causam*. De este modo Alan va a parar de premisas nominalistas a un panteísmo lógico.

Más riguroso fué el panteísmo realista que

profesó atrevidamente a fines del siglo XII Amalrico de Bene en la diócesis de Chârtres. Este dice: «Dios es todo; el Criador en nada se distingue de la criatura; las ideas, las causas primordiales, los prototipos, los modelos originales, son emanaciones de la causa suprema; de estas procede el mundo sensible; ellas han sido criadas al mismo tiempo que tienen facultad para crear; Dios es el fin de todas las cosas, entendiéndose por esto que todas deben volver a entrar en Dios para formar en él una individualidad inmutable y eterna; como participan de la misma naturaleza Abraham é Isaac, así todas las cosas se hallan comprendidas en la unidad y todas son Dios: él es la esencia de todas las criaturas.»

Este sistema que tanto se acerca al de Juan de Escoto, lleva un sello bien perceptible de la escuela alejandrina. Hay razón para creer que Amalrico, desarrollando la teoría de la emanación, supusiese que el Verbo ó el Cristo no es más que la fórmula sensible de la ideal, porque los ortodoxos le censuran haber dicho que *todo cristiano es un miembro del Cristo*. No creemos necesario decir nada para demostrar cuán atrevida es esta doctrina, y para llamar la atención de todo pensador libre sobre un hombre que en el siglo XII expuso una hipótesis tan elevada como esta de la identidad de las sustancias. Conviene mucho distinguir las consecuencias que sacaron Amalrico y Alan. Según el nominalista, Dios es todo solamente *per causam*, es decir, es una causa generadora, que se revela por medio de fenómenos y que se distingue por su propia naturaleza; la causa contiene la cosa producida, virtual y no sustancialmente. El realista parece que le responde lo que Espinosa respondía a Descartes: «La causa no puede producir lo que no contiene realmente: ahora bien, si la misma causa no contiene la sustancia, no ha producido a esta (dualismo), y si la contiene, es idéntica en su esencia con el objeto producido (panteísmo).» Para determinar a qué escuela pertenece Amalrico, debemos reflexionar que admite en lo universal colectivo existencias superiores a los sentidos; no es, pues, únicamente realista, sino realista platónico.

Aun cuando se supriman estas existencias intermedias, que una lógica más rigurosa demuestra ser una puerilidad suponer para establecer la identidad de las sustancias, uno no deja de ser realista mientras admite la objetividad de los universales, ni deja de ser panteísta mientras no establece ninguna diferencia sustancial entre el efecto y la causa. En la escuela realista hemos distinguido dos sectas bastante discordes entre sí: la una pretende que las universales existen fuera de lo particular, y la otra quiere que este se halle contenido en aquellos. La primera conduce al panteísmo con Amalrico: la segunda también con David de Dinant, discípulo de aquel. El sistema de David de Dinant es el espinosismo puro. «No hay en el mundo

mas que una sola sustancia, la cual es al mismo tiempo espíritu y materia, pensamiento y extensión.

El panteísmo debía ser la última consecuencia del realismo, y esta fué la que se sacó. Pero repugnando el panteísmo a la fe, la Iglesia condenó esta doctrina y las conclusiones rigurosas de ambas. Esta censura desacreditó a la filosofía, y los entendimientos que no se dejaron llevar de los delirios del misticismo, se preguntaban tristemente unos a otros cuáles eran las bases de la certeza. La crítica subversiva de los cornificianos satisfacía poco al sentido común y favorecía mucho la ignorancia; pero la escuela pensaba en acoger las negaciones por atrevidas que fuesen de un escepticismo iluminado. Tal fué el de Juan de Salisbury, obispo de Chârtres. Los contemporáneos de este citaron con mucha frecuencia su opinión; mas pocos se cuidaron de conocer cuál fué su verdadera doctrina. Cousin, siguiendo a Tennemann, le llama nominalista, y no le comprendió mejor Meiners, quien parece que leyó con atención la obra principal de este doctor. De él tenemos dos tratados principales, de los cuales el uno se titula *De curialium nugis et vestigiis philosophorum*, y el otro *Metalógicus*, y es el que se consulta con mas frecuencia. Estas dos obras son igualmente recomendables por su corrección de estilo y fuerza de raciocinio; pero no hallamos en ellas mas que una crítica ingeniosa, y en nuestro juicio el autor fué tenido por nominalista sin razon alguna; pues si despues de haber rebatido los dos sistemas opuestos uno con otro, parece inclinarse a la opinion de Abelardo, es porque halla en ella una negacion y gusta de encontrarse con cómplices. En el prólogo del Metalógico dice con bastante claridad: *Academicus in his quæ sunt dubitabilia sapienti, non juro verum esse quod loquor, sed seu verum, seu falsum, sola probabilitate contentus sum.* ¿Podia confesarse mas abiertamente discípulo de Carneades? Cousin dice (en la obr. cit., lec. 10) que el escepticismo moderno no empieza hasta el siglo xv. Una breve exposicion de las dudas filosóficas que sacó a plaza Juan de Salisbury a fines del siglo xii hará ver que debe corregirse la asercion de Cousin.

