

FRANCISCO BERTELLONI

Universidad de Buenos Aires

*Status... quod non est res:*  
Facticidad del *status* como fundamento  
de la universalización de lo real en Pedro Abelardo

## I

En la *Logica ingredientibus*<sup>1</sup> Pedro Abelardo presenta una polémica respuesta al problema del universal, que constituye la culminación de un prolongado proceso histórico-doctrinal durante el cual se habrían ofrecido, para la misma cuestión, diferentes soluciones. Cada una de ellas procuró superar las falencias de las soluciones precedentes. La situación histórica de Abelardo lo coloca en una especie de punto de confluencia de una tradición varias veces secular que se remonta hasta Aristóteles. Esa situación histórica es la causa de la estrecha relación entre su respuesta al problema del universal y las respuestas de la tradición que lo precedió. Con Abelardo se cierra un período de la historia de la filosofía medieval caracterizado por el predominio de los textos de la *logica vetus*<sup>2</sup>. Sobre la base de esta

---

<sup>1</sup> En lo sucesivo la *Logica* «ingredientibus» será citada *LI* según la edición de B. GEYER, *Peter Abaelards Philosophische Schriften*, I en: *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, XXI, 1919, 1.

<sup>2</sup> Así es interpretado, por ejemplo, por M. M. TWEEDALE en, «Abelard and the culmination of the old logic», en: *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, Cambridge, 1982, pp. 143-157.

vieja lógica y de las soluciones de sus maestros, Abelardo reformula parcialmente algunas de las soluciones precedentes y organiza su propia doctrina acerca del universal alrededor de una noción que, hasta hoy, sigue presentando grandes dificultades de interpretación: la noción de *status*. Este trabajo procurará contribuir al esclarecimiento de algunos aspectos de la noción de *status* que aún no han sido tenidos en cuenta por la literatura abelardiana que se ha ocupado del problema <sup>3</sup>.

En primer lugar (en II) reconstruiré sintéticamente los momentos más sobresalientes de la historia del problema, tal como éste se desarrolló en los textos más relevantes de la *logica vetus*: Aristóteles, Porfirio y Boecio. Luego me referiré a las dos soluciones paradigmáticas del realismo de Guillermo de Champeaux y del nominalismo extremo de Roscellino de Compiègne (en III). El objetivo de estas reconstrucciones es mostrar cuáles fueron los antecedentes mediatos e inmediatos sobre los que trabajó Abelardo para elaborar su doctrina del universal y facilitar así la percepción de la solución de continuidad que introduce su respuesta respecto de las respuestas precedentes. Luego presentaré (en IV) la solución de Abelardo, articulada en tres dimensiones: la dimensión *ontológica*, referida a la

---

<sup>3</sup> Entre la que debe mencionarse: M. T. FUMAGALLI BEONIO BROCCIERI, *La logica di Abelardo*, Firenze, 1969, pp. 55 ss., que interpreta el *status* como «un modo di essere» y subraya el rechazo de Abelardo de «ogni interpretazione sostanzialistica dello *status*». En la misma línea se encuentra M. W. TWEEDALE, «Abelard and the culmination of the old logic», (como nota 2), esp. pp. 154 ss. También L. M. DE RIJK parece referirse al *status* como correspondiente del *dictum* de la proposición, y afirma que no se trata ni de una *cosa exterior* ni del *acto mental*, sino de una *quasi-res*: el contenido *objetivo* del acto mental (cf. «La signification de la proposition <dictum propositionis> chez Abélard», en: *Pierre Abélard-Pierre le Vénérable. Les courants philosophiques, littéraires et artistiques en Occident au milieu du XIIe. siècle*, Paris, 1975, p. 552). S. VANNI ROVIGHI, en: «Intentionnel et universel chez Abélard», en: *Abélard. Le «Dialogue». La philosophie de la logique (Actes du Colloque de Neuchâtel. 16-17 novembre 1979)*, Cahiers de la Revue de Théologie et de Philosophie, Genève-Lausanne-Neuchâtel, 1981, pp. 23-4) afirma, en cambio, que el *status* y el «hecho» son un «être idéal... la manière dont les choses... se présentent à l'esprit». V. también Chr. WÉNIN, «La signification des universaux chez Abélard», en: *Revue philosophique de Louvain*, 80 (1982), esp. pp. 428 ss.

realidad, la dimensión *gnoseológica*, tocante a nuestros procesos cognoscitivos de la realidad y la dimensión *lingüística*, concerniente a nuestro modo de expresar, a través del lenguaje, el resultado de esos procesos cognoscitivos. Aunque estas tres dimensiones son complementarias y solidarias entre sí, la más relevante de ellas es la dimensión ontológica, pues cuando conocemos algo, conocemos algo *de la realidad*, y cuando podemos expresar lo que conocemos, expresamos lo que conocemos *de la realidad*. Al momento de resolver el problema de los fundamentos de la formación del universal, Abelardo presenta la dimensión de *la realidad* como el fundamento último de esa formación y al *status* como la instancia decisiva de la realidad que facilita ese proceso de formación.

El *status* constituye, pues, el elemento de la realidad al que, en última instancia, puede ser retrotraída la formación del universal como a su fundamento último. Por ello, el *status* puede ser caracterizado como una suerte de *conditio sine qua non* de la formación del universal. Por último analizaré la noción abelardiana de *status* (V). No se trata de volver aquí ni sobre la función que el *status* desempeña dentro del pensamiento de Abelardo ni sobre sus relaciones con las mencionadas dimensiones gnoseológica y lingüística del universal, temas ambos que han generado ya una abundante literatura. Me limitaré al *status* como ámbito de síntesis de aspectos que la tradición preabelardiana había presentado dicotómicamente separados. Mi hipótesis de trabajo afirma que el *status* constituye un elemento en el que confluyen dos aspectos que la tradición había presentado como irreconciliables, pues en él confluyen, por una parte, el intento de Abelardo de ofrecer un principio explicativo que actúe *como ley de toda la realidad* y, por la otra, su propósito de explicar la realidad *desde la realidad* misma, sin salir fuera de ella. Así el *status* procura ser, al mismo tiempo que un principio explicativo *general* y *universal*, un principio explicativo *inmanente* a la realidad.

## II

Conocidas son las repercusiones medievales de la traducción que hizo Boecio del pasaje del libro aristotélico *De interpretatione*, 7, 17a 38 ss. Esta traducción boeciana hizo aparecer a Aristóteles

como la causa de la introducción en la edad media del uso del término *res* para referirse al universal y, consecuentemente, como el primer responsable de haber transformado al universal en una cosa: «quoniam autem haec quidem *rerum* sunt universalia, illa vero singularia; dico autem universale quod de pluribus natum est praedicari, singulare vero quod non»<sup>4</sup>. Esta involuntaria reificación aristotélica del universal constituye la primera información — por cierto realista — que la edad media recibió del mundo antiguo. En la *Logica «ingredientibus»* Abelardo acusa la recepción de esa información cuando, con cierta sorpresa, se refiere a ese pasaje en el que la autoridad aristotélica parece llevar a cabo la cosificación del universal<sup>5</sup>.

