

UNIVERSALES Y ABSTRACCIÓN EN FRANCISCO DE ARAÚJO (1580-1664)

(HOMENAJE EN EL IV CENTENARIO DE SU NACIMIENTO)

1. Introducción

Francisco de Araújo (1580-1664), como agudo metafísico, vio la importancia del problema de los universales para la legitimación de la sabiduría primera. Ubicado en un contexto auténticamente tomista, tiene bien claro que el conocimiento abstracto y científico labora con conceptos universales, que trascienden el dominio de lo empírico e individual. Si este conocimiento universal no es posible, se derrumba no sólo la metafísica, sino todo saber científico. La metafísica misma tiene su propio tipo de universal, que, junto con el propio de la lógica, constituye el núcleo de este problema.¹

Por eso Araújo dice expresamente que la especulación sobre lo universal es muy necesaria para el conocimiento metafísico,² pero aclara que el tratado del universal no pertenece a la consideración del metafísico de manera directa, sino de manera reductiva, porque pertenece no al ente real, que cae en su consideración directa, sino al ente de razón, que cae de manera reductiva, ya que la intención de universalidad es la más principal entre las intenciones segundas, y éstas pertenecen al ente de razón.³ Y es que se toma como universal por antonomasia al universal lógico, con el que trabaja propiamente el lógico, no el metafísico; pero el metafísico tiene que estudiarlo en cuanto ente, lo cual es aplicar la metafísica a un elemento de la lógica. Por su parte, el metafísico también tiene su propio universal, y conviene distinguirlo del universal lógico, para lo cual es necesario precisar el *status* ontológico de ambos.

Conviene explicitar primeramente qué se entiende por “universal” y “universalidad”. Ambos son términos connotativos, el primero concreto y el segundo abstracto; son connotativos porque remiten a una entidad que posee la propiedad por ellos significada. Ambos son sustantivos, aunque “universal” es también adjetivo, y precisamente, en cuanto adjetivo, dio origen al nombre que de él resulta tomado en género neutro (“*universale*”). En su acepción más amplia, “universal” significa un conjunto de cosas, o algo que se refiere a un conjunto de cosas. Así, “*universale*” era empleado por los escolásticos

¹ Centramos nuestro estudio en la obra de Francisco de Araújo, *Comentaria in universam Aristotelis Metaphysicam*, t. I, Burgis et Salmanticae: apud aedes Johannis B. Varesii, 1617; t. II, Salmanticae: apud Antoniam Ramirez, 1631. (La citaremos, para abreviar, como *Met.*)

² F. de Araújo, *Met.*, lib. 3, q. 3, a. 2.

³ *Ibid.*, lib. 3, argumentum.

de cuatro maneras principales: (i) *Universale in causando, i.e.* lo uno como causa de muchos efectos, los cuales puede producir como causa eficiente, ejemplar o final; el prototipo de este universal es Dios. (ii) *Universale in significando, i.e.* lo uno designando a muchos, cual lo hacen las palabras exteriores, que son *voces* o *términos* universales. (iii) *Universale in repraesentando, i.e.* lo uno como haciendo presentes a muchas cosas ante el intelecto, cual lo hacen los *conceptos formales* universales, los conceptos en cuanto productos de la actividad mental, que hacen las veces de las cosas, como signos formales de las mismas. (iv) *Universale in essendo, i.e.* lo uno que está en muchos como forma o naturaleza, a saber, la esencia que está en las cosas o que la representa en el intelecto como un contenido objetivo del concepto formal, y corresponde al *concepto objetivo* universal de la mente. Este universal se puede tomar de dos maneras: a) De acuerdo a la primera intención cognoscitiva, referida al ente real, y entonces es la naturaleza (actual o potencial) de la cosa real; así tiene una consideración metafísica y constituye el *universale in essendo* propiamente dicho. b) De acuerdo a la segunda intención cognoscitiva, referida al ente de razón, y entonces es la naturaleza en cuanto predicable; así tiene una consideración lógica y constituye el *universale in praedicando*.

Pero, de estas acepciones, únicamente el *universale in essendo*, tanto el universal propiamente *in essendo* como el universal *in praedicando*, es el que puede tomarse como auténtico universal. Por eso la cuestión se centra en él. Y dentro del universal *in essendo* — *in praedicando* se encuentran tres elementos: el universal *material*, el universal *fundamental* y el universal *formal*.

Araújo lo expresa diciendo que, al hablar de universal (*in essendo*) incluimos tres cosas: i) formalmente, la segunda intención de universalidad; ii) materialmente, el sustrato que es la misma naturaleza, la cual subyace a la intención de universalidad, y iii) entre una y otra, el fundamento próximo de la universalidad, que es el medio por el cual la intención de universalidad conviene a la naturaleza real. (Siendo la universalidad una relación de razón o una intención segunda que añade nuestra mente a la naturaleza real en cuanto concebida —concepto objetivo—.) Por lo que el universo, a causa de lo primero, se llama universal formal o lógico, porque su forma última es la intención lógica. Por lo segundo se llama universal material, remoto o en potencia, porque la naturaleza tomada como sustrato sólo tiene potencia remota para ser objeto del intelecto, con lo cual llegue a ser universal en acto. Por lo tercero suele llamarse universal metafísico u objetivamente en acto, debido a que, por razón de su fundamento próximo, ya la naturaleza está apta de manera próxima para ser en muchos, y ya está reducida del estado de potencia remota al estado de potencia próxima para recibir objetivamente la intención de universalidad, esto es, de recibirla no por una intención real y de modo subjetivo, como se reciben los accidentes reales en el sujeto, sino por la termi-