Los dialécticos de la edad média admitian tres medios de certeza: la experiencia, la razon pura y la fe. A la certeza fundada en la experiencia Juan de Salisbury opone un argumento no rebatido todavía por el dogmatismo; y así como se supone autor de este argumento al moderno David Hume, nos creemos obligados a citar un curioso fragmento que hará conocer la sagacidad del doctor escolástico. Juan de Salisbury rebate la certeza experimental con estas palabras: « Scio equidem lapidem et sagittam » quam in nubes jaculatus sum, exigente natura, recessuram in terram: nec tamen simpliciter recidere in terram, quia novi, necesse est: potest enim recidere et non recidere.

» Alterum tamen, etsi non necessario, verum-  
» tamen est, illudque utique quod scio futurum.  
» Si enim futurum non est, etsi fore putetur,  
» non scitu, tamen, quoniam illius quod non  
» est, non scientia sed opinio est. » Desarrollando las consecuencias de esta crítica, segun la cual la inmutable repetición de los mismos efectos, dadas las mismas causas, es una opinion enteramente subjetiva, que carece de pruebas absolutas, el filósofo trata de combatir la certeza de las ciencias experimentales, de las matemáticas, de la astronomía y de la física. — Y no tiene mas consideracion con la razon pura. Segun él, el sabio no debe responder a las preguntas que se le hagan sobre la sustancia, la cantidad, las fuerzas y la eficacia del alma; sobre la naturaleza de los universales, y sobre el uso, el fin y el origen de las virtudes y de los vicios. — Respecto de la fe, el sabio no debe tener opinion fija sobre la Providencia, el destino, la casualidad y el libre albedrío. ¿Cuántas materias dejarían así de ser objeto de disputa! Y no se crea por esto que Juan de Salisbury puso estos límites a la investigación arbitrariamente, ó por desprecio a la lógica humana, pues su criticismo es esencialmente científico. Combate con calor el escepticismo absoluto y ensalza el criticismo de la evidencia, y si vuelve por el honor de los académicos, es porque los cree calumniados. Duda ilegítima es aquella que no respeta el sentido común y que confundiendo lo cierto, lo incierto y lo probable, destruye la conciencia é intercepta todos los caminos a la filosofía: « Quanam via in philosophiæ investigatione proficiet cui ratio nihil permanet quod » teneat? » La duda del sabio, justificada por la insuficiencia de la demostración especulativa, solo permite suspender el juicio cuando la evidencia ó la revelación no suministran una certeza irresistible.

No nos toca a nosotros averiguar si el criticismo fundamental de Juan de Salisbury pudo contentarse con esto; nos basta conceder a este filósofo el mérito que se le debe. Se tuvo por peripatético a este escritor, que acusó a Aristóteles de herejía, por haber tratado de combatir a Platon, y que tuvo por feliz el día en que el filósofo de Atenas dejó de existir. Un aprecio tan grande de Platon, afectado con un nominalismo tan consecuente que no disimuló el escepticismo académico, es una prueba de gran sagacidad. La mayor parte de los escolásticos solo hallaban divergencia entre la doctrina de Platon y la de Aristóteles respecto de la naturaleza de los universales. Juan de Salisbury fué el primero que en la edad média descubrió la afinidad que existe entre la antigua y la nueva academia.