Sin embargo no fue el *De interpretatione* de Aristóteles, sino la *Isagogé* de Porfirio el texto que, por primera vez en la historia de la filosofía, planteó el formalmente el problema de los universales. Las famosas tres preguntas revelan la presencia en Porfirio de una clara conciencia del problema, pues ellas presentan con lograda nitidez los diferentes modos de existencia posible del universal: subsisten ontológicamente o solamente en el pensamiento (*sive subsistunt sive in intellectibus*); subsisten corporalmente o incorpóralmente (*sive subsistentia corporalia an incorporalia*); subsisten separados de lo sensible o inmanentes a lo sensible (*utrum separata an in sensilibus*)<sup>6</sup>.

<sup>4</sup> ARISTÓTELES, *De interpretatione*, 7, 17a 38 ss.

<sup>5</sup> «Quod <universale> tam rebus quam vocibus adscribere videtur auctoritas, rebus quidem ipse Aristoteles, ubi ante universalis definitionem statim praemisit sic dicens: 'Quoniam autem haec quidem *rerum sunt universalia*, illa vero singularia; dico autem universale quod de pluribus natum est praedicari, singulare vero quod non' etc» (cf. *LI*, 9, 21-25). El subrayado es nuestro. Este *debut* «realista» de la historia del problema ha sido señalado por W. y M. KNEALE (cf. *The development of logic*, Oxford, 1962, p. 196 s.) como el comienzo de la historia de una «ilusión» originada en el presupuesto de que tanto los términos individuales como los universales significan de la misma manera.

<sup>6</sup> «Mox de generibus et speciebus illud quidem sive subsistunt sive in solis nudis purisque intellectibus posita sunt sive subsistentia corporalia sunt an incorporalia, et utrum separata an in sensilibus et circa ea constantia, dicere recusabo» (cf. *Isagoge Porfirii*, en: *Aristoteles Latinus*, I, 6-7: *Categoriarum Supplementa*), Bruges-Paris, 1966, p. 5, 10-14)

Aunque Porfirio supo plantear el problema contemplando todos esos modos como modos de existencia *posible* del universal, un examen minucioso de esas tres preguntas muestra que, con ellas, Porfirio redujo el universal a *un solo modo* de existencia *efectivo*: la subsistencia *ontológica*. En efecto, su primera pregunta plantea la alternativa del universal *subsistens* o *in intellectibus*. La segunda pregunta descarta la alternativa del universal *in intellectibus*, acepta la alternativa del universal *subsistens* y despliega esta última en otras dos alternativas, *corporalia an incorporalia*. Y la tercera pregunta descarta la alternativa del universal corporal, conserva la alternativa del universal incorporal, y deja abierta la posibilidad de que este universal incorporal pueda existir como subsistente separado (*separata*) de lo sensible o inmanente a lo sensible (*in sensilibus*)<sup>7</sup>. Acerca de esta última alternativa Porfirio no se expide en este pasaje (*dicere recusabo*), pero sí lo hace poco más adelante, cuando afirma la preeminencia ontológica del género sobre la especie y de la especie sobre el individuo<sup>8</sup>. Esta reificación del universal, que lo transforma en una realidad ontológica superior a la de los mismos individuos, vuelve a ser considerada por Abelardo con la misma sorpresa con que había considerado la reificación aristotélica del universal<sup>9</sup>.

Independientemente de esta prioridad ontológica del género sobre la especie y de ésta sobre el individuo, el modo como Porfirio despliega las posibilidades de existencia del universal mediante sus tres preguntas basta para mostrar que, en última instancia, cada una de esas posibilidades quedan reducidas a la primera posibilidad: la subsistencia *ontológica* del universal. En efecto, solo puede preguntarse si el universal subsiste corporalmente o incorporalmente (segunda pregunta) si antes se acepta que el universal subsiste, y solo puede preguntarse si el universal subsiste inmanente o separado de lo sensible si antes se acepta que el universal subsiste

<sup>7</sup> Sobre el modo como Porfirio despliega sus tres preguntas según el esquema de división dicotómica tesis-antítesis v. B. MAIOLI, *Porfirio-Isagoge* (traduzione, introduzione, commento de B. Maioli), Padua, 1969, esp. pp. 84 ss.

<sup>8</sup> Cf. *Isagoge Porfirii*, como nota 6, p. 12, 13 ss.; p. 24, 2 ss.; p. 25, 29 ss.

<sup>9</sup> «Porphyrius, cum voluit speciem ex genere et differentia confici, haec in rerum natura assignavit. Ex quibus manifestum est universali nomine res ipsas contineri» (cf. *LI*, 9, 26-28)

incorporalmente. Así, la opción porfiriana por los universales como *subsistentia* condiciona a las dos respuestas siguientes, ya que en cada una de éstas, la condición de universal incorporal (segunda pregunta) y separado o inmanente (tercera pregunta) está precedida y condicionada por el universal subsistens — es decir *ontológicamente* subsistente — que resulta de la negación del universal pensado (*in intellectibus*). La unilateralidad resultante de esta reducción del universal a la condición de pura subsistencia ontológica <sup>10</sup> hace que Porfirio pase totalmente por alto la consideración de toda otra dimensión del universal.

El posterior desarrollo de la historia del problema del universal, por lo menos en forma muy clara en Boecio y en Pedro Abelardo, no es otra cosa que el reflejo del modo como las sucesivas interpretaciones de los textos que formaban parte de esa *logica vetus* procuran corregir la unilateralidad de las respuestas dadas al problema del universal por Aristóteles y Porfirio.

Cuando Boecio retoma el tema en sus dos comentarios a la *Isagoge*, su objetivo es plantear el problema de modo de poder justificar con su nuevo planteo una reformulación de la primera pregunta de Porfirio. Esa reformulación boeciana tiene un muy claro objetivo: incorporar en la primera alternativa — o alternativa ontológica — de la primera pregunta porfiriana (*subsistunt*) una dimensión del universal que Porfirio no había tenido en cuenta: la dimensión gnoseológica. En efecto, en su primer comentario, Boecio reformula así la primera pregunta de Porfirio: «...utrum haec vere subsistentia, et quodammodo essentia constantiaque intelligantur ... an certe quadam animi imaginatione fingantur...» <sup>11</sup>. En el segundo comentario, esa misma primera pregunta porfiriana vuelve a ser

---

<sup>10</sup> Esta reducción porfiriana del universal a la condición de subsistencia puramente ontológica quizá se deba a la influencia de las nuevas orientaciones que en esos años asumía la filosofía neoplatónica, de la que Porfirio era tributario. Sobre esa tradición neoplatónica es ilustrativo el trabajo de A. C. LLOYD, «Neoplatonic logic and Aristotelian logic», en: *Phronesis*, 1955, p. 58 ss. y 1956, p. 155 ss. Véase además la Introducción de B. MAIOLI a *Porfirio-Isagoge* (como nota 7), esp. pp. 13 ss.