nación pasiva que le da el intelecto.⁴ Todavía de estos aspectos ha de eliminarse el que hemos llamado "universal material", que se da individualizado, y quedarnos únicamente con los aspectos de universal metafísico o fundamental y universal lógico o formal. Estos dos constituyen de manera apropiada el universal (*in essendo* e *in praedicando*, respectivamente). A ellos se refiere la cuestión. Se buscará su modo de ser —*status* ontológico— y su modo de conocimiento —*status* gnoseológico—.

2. Estatuto ontológico del universal

Acerca de esta cuestión se presentan las posturas tradicionales, el nominalismo y el realismo. El nominalismo es insostenible, pues para él no se da propiamente ninguna universalidad en las cosas ni en los conceptos objetivos que de ellas nos formamos. Pero el realismo es doble: exagerado y moderado. Tratando de evitar el primero, Araújo se interroga sobre su postura, esto es, si la universalidad es una propiedad que conviene a las cosas por parte de ellas mismas, de modo que realmente se encuentren naturalezas separadas de sus individuos.

Esta pregunta surge por la doctrina de Platón, pero Araújo presenta tres interpretaciones que de ella se han dado. La primera dice que las naturalezas se dan como Ideas subsistentes, por parte de lo real, fuera del Intelecto divino y separadas de los individuos. La segunda dice que las Ideas sólo se dan como existentes en el Intelecto divino. La tercera dice que las Ideas no son otra cosa que las naturalezas comunes, y que están separadas o abstractas de los individuos en cuanto al ser de la esencia, pero no en cuanto al ser de la existencia.⁵

Araújo responde con cuatro conclusiones:

1a) "La postulación de las Ideas platónicas, según la primera interpretación, es imposible."⁶ En efecto, esto llevaría a decir que el verdadero ser de las cosas se encuentra fuera de ellas, lo cual es absurdo.

2a) "La postulación de las Ideas platónicas, según la segunda interpretación, es verdadera, pero no corresponde a la mente de Platón."⁷ Es verdadera porque ciertamente en Dios hay ideas ejemplares. Pero el problema es demostrar que esto fue lo que pensó Platón. Por eso aduce la siguiente conclusión:

3a) "Con cierta probabilidad se puede sostener que esta interpretación de las Ideas es conforme a la mente de Platón."⁸ Tal probabilidad la apoya Araújo en la autoridad de San Agustín, que interpretó a Platón de esta ma-

⁴ En este sentido aclara Araújo que "la naturaleza... concebida con singularidad no puede fundar la intención de universalidad" (*Ibid.*, lib. 3, q. 1, a. 3).

⁵ Las expresiones "*esse essentiae*" y "*esse existentiae*" parecen haber sido acuñadas por Cayetano.

⁶ *Met.*, lib. 3, q. 3, a. 2, *dubium appendix*, concl. 1.

⁷ *Ibid.*, concl. 2.

⁸ *Ibid.*, concl. 3.

nera, pero a todas luces resulta una interpretación discutible según la crítica histórica actual.

4a) "El tercer modo de explicar y defender la sentencia de Platón es verdadero, probablemente acorde a la mente de Platón, y que de ninguna manera se aparta de la sentencia de Aristóteles."⁹ Lo primero resulta de que las Ideas estarían en el Intelecto, lo cual es verdad. Lo segundo resulta de que en realidad no conocemos bien a bien la intención de Platón, y por eso es una interpretación probable. Y lo tercero resulta de que Aristóteles postuló naturalezas abstractas negativamente de los individuos en cuanto al ser de la esencia, esto es, que no incluían en sus conceptos esenciales a los individuos, y tal es lo que se dice en esta tercera interpretación de la sentencia de Platón, debida a Domingo de Flandes.

Buscando acercarse más al realismo moderado de Aristóteles y Santo Tomás, se pregunta si el universal, en cuanto dice aptitud para ser en muchos, se encuentra por parte de la cosa. En este momento no se cuestiona sobre el universal formal, lógico o de segunda intención, pues todos admiten que está en el intelecto. No se cuestiona tampoco sobre el universal material o en sustrato, pues todos admiten que se puede encontrar en las cosas. Se cuestiona sobre el universal fundamental o metafísico, es decir, como fundamento próximo de la universalidad formal, y se pregunta si se da en las cosas.