Desde Alejandro de Hales hasta Guillermo de Ockham.

Ahora ya conocemos el realismo tan bien como el nominalismo; pero se ha confiado a la

lógica la cuestion, y esta debe agitarse hasta que parezca resuelta. En el siglo xii Aristóteles no era bien conocido; mas al principio del xiii se empezaron a estudiar los comentarios de los árabes sobre el Estagirita, y la disputa tomó una nueva dirección. Desde entónces se conoce mejor la historia de la cuestion escolástica, por lo que será mas fácil exponer las diversas doctrinas que dividían la escuela.

Alejandro de Hales fué uno de los primeros que sacaron provecho de los trabajos de Avicena y Averrós. Disputador atrevido, si bien locuaz y a menudo oscuro, a un saber poco común juntó un entendimiento que supo poner en claro las cuestiones, fuesen ó no dignas de un filósofo. Al empezar a leer sus obras se conoce que la crítica ha desvanecido ya muchos sofismas y que ella dirige la discusión. Siendo realista, no puede menos de admitir las consecuencias panteístas de la escuela de Amalrico; pero es realista de sutil entendimiento, y así abandona la argumentación de San Anselmo, y con Boecio y los nominalistas admite que la extensión del conocimiento es mas relativa a la facultad del sujeto que a la naturaleza del objeto. Cree además como Gualtero de Mortagna, que lo universal no está contenido integralmente en cada individuo, sino en todos los individuos idénticos en forma, y distingue las sustancias corpóreas de las incorpóreas. También le somos deudores de un no despreciable análisis de las facultades del entendimiento, que divide en tres, que son: la sensibilidad, la memoria y la imaginación.

Guillermo de Auvernia pertenece a la misma fracción de la escuela realista, y admite como Alejandro de Hales dos modos de percepción y dos objetos correspondientes a ellos, y son los sensibles y los inteligibles. Los objetos sensibles causan impresión en los sentidos, y por medio de estos se revelan al espíritu; los inteligibles solo afectan al entendimiento en acción. La verdad, es decir, las formas inteligibles, existe fuera del entendimiento, el cual posee solamente una semejanza de ella; pero esta semejanza es exacta: *similitudo dicitur ipsum quod oritur a veritate.* Lo universal es indivisible; el tiempo no es parte de la eternidad, ni Sócrates de la humanidad, porque lo que es divisible no puede tener mas que un determinado número de partes; lo universal, por consiguiente, comprende de una vez todos los individuos en acto y en potencia. Lo universal no existe fuera de este mundo, porque fuera de este mundo no hay mas que *formas inmateriales*, y lo universal existe inmaterialmente solo en el pensamiento y en la razon divina. Guillermo de Auvernia se distingue del teólogo inglés por un modo de argumentar mas filosófico; pero el fondo de la doctrina es en ambos el mismo.

En este siglo fecundo en filósofos hay cuatro que superan a los demás por la elevación de su entendimiento y por su influencia en la escuela:

estos son: Alberto Magno, San Buenaventura, Santo Tomas de Aquino y Juan Duns, Escocotes.

Alberto Magno trató, mas que de crear un sistema propio, de discutir las opiniones de los demás; a lo ménos es difícil discernir en la colección indigesta de las obras que se le atribuyen, cual fué la respuesta precisa que dió a la cuestion propuesta por la filosofía contemporánea. Mas docto que Pedro Lombardo, de entendimiento mas claro, de un saber mas general, acabó en el siglo xiii la obra que empezó aquel en el xii. Recogió las opiniones de los hombres mas autorizados sobre las tesis controvertidas; pero es de advertir que no son para él hombres autorizados San Agustín, San Jerónimo, Lactancio, Boecio y Porfirio, sino Aristóteles, el falso Dionisio, Hermes Trismegisto, Temistio, Proclo y todos los comentadores árabes Averrós, Avicena, Alfarabi, Algazel, Abubeker, Avicbron y Maimónides. Segun Alberto, la causa primera gobierna todos los seres que ha criado. En la naturaleza todo está perfectamente dispuesto y los fenómenos son regidos por la ley de la causalidad. La esencia es distinta de la existencia: la primera se comunica, mas no la segunda; la esencia reside en Dios, quien reviste de ella a las criaturas, aunque no la incorpora a ninguna de ellas. Los individuos no se diferencian entre sí, sino por los accidentes; y aunque los rayos de la luz divina no resplandecen para todos en igual grado, sin embargo, los anima y fecunda el mismo principio. De aquí se sigue que lo individual existe en el tiempo, ó como observa Guillermo de Auvernia, en la otra vida todos los elegidos tendrán una sola voz para alabar a Dios; y que en esta misma vida todos los fenómenos subjetivos y objetivos están determinados por un impulso supremo que no les deja ninguna libertad.