<sup>11</sup> MIGNE, PL., 64, 19.

reformulada incluyendo ahora en la primera alternativa — aún con mayor claridad que en el primer comentario — la dimensión *gnoseológica* del universal: «...utrumne ita intelligamus species et genera ut ea quae sunt et ex quibus verum capimus intellectum, an nosmetipsos eludimus cum ea quae non sunt nobis cassa imaginatione formamus»<sup>12</sup>.

En síntesis, para Boecio la alternativa que presenta el universal ya no es, como lo había sido para Porfirio, *subsistentia* ontológica por una parte o formación del pensamiento por la otra, sino *subsistentia* ontológica y formación del pensamiento por una parte o producto de la imaginación por la otra. De ese modo, Boecio procura recuperar la dimensión *gnoseológica* del universal que Porfirio había descuidado. El siguiente cuadro compara la primera pregunta formulada por Porfirio en la *Isagogé* y las dos reformulaciones de esa pregunta llevadas a cabo por Boecio en cada uno de sus comentarios. Esa comparación procura mostrar las transformaciones que — dentro del marco de la *logica vetus* — sufre el problema del universal hasta su ingreso con Boecio en el medioevo.

PORFIRIO ( <i>Isagogé</i> )	BOECIO (1º Comentario)	BOECIO (2º Comentario)
sive subsistunt	utrum haec vere subsistentia, et quodammodo essentia constantiaque intelligantur...	utrumne ita intelligamus species et genera ut ea quae sunt et ex quibus verum capimus intellectum,
sive in solis nudisque purisque intellectibus posita sunt	an certe quadam animi imaginatione fingantur.	an nosmetipsos eludimus cum ea quae non sunt nobis cassa imaginatione formamus

No me detendré aquí en los detalles de la solución de Boecio al problema del universal. Debe destacarse, sin embargo, que su superación de la unidimensionalidad del universal puramente ontológico de Porfirio mediante la introducción de la dimensión *gnoseológica*

<sup>12</sup> *Ibid.*, 82.

constituye, por sí sola, un motivo suficiente para que el planteo de Boecio, sobre todo el de su segundo comentario, sea tenido en cuenta como un momento históricamente muy relevante en el desarrollo del problema. Pues, en efecto, para Boecio, la alternativa que formula la primera pregunta acerca de los universales ya no es, como lo había sido para Porfirio, la exclusión — según la forma «aut-aut» — entre *subsistentia* por una parte e *intellectus* por la otra, sino la inclusión conjunta de *subsistentia* e *intellectus*; así, en la primera parte de la primera pregunta, Boecio pregunta por la *subsistentia* ontológica de un universal que conocemos (*intellectus*), mientras que en la segunda parte de esa misma primera pregunta presenta a la *imaginatio* como alternativa a excluir. Así, mientras Porfirio descarta la alternativa del universal *in intellectibus* y afirma la alternativa del universal como *subsistentia*, Boecio, en cambio, afirma un universal que es simultáneamente *subsistentia* e *intellectus* y descarta totalmente la alternativa del universal producido por una *cassa imaginatio*.

Boecio percibió, pues, con aguda intuición, que el problema del universal no se resolvía recurriendo solamente a la dimensión ontológica, sino que era necesario considerar además su dimensión gno-seológica. En síntesis, mientras la primera pregunta porfiriana excluye la alternativa *universal resultante de una actividad intelectual* y asume solo la alternativa *universal subsistente ontológicamente*, esa misma pregunta, reformulada por Boecio, excluye la alternativa del universal resultante, no de la actividad del intelecto, sino de la imaginación, y asume el universal que subsiste ontológicamente y que, además, es resultado de un proceso intelectual. De ese modo, la combinación de las dimensiones ontológica y gno-seológica para justificar el universal conduce a Boecio a formular una solución según la cual el universal presenta, simultáneamente, un *modo de ser (subsistens)* y un *modo de ser conocido (intellectus)*, ambos diferentes entre sí: «subsistunt quidem alio modo, intelliguntur vero alio modo»<sup>13</sup>, es decir, subsisten en lo sensible, pero son conocidos independientemente de los cuerpos: «subsistunt ergo circa sensibilia, intelliguntur autem praeter corpora»<sup>14</sup>.

<sup>13</sup> *Ibid.*, 85-6.

<sup>14</sup> *Ibid.*, 85.



## III

Hasta Abelardo, la dimensión gnoseológica del universal introducida por Boecio — salvo alguna excepción que parece haber carecido de repercusiones <sup>15</sup> — casi no fue tomada en consideración por los autores medievales. La mayoría de las posiciones más importantes se limitaron a plantear el problema en términos puramente ontológicos, transformándose así en variantes o epígonos del reduccionismo ontológico inaugurado por Porfirio.

Paradójicamente, este tipo de reduccionismo ontológico se reitera, incluso en casos inesperados como el de Roscellino de Compiègne, cuyo extremo nominalismo constituye la negación radical de la ontología realista pero que, a pesar de ello, continuó planteando el problema en el mismo terreno ontológico en el que lo había planteado la tradición que combatió. En efecto, aunque el reduccionismo ontológico de Porfirio fue negado por Roscellino, esta negación solo se limitó a *invertir* el planteo porfiriano, pero sin lograr escapar de los límites del tratamiento exclusivamente ontológico del problema. La doctrina de las puras voces, *sententia vocum*, sostenida por Roscellino <sup>16</sup>, negaba la existencia ontológica del universal argumentando — según lo acreditan los testimonios — que el universal es un simple *flatus vocis* <sup>17</sup>. Esa afirmación estaba apoyada, a su vez, en dos afirmaciones de carácter ontológico: por una parte, que la realidad está constituida solo por individuos; por la otra, una vez bloqueada la posibilidad de admitir la existencia real de cualquier entidad que no sea individual, Roscellino negaba que el universal fuera *una cosa* que existe. Así, la afirmación de la individualidad de todo lo real se hacía extensiva a la *res universalis*, con la consecuente negación

---

<sup>15</sup> Si nos atenemos a las glosas transcritas por B. HAURÉAU en *Histoire de la Philosophie Scolastique*, I, París, 18722, pp. 192 s., la excepción a la tradición ontologizante parece haber sido Heirico de Auxerre, quien habría sostenido una suerte de conceptualismo. Sobre el tema y la bibliografía correspondiente v. J. de GENNARO, «Una aproximación al erigenismo de Heirico de Auxerre», en: *Patristica et Mediaevalia*, vol. IX, 1988, esp. 102-3.