Esto sucedería si, en los individuos que se reúnen por una naturaleza común, dicha naturaleza tuviera unidad formal, o por lo menos precisiva, antes de la operación del intelecto. Esta unidad formal o precisiva, si existiera en los individuos como cosas, haría que la naturaleza fuera una en muchos, esto es, que tuviera la aptitud para ser en muchos, y, por consiguiente, que fuera capaz, de manera próxima, de la intención de universalidad ya en las cosas mismas y antes de la operación del intelecto. Pero Araújo sigue a Santo Tomás en la *negación de esta unidad y aptitud de universalidad de la naturaleza en las cosas*, con cuatro conclusiones:

1a) "No se da en las cosas ninguna unidad formal, por la que de hecho haya una naturaleza en muchos individuos."¹⁰

2a) "No se da en las cosas ninguna unidad precisiva antes de la operación del intelecto."¹¹

3a) "No se da ninguna aptitud real para ser en muchos, por la cual la naturaleza creada, por parte de la cosa y de suyo, sea apta naturalmente para que siendo una se encuentre en muchos."¹²

4a) "No les conviene a las cosas, por parte de las cosas mismas, la razón

⁹ *Ibid.*, concl. 4.

¹⁰ *Ibid.*, a. 3, concl. 1.

¹¹ *Ibid.*, concl. 2.

¹² *Ibid.*, concl. 3.

próxima de fundar la intención de universalidad, sino sólo objetivamente en el intelecto que abstrae la naturaleza de los individuos.”¹³

Esto concuerda con el aserto de Santo Tomás, que niega el que a la naturaleza, tomada absolutamente y en cuanto tal, le convengan, además de los predicados esenciales y las propiedades nacidas de ellos, otros predicados propios de la naturaleza por encontrarse en las cosas o en la mente.¹⁴

Por último, Araújo se pregunta si al menos en el intelecto las naturalezas de las cosas se hacen universales.

Recoge la doctrina tomista, aceptándola como verdadera: “Las naturalezas de las cosas son universales según el estado que tienen en el intelecto, el cual las abstrae de los individuos.”¹⁵

Para reforzar esta sentencia tomista, aduce las cuatro famosas conclusiones de Domingo de Soto al respecto: *i*) Todo lo que hay en el mundo, en cuanto cosa o por parte de la cosa, es individuo. *ii*) Los universales están en las cosas de las cuales se predicán. *iii*) El universal sólo por la razón difiere de sus individuos. *iv*) Las naturalezas universales están en las cosas, pero la universalidad sólo en el intelecto.¹⁶

Esto por lo que hace a la metafísica u ontología de los universales. Ya ha determinado el *status* ontológico del universal como un ente de razón, de primera o segunda intención, según el caso, pero centrándose en el de segunda intención, que es el propiamente lógico, según lo cual sólo existe en la mente, como accidente suyo —en cuanto que ésta le da la intención de universalidad—, pero con fundamento en las cosas —como naturaleza universal en los individuos—. Ahora conviene preguntarse sobre el conocimiento de lo universal, la cuestión gnoseológica de cómo forma nuestro intelecto las nociones universales.

3. Estatuto gnoseológico del universal

La ciencia, según el adagio tradicional, es conocimiento de lo universal, en cuanto se basa en y trasciende a lo individual. Los conceptos universales son, pues, el núcleo de nuestra cognoscitividad intelectual, científica y sapiencial. Y es que el cosmos tiene ininitas partes o elementos. Pero un intelecto finito no puede conocer infinitas partes aisladamente, sino en cuanto convienen en alguna razón común, esto es, en algún predicado común y finito.¹⁷

¹³ *Ibid.*, concl. 4.

¹⁴ *Cfr. Ibid.*, a. 3, dub. unic. *Cfr.* además Sto. Tomás, *De ente et essentia*, cap. 4; ed. I. Sestili, Marietti, Turín, 1948 (3a. ed.), pp. 14-15.

¹⁵ *Met.*, lib. 3, q. 3, a. resp.

¹⁶ *Cfr.* D. de Soto, *In librum Praedicabilium Porphyrii*, contenido en: Reverendi Patris Dominici Soto segoviensis Theologi, Ordinis Praedicatorum; *In Dialecticam Aristotelis Commentaria*, Salmanticae: In aedibus Dominici a Portonariis, 1574, q. 1, p. 12rv.

¹⁷ F. de Araújo, *Met.*, lib. 2, q. 1, a. 3.

Bajo diferentes aspectos los universales son fáciles y difíciles de conocer. Son más fáciles de conocer que los individuos en cuanto que nuestro intelecto es por esencia colector, busca lo común, las quiddidades o naturalezas; pero son lo más fácil de conocer con un conocimiento confuso y virtual. En cambio, bajo otro aspecto son lo más difícil de conocer, a saber, con un conocimiento quidditativo y distinto. De esta manera, lo más universal implica mayor dificultad en el conocer. Y así son las cosas metafísicas. Pero las cosas metafísicas no son meramente "abstractas" en el sentido de "desligadas de la realidad"; bien al contrario, nos dan un conocimiento realísimo del mundo por estar fundamentadas en las cosas. Deben corresponder a lo real para que su conocimiento valga la pena. Y lo mismo se ha de decir en cuanto a las cosas de la lógica.

El hombre conoce por la razón. La razón es intelectual y razonante. La razón intelectual, a su vez, es simple y compuesta, conoce lo complejo (concepto) y lo complejo (juicio). A pesar de que también en el intelecto compuesto se da la abstracción (por juicio negativo), la función abstractiva es propia del intelecto simple.¹⁸ Junto con esta función abstractiva, el intelecto tiene también una función comparativa de lo que ha abstraído, y en ambas alcanza distintos grados.