El mismo respeto que a Alberto tuvo la crítica a San Buenaventura, y sin embargo, pocos filósofos antiguos y modernos conocemos que merezcan ser mas estimados que el *doctor seráfico*. ¿Cuáles son los prolegómenos ordinarios del misticismo? ¿Qué camino tomó Ricardo de San Víctor y toda la escuela que se alzó contra el racionalismo de Berengario? Todos los filósofos contemplativos partieron de la negación de la certeza fundada en la experiencia, reprobaban la ciencia humana como si fuese un engaño y quitaron al entendimiento toda su fuerza. Mas San Buenaventura por el contrario por nada se afana mas que por confirmar la infalibilidad de la razon: esta es su hipótesis trascendental. ¿Y por qué medio llegamos a la verdad? Por medio del conocimiento. ¿Y qué es el conocimiento? La inteligencia de la realidad. ¿Y cómo puede el entendimiento elevarse a esta inteligencia? Por medio de la noción mas general del ser. Así como la afirmación precede a la negación, del mismo modo es imposible concebir la nada, si antes no se ha concebido

el ser absoluto, del cual la nada es la negación: el que habla de la criatura supone el Criador: de la idea de lo eterno procede la de lo transitorio, y de la idea de lo universal la de lo particular.

Pero á esta doctrina, que es el cartesianismo puro, se hace una grave objeción, y es la siguiente: ¿De dónde se derivan estas ideas primitivas que existen en el sujeto antes de la percepción del objeto? Estas son innatas y han sido infundidas por el Criador en la conciencia del hombre. Son de dos especies, simples y compuestas: la idea mas simple es la del ser absoluto, y las ideas compuestas son producción del raciocinio silogístico; las unas y las otras llevan consigo la certeza. En nuestros días se ha indagado con un empeño laudable cuál es la fuerza del silogismo; nuestro doctor resuelve el problema de este modo: «La necesidad lógica no depende en nada de la existencia real y material de las cosas en la naturaleza, ni de la existencia imaginaria de las mismas en el pensamiento humano, sino que tiene su existencia ideal en los modelos eternos, en los que el artífice divino trabaja, y que se hallan reflejados en todas sus obras... La inteligencia está en relación con la verdad infinita.» Sin decir que esta hipótesis sea inconcusa, recordaremos que se ha atribuido la gloria de haberla formado á Malebranche, y esto basta para hacerla apreciable.

San Buenaventura, pues, está muy lejos de posponer el raciocinio á la intuición; en su doctrina la lógica es un medio tan infalible de conocimiento como la misma intuición. Dios ha grabado las premisas en el entendimiento, confirmando de tal modo que no pueda menos de afirmar sus consecuencias. Además las percepciones que el sujeto tiene del objeto, esto es, las ideas empíricas, llevan en sí el mismo carácter de certeza. Dios dirige la conciencia de tres modos: con la comunicación de las ideas necesarias, con la luz de la gracia y con la acción armónica del *no-yo* fenomenal sobre el *yo* sensible; el alma percibe la verdad por medio de sus propias facultades.

Santo Tomas de Aquino se aprovechó de todo lo que San Buenaventura había hecho, y aunque entre la doctrina de ambos hay una relación manifiesta, en su exposición usan métodos del todo diferentes; el idealismo de San Buenaventura es teórico y el de Santo Tomas lógico.