<sup>16</sup> OTTO DE FREISING, *Gesta Friderici Imperatoris*, I, 47, en: MGH SS, XX, 377; Aventinus, *Annales Ducum Boiariae* (ed. Riezler), 1883, II, p. 200

<sup>17</sup> ANSELMO, *De fide trinitatis*, II, en MIGNE, PL, 158, 265.

ción de su carácter cósmico. La individualidad de todo lo real conducía a la afirmación de que no existe ninguna cosa universal <sup>18</sup>. En síntesis, mientras el planteo porfiriano se reducía a *afirmar* la realidad ontológica del universal, el planteo de Roscellino se reducía a *negar* la existencia de esa realidad universal. Sin embargo, a pesar de intentar operar una radical inversión del planteo realista, puesto que todo el pensamiento de Roscellino giraba en torno de la negación de la *existencia* del universal como entidad ontológica, seguía planteando el problema siguiendo el paradigma de la rígida ontología porfiriana, aunque con signo negativo <sup>19</sup>.

Y lo mismo sucedía con Guillermo de Champeaux. Su solución fue exactamente la inversa de la de Roscellino pero, a pesar de ello, seguía en el camino de tradición de las soluciones ontologizantes. En efecto, según el amplio testimonio de Abelardo en su *Historia calamitatum* <sup>20</sup> y en la *Logica ingredientibus* <sup>21</sup>, Guillermo habría sostenido la llamada *sententia de communitate universalium* (o de la *identitas secundum essentiam*), según la cual «in singulis hominibus numero differentibus eadem est hominis substantia, quae hic Plato per haec accidentia fit, ibi Socrates per illa» <sup>22</sup>. Así, la misma esencia universal se encontraría, *tota et simul*, en cada uno de los individuos <sup>23</sup>. Ya Abelardo se encargó de poner de manifiesto la total coincidencia que esta doctrina parecía mostrar con el pensamiento de Porfirio <sup>24</sup>. De ese modo, también Guillermo caía en la «trampa

---

<sup>18</sup> «...denique qui non potest intelligere aliquid esse hominem nisi individuum, nullatenus intelliget hominem nisi humanam personam» (*ibid.*).

<sup>19</sup> Sobre el nominalismo de Roscellino puede consultarse el ya clásico trabajo de J. REINERS, *Der Nominalismus in der Frühscholastik* (en: Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, VIII, 5), Münster, 1910, p. 25 s. y el más reciente de B. MAIOLI, *Gli universali. Storia antologica del problema da Socrate al XII secolo*, Roma, 1974, p. 163 s.

<sup>20</sup> *Historia calamitatum*, II, en: MIGNE, PL, 178, 119.

<sup>21</sup> *LI*, 10,15 11,10.

<sup>22</sup> *LI*, 10, 23-5.

<sup>23</sup> Cf. *supra*, nota 20.

<sup>24</sup> «Quibus quidem Porphyrius assentire maxime videtur, cum ait: 'Participatione speciei plures homines unus, <in> particularibus autem unus et communis plures'» (*LI*, 10, 25-7).

ontológica» en la que, por otros motivos, también había caído Roscellino. Pues afirmando que el universal existe como *res* — como lo sostuvo la tradición realista desde Porfirio hasta Guillermo — o negando la existencia de la *res universalis* — como lo sostuvo Roscellino — la discusión se mantenía siempre en el terreno de la ontología, con las consecuentes aporías implícitas en ese planteo, que oportunamente fueron señaladas por Boecio en su segundo comentario a la *Isagoge* <sup>25</sup>.

En la *Logica ingredientibus*, Abelardo recibe de la tradición dos dimensiones del universal: la ontológica de Porfirio, Guillermo e incluso de Roscellino; la gnoseológica de Boecio. Incorpora — reinterpretándolas — ambas dimensiones a su propia solución, y a ellas agrega la dimensión semántica. El fundamento del universal ya no descansa solo en la dimensión ontológica, sino también en los procesos cognoscitivos y en la capacidad que posee el lenguaje de significar los procesos cognoscitivos y la realidad. Puesto que las dimensiones ontológica y gnoseológica constituyen los fundamentos de la dimensión semántica del universal, Abelardo revisa esas dos dimensiones que recibe de la tradición con el objetivo de fundamentar el proceso que culmina en la atribución de universalidad a los términos del lenguaje. Sin entrar aquí en detalles a los que ya nos hemos referido en trabajos anteriores <sup>26</sup>, puede decirse, sintéticamente, que Abelardo reformula ambas dimensiones, es decir, las recibe como dimensiones que necesariamente deben ser tenidas en cuenta, pero las reinterpreta según propios criterios.

En efecto, el *magister palatinus* reinterpreta la dimensión gnoseológica que recibe de Boecio y la considera como un proceso que se verifica *en el alma*, pero sobre la base de algo que percibimos *en*

<sup>25</sup> Como nota 11, 83.

<sup>26</sup> Para un análisis detallado de la doctrina abelardiana del universal en la *Logica ingredientibus* me permito referir a mis trabajos: «*Pars destruens*. Las críticas de Abelardo al realismo en la primera parte de la *Logica ingredientibus*», en: *Patristica et Mediaevalia*, VII (1986), pp. 49-64 y «*Pars construens*. La solución de Abelardo al problema del universal en la primera parte de la *Logica ingredientibus*» (Ira. parte), en: *Patristica et Mediaevalia*, VIII (1987), pp. 39-60; (2da. parte), *ibid.*, IX (1988), pp. 3-25. Allí hago referencia a la bibliografía existente sobre el tema.

*la realidad*: mientras para Boecio el universal es una síntesis conceptual que constituye el paradigma del conocimiento, para Abelardo, en cambio, el universal es una imagen caracterizada por su carácter confuso <sup>27</sup> que resulta de los aspectos de la realidad que posibilitan los procesos del alma; esos aspectos de la realidad constituyen la dimensión ontológica del universal. Abelardo reinterpreta también esta dimensión ontológica del universal: contra la tradición ontológica realista, que afirma que el universal existe *como cosa*, Abelardo niega que el universal sea una cosa; contra la tradición ontológica antirrealista que niega la existencia real del universal, Abelardo afirma que el universal existe como algo, aunque no exista como cosa. Resulta decisivo, pues, para la inteligencia del universal abelardiano, deslindar qué aspectos *no cósmicos* de la realidad (dimensión ontológica) convergen en la formación de una semejanza objetivo-real que posibilita la constitución de la imagen universal (dimensión gnoseológica) significada por los términos universales (dimensión semántica). Abelardo denomina *status* a esos aspectos objetivo-reales.