La abstracción del intelecto puede tomarse de tres maneras. En primer lugar, de manera formal, en cuanto corresponde a la acción abstractiva del intelecto. En segundo lugar, de manera denominativa, en cuanto corresponde al objeto de esa acción. En tercer lugar, de manera fundamental, en cuanto corresponde a cierta composición que se da en el objeto y cuya descomposición intelectual, o división, efectuará la acción abstractiva del intelecto. Pero, como la consideración denominativa no versa propiamente sobre la abstracción intelectual, sino sobre el estado abstracto del objeto, solamente hemos de tomar en cuenta la abstracción considerada formalmente y considerada fundamentalmente.¹⁹

Considerada formalmente, la abstracción del intelecto se divide en los dos grandes aspectos que reviste: la del intelecto agente y la del intelecto posible. La del intelecto agente consiste en abstraer de las imágenes las especies inteligibles o conceptos, y es más bien productiva. La del intelecto posible consiste en conocer lo que de modo abstracto se representa en el concepto producido por el intelecto agente, y es plenamente cognoscitiva o considerativa.²⁰ Esta abstracción considerativa del intelecto posible se subdivide en abstracción de simple aprehensión y abstracción de juicio. La de esa primera operación es

¹⁸ Sobre la abstracción en el tomismo, *cfr.* J. García López, "La abstracción", en sus *Estudios de metafísica*, EUNSA, Pamplona, 1976.

¹⁹ *Cfr.* J. M. Ramírez, *De analogia*, en *Opera omnia*, ed. V. Rodríguez, csic, Madrid, 1971, t. 2, fasc. 2, pp. 754 ss.

²⁰ *Cfr.* Cayetano, *In I Summae Theologiae*, q. 85, a. 1, n. 3.

simple o precisiva; la de la segunda operación es compleja o divisiva. A su vez, la abstracción precisiva y la divisiva tienen subdivisiones. La precisiva se divide en positiva y negativa, según se conozcan (como en la primera) lo que se abstrae y aquello de lo que se abstrae, o (como en la segunda) sólo se conozca lo que se abstrae y no se considere aquello de lo que se abstrae. La divisiva o judicativa se divide en inmediata y mediata, según se efectúe por juicio negativo de manera inmediata o de manera discursiva (mediata).

Considerada fundamentalmente o en su objeto, la abstracción se divide según los fundamentos que tiene en los objetos, y estos fundamentos son dos: i) la composición de los elementos abstraíbles y ii) la distinguibilidad de los mismos. Esta consideración de la abstracción nos resulta más decisiva que la anterior, porque es a la que atiende Araújo, siguiendo a Cayetano. Por parte de la composición, se divide en total y formal, según que la composición sea de todo-partes o de forma-materia. Por parte de la distinguibilidad, se divide en real y de razón. Y, así, vemos que Araújo la divide primeramente en atención a la distinguibilidad, y después en atención a la composición.²¹

En un primer acercamiento, Araújo obtiene la definición nominal de la abstracción a través de su etimología. El nombre de "abstracción" significa lo mismo que "separación" o "distinción". Con esto puede pasar a establecer la definición real de la abstracción, que es la distinción o separación de lo compuesto. Según los distintos compuestos (todo-partes, materia-forma, etc.), se realizarán las abstracciones. En sentido propio, pues, la abstracción es distinción. Y, así como la distinción tiene división primordial en distinción real y de razón, así también la abstracción la tiene en abstracción real y abstracción de razón.

La abstracción real es la que supone que los extremos sobre los que versa, o a los que distingue y separa, son realmente distintos; por ejemplo, esto ocurre en la distinción que se da entre el hombre y sus accidentes. La abstracción de razón es la que supone que sus extremos son en realidad idénticos, pero con fundamento potencial para la separación actual que debe hacer sobre ellos el intelecto. Esta abstracción de razón es doble: material y formal. La material (también llamada "potencial" o "total") es la que separa el todo de las partes, como ocurre en la separación del universal lógico con respecto a sus inferiores o individuos. Es decir, es aquella por la que un todo potencial se abstrae de sus partes subjetivas. La *formal* es la que separa la forma de la materia, y esta separación es la que se toma propiamente como abstracción en las ciencias, ya convenga tal separación de la materia-forma al objeto por parte de la realidad, o ya resulte de la operación precisiva o separativa del intelecto. Y esto concuerda con los tipos principales de composición que hay, a saber: del todo

²¹ Lo que a continuación exponemos sobre la abstracción lo trata Araújo en *Met.*, lib. I, q. 5, a. 3.

con las partes y de la forma con la materia, pues a cada uno de estos compuestos le corresponde proporcionalmente su respectiva abstracción: total o formal.