El problema del origen de las ideas que San Buenaventura resolvió diciendo que eran innatas, es el mas elevado que se propone el *doctor angélico*. Santo Tomas es dogmático, y todas sus opiniones sobre la metafísica y la teología convienen con su doctrina sobre los principios del conocimiento. Estos principios son para él dos: la razón y la experiencia. En cualquier proposición hay dos elementos, los términos y la relación: los términos son el objeto de la proposición; la relación es la conclusión afir-

mativa. Por ejemplo, en esta proposición tan empleada por los escolásticos: *Sócrates y Platon son hombres*; Sócrates y Platon son sus términos, y la relación es la humanidad común á Sócrates y á Platon. «Partiendo de esta distinción (dicen los autores del *Compendio* para uso del colegio de Juilly), responde que el conocimiento de los términos de un principio depende de una noción dada por la experiencia; pero el conocimiento de su relación, ó por decirlo con sus mismas palabras, el enlace de los términos, no trae origen de la experiencia. Así como la aptitud para una virtud preexiste al acto y consiste en una inclinación natural, que es como un principio de esta virtud, y después llega con el ejercicio á su conclusión, del mismo modo la adquisición de la ciencia supone que en nuestro entendimiento preexisten los gérmenes de las ideas racionales... Aquí se encierra la opinión de Santo Tomas sobre la cuestión de los universales. Estos pueden considerarse con respecto á la materia ó á su forma. La materia de la idea universal, el *hombre* por ejemplo, es la reunión de los atributos que constituyen la naturaleza humana. Bajo este aspecto los universales son *a parte rei*, y su materia existe únicamente en cada individuo. La forma es el carácter de universalidad que se aplica á toda esta materia, y no puede obtenerse este carácter de universalidad sino haciendo abstracción de lo que es propio de cada individuo para considerar lo que es común á todos. Los universales considerados de este modo son *a parte intellectus*.

Hemos tomado este fragmento de historiadores concienzudos, como son Salinis y Scorbias, para oponerle al análisis prolijo é intolerante de Buhle y á un error de Tennemann, quien atribuye á Durante de San Porciano la distinción exacta del subjetivo y del objetivo en el conocimiento. Pero debemos advertir que la opinión de un doctor tan venerado en la Iglesia como el doctor angélico la creen algunos escritores católicos inclinada al nominalismo.

Recordemos ahora las conclusiones de Abelardo: la realidad existe solo en lo individual, lo universal es solo un concepto del entendimiento. El doctor angélico no opina de otro modo. Ahora ¿cuál es el universal mas absoluto? No hay duda que es Dios. Por lo tanto Santo Tomas debe sacar la consecuencia de que Dios no es mas que una idea ó un puro concepto. ¿Y querrá él proferir tal blasfemia? Ciertamente que no; antes formará un paralogismo. En este supuesto dirá: la existencia de Dios, aunque sea un principio anterior á toda consecuencia, no puede demostrarse sino empíricamente, pasando de los efectos á la causa. Esta demostración se funda en los dos elementos ya explicados, es decir, los términos que son los efectos, y la relación que es la noción conceptual de la causa. Los términos son suministrados por la experiencia y la relación por el juicio. Pero él

no estará de acuerdo con sus prolegómenos, si por obedecer á la tradición, afirma que el orden real concuerda con el lógico respecto á la naturaleza divina, y dice que es sustancia el concepto cuya realidad no le es dado demostrar.

Pero de esta inconsecuencia no debe hacerse un grave cargo á Santo Tomas, porque ningún nominalista de la edad média la ha evitado. ¿Quién de éstos, cuando se le pregunta acerca de Dios, no hace una distinción fundamental entre las opiniones que propone sobre la subjetividad de lo universal y la incomprendible realidad de la causa suprema? Esta distinción no es justa en verdad; mas á pesar de la temeridad de sus premisas, no pueden aquellos innovadores llegar á hacer una guerra tan manifiesta á la fe, haciendo del Dios de los profetas una noción subjetiva.

El nominalismo empírico de Santo Tomas tuvo muchos adversarios. El primero fué Enrique Goethals de Muda, cerca de Gante, quien negó la fuerza de la argumentación *a posteriori* tan alabada de Santo Tomas, y no halló otro medio de salvar la certeza mas que la hipótesis platónica de las ideas arquetipos. Después de este Duns, Escocés, religioso franciscano, llamado también Escoto, y el *doctor sutil* y acérrimo realista, suscitó contra la doctrina tomística una controversia difícil, en la que, á juicio de sus prosélitos, quedó vencedor.