El *magister palatinus* ha sido tan parco en su caracterización de la idea de *status*, que la crítica discute, aún hasta hoy, el alcance y el significado de esa idea abelardiana. Me referiré de inmediato, en primer lugar, a los motivos que condujeron a Abelardo a la formulación de la idea de *status* como fundamento ontológico del universal y luego procuraré realizar una breve caracterización de la idea de *status*.

A la tradición mediata que Abelardo recibe de Porfirio y Boecio se agrega la tradición inmediata que recibe de sus maestros Guillermo de Champeaux y Roscellino.

Frente a la respuesta de Roscellino, Abelardo impugna la reducción del universal a su puro carácter de «cosa física» implícito en su condición de *flatus vocis*. Si el universal es un simple *flatus vocis*,

---

<sup>27</sup> «De quibus universalibus positae fuerant quaestiones, quia maxime de earum significatione dubitatur, cum neque rem subiectam aliquam videantur habere nec de aliquo intellectum sanum constituere» (cf. *LI*, 18, 6-9); «Unde in *Divisionibus* Boethius hanc vocem 'homo' dubitationem intellectus facere dicit, qua scilicet audita intelligentia audientis multis, inquit, raptatur fluctibus erroribusque traducitur» (*LI*, 18, 17-20).

es una cosa, y como toda cosa debe ser individual <sup>28</sup>. Así, si lo que pretende ser universal es reducido a la materialidad de una cosa física, cae dentro de la individualidad propia de todo lo real. Roscellino no solamente no ha sabido fundamentar la universalidad de los términos universales, sino que los ha reducido a individualidades. Además, como ya lo hemos señalado, la ontología de Roscellino constituye la contrafigura de la ontología del realismo, pues mientras éste afirma la existencia de las sustancias universales, Roscellino niega que éstas existan. Así, Roscellino ontologiza el planteo sobre el universal, tanto cuando lo reduce a una «cosa» individual, como cuando niega que exista como «cosa» universal.

Más interesante aún es el rechazo Abelardiano de la teoría realista de la coincidencia que coloca la semejanza entre dos individuos hombres en una tercera entidad, es decir en la cosa universal «hombre». El argumento con que Abelardo rechaza esa coincidencia sostiene que el error de Guillermo no reside en haber afirmado que existe una semejanza entre dos hombres, sino en haber concebido erróneamente esa semejanza, como si ella se originara en la coincidencia de dos individuos en una — tercera — cosa universal. No me detendré aquí en el análisis del argumento de Abelardo que rechaza la teoría de Guillermo de la *communitas universalium* <sup>29</sup>. Con todo, en relación con este argumento debe llamarse la atención sobre dos hechos. Primero: con él Abelardo no solo combate a Guillermo, sino a toda la tradición que, culminando en Guillermo, fundamenta en la doctrina de la participación la subsistencia del universal en sí mismo y su simultánea presencia en múltiples individuos. Al respecto es ilustrativa la directa referencia de Abelardo a Porfirio cuando reconstruye el argumento realista sostenido por el maestro de

---

<sup>28</sup> Las fuentes que reconstruyen el pensamiento de Roscellino en B. MAIOLI, *Gli universali. Storia antologica del problema da Socrate al XII secolo*, Roma, 1974, pp. 163 ss. y en REINERS como nota 19.

<sup>29</sup> «Si enim idem essentialiter, licet diversis formis occupa tum, consistat in singulis, oportet hanc quae his formis affecta est, illam esse quae illis occupata, ut animal formatum rationalitate esse animal formatum irrationalitate et ita animal rationale esse animal irrationale et sic in eodem contraria simul consistere...» (LI, 11, 11-16).

Champeaux<sup>30</sup>. Esa referencia a Porfirio parece sugerir que, con su argumento, Abelardo no solo pretende impugnar a Guillermo, sino a toda la tradición realista que nace con Porfirio y se extiende hasta Guillermo. Segundo: a partir de ese argumento, que mediante una *reductio ad absurdum* niega la posibilidad de que los individuos coincidan en una *res universalis*, Abelardo concluye, indirectamente, que la *res universalis* no existe y que toda cosa es individual. En las críticas de Abelardo al realismo y al nominalismo se origina su búsqueda de un fundamento del universal que no resida ni en la coincidencia entre Sócrates y Platón en una tercera cosa (*res universalis*), ni en la negación de la existencia de la *res universalis*, pues esta negación reduce la *res universalis* a ser un *flatus vocis* que, en última instancia, es una cosa individual. Pero este fundamento, a pesar de no ser una res, debe ser un fundamento *objetivo*. Ese fundamento que es algo, pero que no es una cosa, es el *status*. La teoría del *status* sintetiza todo el esfuerzo de Abelardo por lograr una definitiva «dereficación» del universal<sup>31</sup>.

Si Sócrates y Platón no coinciden en una cosa común, ¿en qué coinciden entre sí? La primera respuesta de Abelardo dice que no coinciden en una cosa, sino en un «hecho», el hecho de ser hombres: «Singuli homines...in eo conveniunt, quod homines sunt; non dico *in homine*, cum res nulla sit homo nisi discreta, sed *in esse hominem*. Esse autem hominem non est homo nec res aliqua...»<sup>32</sup>. Eliminando la solución que pone la coincidencia de dos individuos de la misma especie *en una cosa* universal y colocando esa coincidencia en un «hecho» (*in eo conveniunt, quod homines sunt*), Abelardo saca el problema del ámbito dentro del cual el problema había sido tratado hasta ese momento. Ello implica novedades ontológicas importantes respecto de la ontología subyacente al realismo de Guillermo y al nominalismo de Roscellino. Pues si los individuos convienen en un

<sup>30</sup> «Quibus quidem Porphyrius assentire maxime videtur, cum ait: 'Participatione speciei plures homines unus, <in> particularibus autem unus et communis plures'...» (*LI*, 10, 25-7).

<sup>31</sup> La expresión es de J. JOLIVET, *Arts du langage et Théologie chez Abélard*, Paris, 1969, p. 351.

<sup>32</sup> *LI*, 19, 21-6.

*factum* resultará imposible negar o afirmar la existencia del universal como *res*.