Ahora bien, entre estos dos tipos de abstracción (total y formal) hay cuatro diferencias. La primera diferencia se basa en el modo como se excluyen entre sí los conceptos que se dividen o separan. Según esto, en la formal se conservan ambos conceptos completos, a saber, el de aquello que se abstrae y el de aquello a partir de lo que se abstrae, esto es, el de lo formal y el de lo material, de modo que un concepto no incluya al otro. Araújo aduce el ejemplo de la línea, cuya definición es completa sin incluir nada de la materia sensible, y, a la inversa, la materia sensible de la línea tiene su definición completa sin incluir nada de la línea en cuanto línea. De modo diferente, en la total no se conservan ambos conceptos completos, de modo que uno no incluya al otro, sino que sólo se conserva uno, a saber, el de aquello que se abstrae, y no el de aquello a partir de lo que se hace la abstracción. Araújo aduce como ejemplo de esto la abstracción de animal a partir de hombre, pues en ella el concepto de animal no incluye al concepto de hombre. Esta diferencia, señalada por Cayetano,²² es expresada de otra manera por Santo Tomás:²³ En la abstracción que se hace según lo universal y lo particular (*i.e.* en la abstracción total) no permanece aquello a partir de lo cual se hace la abstracción, pues, quitada al hombre la diferencia de lo racional, no queda en el intelecto el hombre, sino sólo el animal. En cambio, en la abstracción que se hace según la forma y la materia (*i.e.* la abstracción formal) permanecen ambos en el intelecto, pues al abstraer la forma del círculo a partir del cobre permanecen en nuestro intelecto el concepto del círculo y el concepto del cobre.

La segunda diferencia dimana de la anterior. En aquello que se abstrae con abstracción formal queda la actualidad, la inmaterialidad, la distinción y la inteligibilidad. Y, por el contrario, en aquello que se abstrae con abstracción total queda la potencialidad, la materialidad, la confusión y la falta de inteligibilidad.

La tercera diferencia dimana de las dos anteriores. Cuanto más una cosa sea abstracta con abstracción formal, tanto más es conocida por naturaleza y menos conocida con respecto a nosotros. Mientras que, cuanto más una cosa sea abstracta con abstracción total, tanto más es conocida para nosotros y menos conocida por naturaleza.

La cuarta diferencia dimana de las tres anteriores. Por la abstracción formal, según sus modos correspondientes, las ciencias especulativas se diversifican. En cambio, por la abstracción total, todas convienen en un mismo modo (inicial y rudimentario).

Sin embargo de estas diferencias, la abstracción total y la abstracción formal también observan coincidencias entre ellas. La más importante es que

²² Cfr. Cayetano, *In III Summae Theologiae*, q. 3, a. 3.

²³ Cfr. Sto. Tomás, *Summa Theologiae*, I, q. 40, a. 3, c.

ambas pueden tomarse doblemente, a saber: como abstracción activa o *formal*, cual es la misma operación abstractiva o precisiva del intelecto, que considera una cosa sin la otra; y como abstracción *objetiva*, que es el mismo objeto de la abstracción mental, esto es, del concepto formal, o también, es cierto modo o condición que resulta en el mismo objeto del concepto formal del intelecto y en él se termina. Este objeto del concepto formal es llamado concepto objetivo, y a esa terminación del concepto formal en el concepto objetivo se la llama "primera intención de la mente", siendo la "segunda intención" la reflexión que se realiza sobre la anterior. En esto aparece ya la función comparativa del intelecto que se añade a su función abstractiva. Esa función comparativa presenta dos niveles: intención primera e intención segunda del intelecto. La primera intención del intelecto versa sobre lo real, comparando las quiddidades, naturalezas o esencias de las cosas singulares y sensibles. Esta intencionalidad es propia del ámbito metafísico. La segunda intención del intelecto versa sobre el resultado de la primera intención, esto es, versa sobre el ente de razón. Esta intencionalidad es propia del ámbito de la lógica, siendo su objeto especificativo la relación de razón.²⁴ Y como el universal lógico es el más formal, por eso se dice que el universal, propiamente hablando, es un ente de razón de segunda intención.

Pero en el ámbito de las ciencias reales, según se dijo, su división se efectúa según el grado de abstracción formal, esto es, de inmaterialidad. Mas, para saber cómo se abstrae la forma de la materia, conviene saber cuántas clases de materia se dan. Santo Tomás distingue cuatro clases principales: materia inteligible, materia sensible, materia común y materia individual. La materia inteligible es la sustancia, en cuanto subyace a la cantidad. La materia sensible es la materia corpórea, en cuanto subyace a las cualidades sensibles, como lo caliente y lo frío, lo duro y lo blando, etc. La materia común es la que está sin concretizar, como "la carne" y "los huesos". La materia individual es la que está concretizada, como "esta carne" y "estos huesos". De acuerdo con la exclusión de dichas materias, las ciencias se jerarquizan en tres grados: física, matemática y metafísica, de la manera siguiente.²⁵

a) Primer grado: El intelecto abstrae la especie de la cosa natural de la materia sensible individual, pero no de la materia sensible común. "Por ejemplo, la especie de hombre abstrae de esta carne y estos huesos, que no pertenecen a la razón de la especie, sino que son partes del individuo, como se dice en el VII de la *Metafísica*; y por eso puede considerarse sin ellos. Pero la especie de hombre no puede ser abstraída por el intelecto de la carne y los huesos."²⁶ b) Segundo grado: El intelecto abstrae la especie matemática de la

²⁴ Cfr. J. L. Fernández Rodríguez, *El ente de razón en Francisco de Araújo*, EUNSA, Pamplona, 1972, pp. 156-157.

²⁵ Sto. Tomás, *Summa Theologiae*, I, q. 85, a. 1, ad 2m.