Escoto, del mismo modo que Santo Tomas, admite dos medios de conocimiento, la sensación y la reflexión; mas para no hacerse sospechoso de sensualismo, establece el principio de que si el sujeto percibe por medio de los sentidos la noción ocasional del objeto, las ideas abstractas de las cosas ó los conceptos necesarios son creados por la virtud del entendimiento, *virtute propria intellectus*. Enseña también que esta actividad subjetiva tiene tanta parte en la formación de la idea simple, como en el cumplimiento de la sensación reflejada. «No conociendo los sentidos externos sus propios actos, es menester, dice, que además de ellos, haya en nosotros un sentido interno, en virtud del cual nos preparemos para ver, oír, etc.; este sentido interno es único.» Añade que la garantía del entendimiento no es suficiente para la afirmación absoluta, cuando se trata de ideas en cuya formación tiene parte la sensación. El sujeto y el objeto son igualmente variables; el entendimiento y el mundo fenomenal están sujetos á una ley de mutación continua, y no es absolutamente verdadero sino lo que es idéntico á sí mismo.

Esta metafísica idealista parece llevar á Duns á una conclusión contra el realismo; pero trata de sustraerse á esta consecuencia poniendo la noción de lo universal como necesaria, é identificando lo real y lo ideal. Él define lo universal: la forma que determina las cosas á ser de este ó aquel modo; esta forma es extrínseca é intrínseca, subsistente é informante, natural y

artificial, sustancial y accidental, separable é inseparable de la materia, ó en otros términos, comunica á las cosas el ser, la vida vegetativa, la sensitiva y la intelectual. La forma por excelencia es la sustancial. Nuestro filósofo hace á los nominalistas las objeciones siguientes: si no hay formas sustanciales, es necesario confesar que el hombre y el bruto no se diferencian por la sustancia: en efecto, no se diferencian por la materia que es común á todos los cuerpos, ni por los accidentes que son extraños á la sustancia; deben, pues, diferenciarse las cosas sustancialmente por la forma. — En los cuerpos compuestos se hallan accidentes contrarios, ¿cómo podría verificarse esta unión si no existiese una forma sustancial superior á estos accidentes y que mantenga su cohesión? Hay ciertamente mayor relación entre Sócrates y Platon que entre Sócrates y un bruto; pero esta relación no es la identidad ó la unidad sustancial de Platon y de Sócrates; es alguna cosa común al uno y al otro; es la humanidad.

Exponemos estas objeciones con el solo fin de poder juzgar á qué fracción de la escuela realista pertenece el doctor sutil. Colocando lo universal en la forma y no en la sustancia, muestra haber querido refutar el panteísmo; pero le refutó solamente de palabra. Poco importa que se coloque lo universal en la sustancia ó en la forma; la lógica saca en ambos casos las mismas consecuencias. El realismo de Duns no es el de San Anselmo, él no dice como los platónicos de la escuela que siguió aquel, que lo universal existe sustancialmente fuera del objeto, sino que como Gualtero de Mortagne, declara siguiendo á los peripatéticos, que lo universal es distinto de lo particular, no por la realidad, sino por la forma: *non distinctum realiter, sed tantum formaliter*. (MEINERS, *Comment. Societ. Goetting.*)

Juan Duns tuvo muchos prosélitos, principalmente entre los religiosos de su orden, y su escuela se hizo célebre por su espíritu de disputa. Los partidarios mas ilustres del escotismo fueron el clérigo menor Francisco de Mayronis y Durando de San Porciano, obispo de Meaux, los cuales, aunque combatieron la reputación de Santo Tomas, no lograron hacérsela perder. Los escotistas hacia mucho tiempo que habian caído en el olvido, cuando el padre Labbe decía del doctor angélico: *Didicit omnes qui Thomam intelligit, nec totum Thomam intelligit qui omnes didicit*.

*Desde Ockam hasta Juan Charlier.*

Dos hombres muy dignos de aprecio, tanto por sus extensos conocimientos como por su grandeza de alma, ilustraron la escuela en el siglo XIV, y fueron Guillermo Ockam y Juan Gerson. Ockam, conociendo la discordancia de