#### IV

Abelardo construye toda su teoría del «*status*» tomando como punto de partida la teoría del «hecho», cuya primera formulación aparece en la *Logica ingredientibus*. Cuando en este texto explifica la *convenientia* entre Sócrates y Platón, renuncia a concebir esa *convenientia* del mismo modo como lo había hecho el realismo. Por ello debe fundamentar la *convenientia* de modo tal que los hombres singulares no coincidan en una tercera entidad *homo*. Aquí aparece lo que Paul Vignaux ha llamado la «aporía fundamental» de la teoría abelardiana del universal. Dicha aporía resulta fácilmente perceptible si consideramos — no el proceso de *formación* del universal, que Abelardo construye desde abajo hacia arriba, es decir desde la realidad, pasando por el proceso del alma y culminando en el término universal instituido como *vox significativa* —, sino el mecanismo mediante el cual, desde arriba hacia abajo, el universal *significa* algo de la realidad luego de haber sido instituido como signo universal. En este caso sucede que el término universal (dimensión lingüística = *modus significandi*) evoca una imagen universal difusa y vaga (dimensión gnoseológica = *modus intelligendi*) que, a su vez, se corresponde con algo de la realidad (dimensión ontológica = *modus essendi*). Pero sucede que en la realidad nada hay que sea universal y que, *como universal*, pueda corresponder a esa imagen y pueda ser evocado por el término universal. ¿Qué es, pues, eso de la realidad sobre cuya base se forma la imagen universal? <sup>33</sup>.

---

<sup>33</sup> «Par le terme universel et l'image commune, l'attention se porte donc sur les choses, des choses qui n'incluent aucune universalité: aporie fondamentale; l'intellection doit avoir un objet au-delà de l'image: quel est-il? Cette question nous ramène à la manière dont Socrate et Platon 'conviennent' ou 'se rencontrent' comme étant l'un et l'autre des hommes...» (cf. P. VIGNAUX, «Note sur le nominalisme d'Abélard», en: *Pierre Abélard-Pierre le Vénérable*, como nota 3, p. 525-6).

Esta pregunta solo puede ser respondida sobre la base de lo que Vignaux ha llamado una considerable ampliación del concepto de *realidad*, es decir, la extensión del concepto de realidad haciéndola llegar hasta regiones no-cóscicas, pero no por ello menos reales. Esas regiones constituyen el *ámbito en el que se origina la formación de la imagen universal* como contenido mental y el *ámbito de la realidad apuntado por el término universal*. Este espacio es un espacio real-objetivo que trasciende las características cóscicas y reificantes de la «res» invocada por el realismo <sup>34</sup>.

Abelardo opera esa ampliación a través de su teoría del «hecho» como correspondiente objetivo del *dictum* de la proposición: *singuli homines in eo conveniunt, in esse hominem* <sup>35</sup>. ¿Cuál es el significado del «hecho» expresado por el *esse hominem* en que coinciden Sócrates y Platón? Del mismo modo como las proposiciones *Socrates currit* y *Plato currit* no expresan una cosa, sino la facticidad de un modo según el cual las cosas están ordenadas entre sí, las proposiciones *Socrates est homo* y *Plato est homo* también expresan un modo fáctico de estar ordenadas las cosas: en ese modo de estar ordenadas las cosas, que es un «hecho», coinciden Sócrates y Platón. Este «hecho» parece ser aquéllo a que se refiere en la *Logica ingredientibus*, cuando escribe que el «hecho» de ser hombre (*esse hominem*) no es una cosa, sino un *status*. Así como hay un *status* expresado por las proposiciones *Socrates currit* y *Plato currit*, así también hay un *status* expresado por las proposiciones *Socrates est homo* y *Plato est homo*. Abelardo define el *status* hominis recurriendo al «hecho»: «Llamamos *status hominis* al mismo hecho de ser hombre (*ipsum esse hominem*); este *status* no es una cosa...» <sup>36</sup>.

<sup>34</sup> «La manière dont un 'fondement objectif' encore que non-réaliste se trouve assuré aux universaux suppose en effet un élargissement — au-delà des *res* — de l'objectivité à laquelle se réfère l'expérience humaine comme expérience vraie» (*ibid.*, 526).

<sup>35</sup> Vedi *supra*, nota 32.

<sup>36</sup> El texto de Abelardo *infra*, nota 41. W. y M. KNEALE interpretan del siguiente modo la coincidencia en *homo*: «As might be expected there is a close resemblance between this account of propositional contents and the pronouncement of Abelard on universals which was quoted above. That which all men have in common is being-a-man, and this is not a thing such as we indicate by words like *Socrates*



¿Qué es el *status hominis* fundado, a su vez, en el «hecho» de ser hombre? Simplemente, la situación concreta de encontrarse en una determinada circunstancia fáctica que puede ser comparada con otra circunstancia fáctica semejante, pero sin atribuir la causa de la semejanza resultante de la comparación a una entidad que se encuentre por encima de los individuos y que sea anterior a ellos. Esta explicación abelardiana de la universalidad procura evitar la inflación de entidades limitando esa explicación a la coincidencia puramente fáctica de diversas circunstancias. Lo mismo que sucede con el «hecho» de ser hombre, sucede con el resto de los individuos de la realidad. Éstos no constituyen un conjunto de cosas individuales, sino un conjunto de «hechos de ser X»; estos «hechos» no se tipifican a través de un inmediato recurso a una esencia X, sino a través de la consideración de las cosas relacionadas entre sí como integrantes de situaciones. El *status* es una situación fáctica que coincide con otras situaciones fácticas concretas que, en virtud de la coincidencia, permiten la formación de la *imagen universal*. El término universal significa ante todo esa imagen. Pero aunque cada *status* coincide con otros, el *status* es además de fáctico, individual, pues es algo propio de cada individuo. Ante la facticidad y la individualidad del *status* se plantean dos preguntas: primero, ¿pueden facticidad e individualidad convertirse en universalidad?, es decir, ¿pueden ambas notas, que se caracterizan por ser de *cada individuo*, convertirse en algo generalizable y por ende extensivo a todos y cada uno de los individuos?; segundo, ¿tienen facticidad e individualidad del *status* capacidad para disolver la dicotomía implícita, por una parte, en el carácter fáctico-individual del *status* y, por la otra, en su pretensión de convertirse en fundamento objetivo de la universalidad del término universal? Pues parecería que si bien el carácter individual y fáctico del *status* contempla la dimensión *empírica* e *inmanente* que debe satisfacer toda explicación de la realidad, sin embargo, esa dimen-

---

and *homo*. Similarly that which is signified by *Socrates est homo* is Socrates' -being-a-man, and this again is not a thing (*res*) in Abelard's view, though it is presumably something (*aliquid*) in that sense in which according to him the word may be applied even to a non-existent object of thought...» (cf. *The development of logic*, como nota 5, p. 206).

sión empírica no basta para satisfacer el requisito de *ley general y universalizable* que requiere esa explicación. Este aparente *minus* del *status* se hace más fácilmente perceptible si volvemos fugazmente a las soluciones de Roscellino y de Guillermo.