²⁶ *Ibidem*.

materia sensible, no sólo individual, sino también común; pero no puede abstraer de la materia inteligible común, sino sólo de la materia inteligible individual. Pues la cantidad es inherente a la sustancia con prioridad a las cualidades sensibles. "Por lo cual las cantidades (como los números, las dimensiones y las figuras, que son terminaciones de las cantidades) pueden ser consideradas sin las cualidades sensibles, lo cual equivale a abstraerlas de la materia sensible; pero no pueden serlo sin entender la sustancia que es sujeto de la cantidad, lo que sería abstraerlas de la materia inteligible común. Sin embargo, pueden ser consideradas sin esta o aquella sustancia, lo que equivale a abstraerlas de la materia inteligible individual."²⁷ c) Tercer grado: El intelecto abstrae ciertas cosas incluso de la materia inteligible común, "como *el ente, lo uno, la potencia y el acto*, y otras de esta suerte, que también pueden existir sin ninguna materia, como resulta evidente por las sustancias inmateriales".²⁸ Sobre lo cual observa el mismo Santo Tomás: "Y Platón, por no considerar lo que se ha dicho de este doble modo de abstracción, todo lo que hemos dicho que es abstraído por el intelecto lo puso como siendo abstracto por su realidad."²⁹

Ya que según la universalidad la lógica y la metafísica tienen el mismo grado de abstracción, Araújo cree conveniente señalar su diferencia, la cual resulta del diverso modo de la abstracción con la que trabajan como instrumento gnoseológico, pues la lógica abstrae con abstracción negativa, y la metafísica con abstracción positiva. En efecto, el ente de razón, objeto de la lógica, es de entidad tan mínima, que abstrae de toda materia; en cambio, los entes que considera la metafísica no prescinden de la materia por defecto, sino por su perfección.

Conviene traer a colación otro punto de dificultad: la diferencia entre la abstracción de los conceptos unívocos y la de los análogos, especialmente los análogos de proporcionalidad. En esto Araújo sigue también a Cayetano.³⁰ La abstracción de los unívocos se realiza con lo que podemos llamar "abstracción perfecta", y la de los análogos con "abstracción imperfecta". La abstracción perfecta es aquella en la que la razón abstracta es recuperada por las cosas de las que abstrae de modo que no las incluya. Por ejemplo, el animal no incluye las diferencias de las que abstrae, y se entiende perfectamente sin ellas. La abstracción imperfecta es aquella en la que la razón abstracta no es recuperada por las cosas de las que abstrae (sus inferiores) de modo que las excluya perfectamente, sino que a lo sumo se dice que las excluye en cuanto no las comporta absolutamente y en cuanto no se distinguen precisamente, sino

²⁷ *Ibidem.*

²⁸ *Ibidem.*

²⁹ *Ibidem.*

³⁰ Cayetano lo trata en el *De nominum analogia*, cap. 5, y Araújo en *Met.*, lib. 4, q. 2, a. 3.

en cuanto de cierta manera se asemejan. En este sentido, Araújo acepta de Cayetano el que podemos conceder que la cosa análoga abstrae y no abstrae de los analogados, según diversas consideraciones: abstrae en cuanto la cosa como tal es dejada aparte absolutamente tomada; no abstrae en cuanto la cosa como tal se incluye necesariamente y sólo así puede ser entendida. Por ejemplo, la sabiduría no se abstrae de tal modo que se entienda completamente sin incluir la sabiduría creada y la increada, sino que, entendida sin ellas en cuanto se toma absolutamente, con todo, las incluye en cuanto se proporcionan la una a la otra.

Con estos datos, Araújo se plantea el problema de la constitución intelectual del universal, su acceso gnoseológico. Ya se sabe que la operación del intelecto es doble: abstracción y comparación. También se sabe que el universal es triple: universal material, que es la naturaleza que se encuentra en las cosas y sólo tiene potencia remota para ser universal; universal fundamental, que es la naturaleza absolutamente tomada, o universal metafísico, que está en potencia próxima de ser universal; y, finalmente, universal formal o lógico, que, además de ser abstracto como resultado de la primera operación del intelecto, también dice relación a sus individuos, relación que resulta de un acto intelectual comparativo (segunda operación del intelecto simple), y esa relación a los inferiores es el constitutivo formal del universal. Pues bien, ¿cómo formamos nuestro conocimiento universal? La respuesta de Araújo procede en tres conclusiones.

1ª “La naturaleza abstraída por la especie del intelecto agente no puede hacerse universal lógica y formalmente; pero bien puede serlo de manera fundamental próxima.”³¹

La primera parte de esta conclusión resulta clara porque la naturaleza se hace lógica y formalmente universal por la intención de universalidad, y esta intención sólo puede añadirse al intelecto posible por su acción comparativa. La segunda parte resulta clara porque dicho fundamento es la unidad y aptitud para ser en muchos, y tal aptitud y unidad las recibe por la abstracción que opera el intelecto agente.

2ª “La naturaleza no puede hacerse universal formal y lógicamente por la abstracción precisiva del intelecto posible; pero bien puede serlo de manera fundamental próxima.”³²

A la prueba de la conclusión anterior hay que añadir sólo algo respecto a la segunda parte de la conclusión presente. En efecto, el intelecto posible añade un fundamento más propio que el intelecto agente, a saber, la unidad precisiva, pero falta la comparación, que es lo que introduce el constitutivo formal del universal: la relación a los individuos.

3ª “La naturaleza se hace universal formalmente por la sola comparación,

³¹ *Met.*, lib. 3, q. 3, a. 5, concl. 1.

³² *Ibid.*, concl. 2.

y más formal o expresamente por la segunda comparación que por la primera." ³³

La primera parte de esta conclusión se colige de las dos conclusiones anteriores. La naturaleza no se hace universal formalmente ni por la abstracción del intelecto agente, como se determinó en la conclusión primera, ni por la abstracción del intelecto posible, como se determinó en la conclusión segunda. Es así que después de estas operaciones sólo sigue la acción comparativa. Luego sólo por ésta se hace universal formalmente.

La segunda parte de la conclusión encierra dos cosas: *i*) la naturaleza se hace formalmente universal por la primera comparación, y *ii*) se hace tal de una manera más perfecta por la segunda comparación que por la primera.

Bastará con que se pruebe el primer aserto para que el segundo quede asegurado. Por eso Araújo se centra en el primero. Es importante seguir su argumentación, en la que es tan cuidadoso; trataremos de entresacar lo más importante de ella. Arguye así: todo relativo de razón se constituye formalmente por la acción comparativa del intelecto que compara un extremo de la relación con el otro. Es así que el universal en cuanto tal es un relativo de razón que dice orden a sus inferiores, con los cuales se compara suficientemente por la primera comparación. Luego, la naturaleza se hace formalmente universal por la primera comparación.

Procede a demostrar las partes de su argumento. Y primeramente prueba la mayor: el relativo de razón es formalmente respectivo a algo distinto. Es así que antes de que actúe la comparación del intelecto no es respectivo a algo distinto, porque no se refiere a otro ni por parte de la cosa ni por parte del intelecto, que aún no lo refiere a otro. Luego se sigue lo intentado. Prueba la menor aduciendo una razón: la primera comparación es aquella por la que, *v. gr.*, se relaciona el hombre al animal. Prueba, además, la conclusión: se da el universal formalmente por aquel conocimiento con el cual el intelecto distingue las mismas intenciones del universal, por ejemplo, el género y la especie del propio, la diferencia y el accidente. Es así que esta distinción la hace suficientemente por dicha comparación, y no antes de ella. Luego lo intentado.³⁴

Dada la importancia de esta argumentación probatoria, demuestra con dos argumentos su premisa menor, que es la más decisiva: *a*) El intelecto no percibe que el animal es género sino hasta que lo compara con el hombre y el caballo; y en orden a ellos percibe qué *sensible* es la diferencia; y hasta qué hace la comparación de *blanco* con Pedro y Pablo, ve que es el accidente; y

³³ *Ibid.*, concl. 3.

³⁴ Cuando hablamos de "intenciones del universal", etc., debe entenderse el término "intención" o "intencionalidad" en el sentido que le daba la tradición escolástica, esto es, no de intención volitiva, sino de intención o intencionalidad cognoscitiva; en este caso, como intención cognoscitiva universal.

hasta que hace la comparación entre este blanco y ese blanco, conoce que es especie. Es así que esta comparación no puede hacerse en la abstracción, antes bien, se hace en el primer conocimiento comparativo. Luego lo intentado. *b)* En efecto, en la simple abstracción sólo se contempla la naturaleza común, sin tomar en cuenta sus inferiores. Sólo hasta que interviene la primera comparación se relaciona la naturaleza con sus inferiores. Es decir, se relaciona la naturaleza genérica con sus especies, la especie con sus individuos, la diferencia específica con los inferiores a los que conviene esencialmente a modo de forma, el propio con sus inferiores en los que está inherente de suyo, y, por último, el accidente con sus inferiores en los que está inherente de modo removible.

Y todo esto nos hace ver que el constitutivo formal del universal es una relación de razón, a saber, la relación comparativa a los individuos, de los cuales se distingue con distinción de razón, por lo que la relación con la que se compara con ellos es una relación de razón.³⁵ Y la relación de razón pertenece a los entes de razón, los cuales son: negación (o privación) y relación de razón. Por consiguiente, el universal es una relación de razón, a saber, la del concepto que contiene la naturaleza de las cosas en la mente con los individuos a los que se aplica. Así, pues, los correlatos de tal relación son el concepto universal y los individuos, y el fundamento de tal relación racional es un fundamento *in re* (próximo o remoto), porque el universal se encuentra fundamentado en la realidad.

4. *El fundamento en lo real*

Precisamente lo importante del universal es que está fundado en la realidad; de este modo tiene validez nuestro conocimiento intelectual.