Negando la existencia de sustancias universales y utilizando esa negación para impugnar la existencia de un fundamento universal *ante rem* de las realidades individuales, Roscellino lograba *no escapar* de la inmanencia de la misma realidad manteniendo así viva su esperanza de explicar esa realidad desde la realidad misma. Pero al mismo tiempo, si bien el principio que invocaba para explicar la realidad era inmanente a ella, ese principio era incapaz de convertirse en ley general, pues Roscellino resolvía la realidad en una suma de individualidades que aspiran a explicarse desde sí mismas; de ese modo no lograba satisfacer el requisito de generalización del principio. Roscellino, pues, satisfacía la exigencia de que el principio fuera inmanente a la realidad, pero no satisfacía la exigencia de que el principio fuera generalizable. La ontología de Guillermo en cambio, y con él toda la ontología de la tradición realista, lograba dar un salto desde la individualidad de todo lo real hasta la explicación de todas esas individualidades mediante la afirmación de realidades universales. Pero su falencia residía en que explicaba la realidad desde fuera de ella. En síntesis, si Roscellino salvaba la inmanencia del principio, pero sin lograr que ese principio fuera general, Guillermo salvaba la generalidad del principio, pero sin lograr que este fuera un principio inmanente a la realidad que debía explicar.

Abelardo se encuentra entre Roscellino y Guillermo. Como Roscellino, logra que el *status* se constituya como principio inmanente a la realidad; pero contra Roscellino aspira a que ese *status* inmanente sea un principio universalizable de la realidad al que Roscellino no había llegado. Como Guillermo aspira a que el *status*, en cuanto principio inmanente, no sea solo facticidad, sino además legalidad universalizable de toda la realidad. Pero contra Guillermo aspira a que el *status* constituya una ley de la realidad *inmanente* a ella. Posiblemente haya sido este *minus* de la capacidad organizativa y universalizable del *status* respecto del principio del realismo lo que ha movido a Abelardo, en la Dialectica, a buscar, en la teoría

del *dictum* de la proposición <sup>37</sup>, una suerte de *pendant* semántico de los contenidos objetivo-reales implícitos en su teoría del *status*. Del acercamiento entre la teoría del *status* y la teoría del *dictum* resulta la teoría de la *proposición como expresión lingüística del status*. La intención de Abelardo a través del acercamiento entre *status* y *dictum* es encontrar, en el lenguaje, una legalidad que el *status* parece incapaz de ofrecer por sí mismo. De allí que busque esa legalidad *en el lenguaje*, procurando explicar la noción de *status* a la luz de la proposición que significa «hechos», no cosas. Pues si una proposición no significa una cosa, sino el modo como las cosas se encuentran ordenadas cosas entre sí, entonces las proposiciones «Sócrates es hombre» y «Platón es hombre» también significarán un cierto orden o una cierta circunstancia, y no una cosa. Ese modo no universal es el fundamento de la universalidad.

## V

En rigor, el *status* y el «hecho», por sí mismos, carecen de una legalidad universalizable pues son numéricamente individuales y expresan una situación fáctica, no una situación general. Por otra parte, las proposiciones no expresan cosas sino «hechos», es decir «hechos» que se verifican en la realidad. Abelardo busca en las proposiciones que reflejan «hechos» la legalidad que los «hechos» son incapaces de mostrar por sí mismos. Pues si las proposiciones son capaces de reflejar esos «hechos» y de universalizarlos, puede suponerse una cierta homología entre la legalidad de la proposición y la de la realidad que la proposición refleja y que no resulta directamente perceptible a partir de la realidad. Dicha homología entre lenguaje y realidad es lo que posibilita que el lenguaje sea expresión del «hecho». Es posible que Abelardo haya sido movido por la sos-

---

<sup>37</sup> No tocaré aquí los aspectos lógico-semánticos concernientes al *dictum* de la proposición. Sobre el tema pueden consultarse los trabajos de A. de LIBERA, «Abélard et le dictisme», en: *Abélard. Le «Dialogue». La philosophie de la logique* (como nota 3), pp. 59-97; G. KÜNG, «Abélard et les vues actuelles sur la question des universaux», *ibid.*, pp. 99-118; y J. JOLIVET, *Arts du langage et théologie chez Abélard* (como nota 31), esp. pp. 79 ss.

pecha de que la proposición tiene la facultad de expresar una cierta legalidad de la realidad que no es perceptible a partir de la realidad misma y que, por ello, se haya ocupado de la teoría de la proposición como contraparte lingüística de su nueva ontología, superadora de la antítesis realismo-nominalismo. La proposición ofrecería, pues, la dosis de legalidad de lo real que, por sí mismo, lo real es incapaz de mostrar. En otros términos, *el lenguaje no expresa en términos universales lo que en la realidad es universal, pues en la realidad todo es individual*. Sucede más bien que *el lenguaje (modus significandi) expresa universalmente múltiples status (modus essendi) que son pasibles de ser expresados en términos universales*, pues ellos coinciden entre sí, por más que, en rigor, considerados en sí mismos, cada uno de ellos constituya una situación fáctica individuales <sup>38</sup>. La instancia que permite la mediación entre el lenguaje y el *status* es la imagen universal confusa (*modus intelligendi*).

Así Abelardo sigue a Roscellino en cuanto al *modus essendi* pues para ambos toda la realidad es individual. Se separa de Boecio en cuanto al *modus intelligendi* pues para Boecio el universal es el paradigma del conocimiento, mientras que para Abelardo el conocimiento que ofrece la imagen universal es deficiente porque es confusa. A ambos *modi* agrega el *modus significandi* mediante el que el lenguaje expresa universalmente lo que en la realidad es individual; esa función del lenguaje es facilitada por el *modus intelligendi* (ima-

---

<sup>38</sup> «Les genres et les espèces nous sont présentés comme des prédicats, donc comme des termes qui ont une certaine fonction dans des propositions possibles; parler d'une espèce, c'est parler d'un mot qu'on attribue (*speciale vocabulum nominat* ...). Mais d'une autre côté ce mot n'est pas attribué arbi trairement à divers sujets: ces sujets, qui sont diverses, ont pourtant une certaine convenance entre eux, en vertu d'une nature. Si l'espèce reçoit ici une définition nominaliste (*nominat*), elle n'est pas sans fondement dans le réel. Voilà un double thème qui est fondamental dans l'ontologie d'Abélard. C'est dans le langage qu'existent les genres et les espèces; ils ne sont donc pas des choses: mais il y a dans les choses de quoi les fonder. Cela permet, notons-le, de mieux comprendre pourquoi il faut maintenir le sujet et le prédicat d'une proposition sur le plan du langage — où ils diffèrent — et non sur le plan des choses, car ils n'en désignent, à eux deux, qu'une seule...» (cf. J. JOLIVET, *Arts du langage*..., como nota 31, p. 90).

gen) que facilita el tránsito entre la absoluta individualidad del *modus essendi* y la absoluta universalidad del *modus significandi*. Así, la gran diferencia entre Abelardo y la tradición pasa por su distanciamiento respecto del universal como *modo de conocimiento*: Abelardo es el primero que percibe que el universal como *imago* no es portador de un conocimiento mejor que el que puedo tener de un individuo.