Recorramos los aspectos del universal. Sobre el universal material ya nos ha dicho Araújo que no es propiamente universal, y es la naturaleza que se concibe con singularidad, en cuanto se halla individualizada en las cosas singulares, y todavía no es abstracta con la abstracción del intelecto. En cambio, el universal fundamental o metafísico y el formal o lógico sí son propiamente universales. Tanto el universal metafísico como el lógico son relaciones de razón, sólo que uno es de primera intención y el otro de segunda intención. Araújo expresa que, “entre los entes de razón, sólo la privación y la relación pueden tener fundamento en las cosas”.³⁶

Así pues, ya que el universal es una relación de razón, puede tener fundamento en las cosas. Sobre la relación de razón nos dice que “o bien se funda de manera próxima en un fundamento real, o bien en un fundamento que

³⁵ Véase la misma solución en Juan de Santo Tomás, *Ars Logica*, pars II, q. 3, a. 5, concl. 4; ed. B. Reiser, Marietti, Turín, 1930; p. 335 b.

³⁶ *Met.*, lib. 3, q. 1, a. 4.

es un ente de razón, ya que entre ellos no se da término medio. Si ocurre del primer modo, es una intención primera; si del segundo modo, es una intención segunda”.³⁷ Entonces, puesto que el universal metafísico es de primera intención, se funda de manera próxima en los entes reales; y el universal lógico, al ser de segunda intención, se funda en ese ente de razón de primera intención que es el universal metafísico. Es decir, el universal metafísico está directamente fundado en lo real, y el universal lógico lo está indirectamente, a través del universal metafísico, en el que está fundado directamente.

Pero el universal lógico siempre tiene fundamento en lo real, sólo que indirecto y remoto: “la segunda intención... [es] un ente de razón purísimo, que tiene como fundamento otro ente de razón, que se llama ‘primera intención’”.³⁸ Es preciso ese fundamento en lo real; si no lo tiene de manera próxima y directa, como el universal metafísico, el universal lógico lo tiene de manera remota e indirecta, mediante ese universal fundamental que es el metafísico o de primera intención. Esto le da su correspondencia con lo real y su capacidad de ser atribuido con verdad a las cosas reales; la relación de segunda intención “supone a la primera intención, en la que se funda y por medio de la cual puede atribuirse a las cosas, mientras que la primera intención puede atribuirse a las cosas inmediatamente”,³⁹ ya que está fundada en ellas de manera próxima.

Y aun los universales lógicos de segunda intención de grado superior tienen ese fundamento. En efecto, los universales que se toman como de grado superior o más elevado que los cinco predicables, por ejemplo las razones de genericidad y de especieidad —con respecto al género y a la especie— se fundan en el género y en la especie (tomados aquí como universales de grado inferior y más fundamental), los cuales, a su vez, se fundan en los universales de primera intención, que están fundados directamente en las cosas reales. Araújo lo aclara con un ejemplo: “El fundamento próximo de la especieidad, de la cual la intención de especie o de género tiene el llamarse ‘especie’, no es la especieidad o la genericidad, sino que es la relación de lo conocido o abstraído, por la cual esa relación se llama ‘abstraída’ de sus singulares. Y la relación de lo conocido o abstracto es una intención primera; en cambio, la genericidad y la especieidad son lo que se comporta como substratos y sujetos denominados por tales intenciones segundas; y en este sentido una intención segunda puede fundarse sobre otra, a saber, como substrato y sujeto determinado; pero no como fundado sobre una razón fundada de manera próxima, pues ésta siempre será la intención primera.”⁴⁰ Y no se puede dar en esto un regreso infinito, ya que siempre habrá un tope en la serie de universales de

³⁷ *Ibid.*, q. 2, a. 1, concl. únic.

³⁸ *Ibid.*, q. 1, a. 1, dub. appendix.

³⁹ *Ibid.*, a. 5.

⁴⁰ *Ibid.*, q. 3, a. 1.

grado superior en el orden ascendente, así como, en el orden descendente, el *tope natural de fundamentación son las cosas singulares*.⁴¹ De modo que Araújo ya había previsto y solucionado esos dos problemas, tan capitales en los planteamientos recientes, que son el problema de los universales de rango o tipo elevado y el problema de la regresión infinita.⁴²

5. Conclusión

En la actualidad se busca para el problema de los universales una solución realista moderada de tipo aristotélico.⁴³ Araújo se ubica en la auténtica tradición del realismo moderado seguido en la escuela tomista. El *status ontológico del universal, por cuanto es un ente de razón (substancia segunda, concepto)*, consiste en ser un accidente del alma que lo conoce como fundamentado en la realidad.

MAURICIO BEUCHOT

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS
UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

⁴¹ Cfr. *Ibid.*, q. 2, a. 2.

⁴² Cfr. D. M. Armstrong, "Infinite Regress Arguments and the Problem of Universals", en *Australasian Journal of Philosophy*, 52 (1974), pp. 191-201.

⁴³ Cfr. D. M. Armstrong, *Universals and Scientific Realism*, University Press, Cambridge, 1978, 2 vols. Sobre el problema de los universales hemos tratado en los siguientes artículos: "Los universales en W. V. O. Quine", en *Teoría*, año 1, n. 2 (1975); "El problema de los universales en Gottlob Frege", en *Crítica*, vol. 9, n. 26 (1977); "El problema de los universales en Tomás de Aquino", en *Revista de Filosofía*, México, 11 (1978); "Ontología y universales en Gustav Bergmann", en *Crítica*, vol. 11, n. 33 (1979); "Wittgenstein, Austin y Strawson sobre la ontología de lo universal", en *Revista de Filosofía*, México, 13 (1980).