Abelardo define la proposición como «*oratio verum falsumve significans*»<sup>39</sup>, es decir como un discurso que significa algo verdadero o falso. Ahora bien, ¿donde tiene lugar la verdad significada por la proposición? En la *Dialectica* Abelardo escribe que la proposición puede significar pensamientos o cosas, pero en sentido propio la verdad tiene lugar cuando significa cosas. Sin embargo, «cosas» no significa para Abelardo objetos individuales, sino la realidad misma: «*id quod in re est*». Con esta expresión Abelardo se refiere a lo que sucede o acontece en la realidad<sup>40</sup>. Precisamente, eso que acontece en la realidad son los contenidos significados por la proposición.

¿Cómo podemos caracterizar más precisamente esos contenidos? En la *Dialectica*, Abelardo insiste en esa caracterización: «*verum et falsum nomina sunt earum existentiarum rerum quas ipsae propositiones loquuntur*»<sup>41</sup>. Así, los contenidos significados por la proposición son cosas existentes. ¿Pero qué son esas cosas existentes? Las cosas existentes significadas por las proposiciones no son, pues, cosas individuales u objetos, sino el modo como las cosas están ordenadas entre sí: «Las proposiciones no designan simplemente las cosas como lo hacen los nombres, sino que las proposiciones exponen el modo como las cosas están ordenadas entre sí... en consecuencia las proposiciones serán verdaderas cuando la realidad es (*in re est*) como la proposición la enuncia, o serán falsas cuando la realidad no es (*non est in re*) como la proposición la enuncia. En consecuencia, es ciertamente así en la realidad como lo expresa la proposición; pero lo que expresa la proposición no es una cosa... las proposicio-

<sup>39</sup> *Dialectica* (ed. L. M. DE RIJK), Assen, 1956, p. 153, 33.

<sup>40</sup> *Ibid.*, 27-8.

<sup>41</sup> *Ibid.*, 156, 28-30.

nes no designan alguna cosa, sino el modo como las cosas están ordenadas entre sí»<sup>42</sup>.

A la luz de esta afirmación, según la cual las proposiciones no significan cosas, sino *el orden de las cosas en la realidad*, podemos avanzar ahora hacia la determinación de la función que cumple el *status hominis* en relación con los términos universales. La función del *status hominis* es actuar como fundamento de la función significativa del término universal, pues el *status* es «la causa común de la imposición del nombre a los individuos que convienen entre sí» en el *status hominis*<sup>43</sup>. Así, las proposiciones «Sócrates es hombre» y «Platón es hombre» no expresan la dependencia de Sócrates y de Platón respecto de la cosa universal «hombre», sino que ellas expresan un «hecho», el hecho de que Platón y Sócrates se encuentran en el mismo *status*, el *status hominis*. Y este *status* no es una cosa, sino una causa, la causa que fundamenta la atribución del nombre universal «hombre» a un determinado estado de cosas. Si el lenguaje es capaz de significar en forma unívoca una misma circunstancia fáctica que se reitera en distintos casos semejantes, ello sugiere que el *status* expresado por la proposición puede, a pesar de su carácter concreto, individual y fáctico, ser generalizado para constituirse en fundamento de una legalidad universalizable de toda la realidad.

Esta legalidad, que el realismo había atribuido a la cosa universal «hombre», Abelardo lo atribuye al lenguaje. El lenguaje generaliza los *status* y, al generalizarlos, los hace válidos para constituirse como principios explicativos de *todo individuo* de la misma especie. Al mismo tiempo, el *status* es principio *inmanente* a la realidad, pues él declina todo propósito de explicar esa realidad desde fuera de ella. Ello convierte al *status* en un polo de síntesis que reúne inmanencia

---

<sup>42</sup> «Non itaque propositiones res aliquas designant simpliciter, quemadmodum nomina, immo qualiter sese ad invicem habent, utrum scilicet sibi convenient annon, proponunt; ac tunc quidem verae sunt, cum ita est in re sicut enuntiant, tunc autem falsae, cum non est in re ita. Et est profecto ita in re, sicut dicit vera propositio, sed non est res aliqua quod dicit. Unde quasi quidam rerum modus habendi se per propositiones exprimitur, non res aliqua designantur» (*ibid.*, 160, 29-36).

<sup>43</sup> «*Status* autem hominis ipsum esse hominem, quod non est res, vocamus, quod etiam diximus communem causam impositionis nominis ad singulos, secundum quod ipsi ad invicem conveniunt» (*LI*, 20, 7-10).

y generalidad, es decir de los dos requisitos de la explicación filosófica que, hasta Abelardo, habían sido presentadas como excluyentes. El sentido del *status* abelardiano entendido como principio inmanente es su capacidad de generar, por medio del lenguaje, la organización de las cosas que el principio inmanente invocado por el nominalismo no había logrado organizar. El *status* organiza la realidad mediante el recurso a un orden menos ambicioso que el orden metaempírico del realismo y ofrece a cada cosa una organización menor que la del realismo, pero que no proviene desde fuera de la realidad. El *status* reúne, pues, la inmanencia que faltaba a Guillermo y la legalidad que faltaba a Roscellino.

Mientras la realidad de Guillermo es una realidad resuelta en principios externos y organizada desde fuera, la de Roscellino es una realidad de individuos desorganizados, *sine lege* supraindividual, pues las meras realidades individuales y aisladas entre sí son insuficientes para instituir una ley abarcadora de toda esa realidad. Frente a este conjunto de individuos sin organización, propio del nominalismo, y frente a la organización sin individuos — pues los individuos son absorbidos desde fuera de la realidad — propia del realismo, Abelardo recupera la legalidad interna de la realidad, sin recurrir a un principio metaempírico. Para ello propone la inserción de las cosas dentro de un orden, como lo había hecho Guillermo, pero exige que ese orden sea intrínseco a las cosas que deben ser explicadas, como lo había hecho Roscellino. Abelardo encuentra la síntesis de realismo y nominalismo en el *status*. Éste es facticidad, pero paradójicamente, facticidad deficientemente generalizable en el pensamiento y consumada en el lenguaje.