

SOBRE LA ROSA Y SU NOMBRE EN UNA QUERELLA MEDIEVAL

*Silvia Magnavacca**

Es ya indiscutible que *El nombre de la rosa* constituye el mayor fenómeno literario de los últimos años, independientemente de los juicios, no siempre concordantes ni en todos los casos favorables, a los que ha dado lugar. También es manifiesta la pluralidad de enfoques desde los que se puede abordar este libro. Esa complejidad nos lleva a preguntarnos si estamos ante una novela policial, una crónica medieval, una alegoría sobre nuestro tiempo, o el *divertimento* de un erudito para eruditos, al que cupo el insospechado destino de la repercusión masiva. Sea cual fuere la opinión de cada lector, creemos que se debe soslayar un peligro siempre nefasto: el del reduccionismo. De hecho, tal parece también el deseo del autor, a juzgar por el contenido de sus *Apostillas* a la novela.

Umberto Eco las abre revelando que una de las preguntas más reiteradas que se le dirigen concierne al significado de los versos latinos finales, de los que, además, deriva el título. Nos remite entonces al Medioevo, en la mención de uno de sus personajes más relevantes: Pedro Abelardo. En efecto, Eco recuerda que:

* Universidad de Buenos Aires.

"(...) Abelardo se servía del enunciado *nulla rosa est* para mostrar que el lenguaje puede hablar tanto de las cosas desaparecidas como de las inexistentes. Que el lector extraiga sus propias conclusiones."¹

Pero el autor insiste en mantener la virtud interpelante de su texto: se niega a relevarnos de la responsabilidad interpretativa que nos compete en cuanto recreadores al leerlo y se limita a indicar apenas las motivaciones que lo llevaron a elegir ese título:

"La idea de *El nombre de la rosa* (...) me gustó porque la rosa es una figura simbólica tan densa que, por tener tantos significados, ya casi los ha perdido todos (...) Así, el lector quedaba con razón desorientado, no podía escoger tal o cual interpretación; y, *aunque hubiese captado las posibles lecturas nominalistas del verso final*, sólo sería a último momento, después de haber escogido vaya a saber qué otras posibilidades."²

El presente trabajo sólo tratará de sugerir esas "posibles lecturas nominalistas del verso final", claves que dan pie al título, pero que también contribuyen a iluminar retrospectivamente toda la obra. No obstante, quede claro que de ninguna manera pretendemos conferir a dichas lecturas un carácter absoluto o excluyente de otras plausibles (¿infinitas?) interpretaciones. Más aún, es seguro que éstas podrán integrarse a la que se propondrá a continuación y enriquecerla. De manera que simplemente intentaremos arrojar luz sobre el tema, no desde el campo de la literatura sino desde el de la filosofía medieval.

El nominalismo es, efectivamente, una corriente que, si bien tiene antiguas raíces, se perfila con nitidez

1 "Apostillas a El nombre de la rosa". Trad. esp. Buenos Aires, Lumen, Ed. de la Flor, 1986, p. 9.

2 Ibid., p. 12. Subrayado nuestro.

como una de las posiciones asumidas en la que quizá sea -siempre desde el punto de vista filosófico- la más importante polémica de la polémica Edad Media. Por eso, I) examinaremos en qué consiste esa discusión; II) pasaremos rápida revista a sus antecedentes y a su primer planteo formal en la historia del pensamiento occidental; III) con estos elementos, esbozaremos las principales posiciones que resultan del debate álgido de la cuestión abierto en el siglo XII -una de las cuales es justamente el nominalismo de Abelardo- e indicaremos a pie de página cómo se traducen dichas posiciones en los protagonistas de la novela de Eco; IV) por último, nos ceñiremos a ella para señalar la gravitación que esta polémica tiene en su desenlace, hasta el punto de constituir, quizá, el hilo conductor en el que desembocan varias vertientes del texto.

I

Es sabido que en castellano el nombre de una cosa es el término con que se la designa, mientras que la palabra alude especialmente al aspecto formal del nombre. De esta manera, decimos "una palabra de cinco letras", o "un término ambiguo". Advertimos desde ya que la querella medieval que nos ocupa atañe a una clase de nombres o términos y no de palabras o voces. Supongamos ahora dos series de ejemplos de términos o nombres. En la primera serie, podemos decir: "Conozco a *aquel hombre*" o "*Esta rosa* es la mejor que has cultivado"; en la segunda, "Nada hay más contradictorio que el hombre" o "La rosa es un milagro reiterado". En la primera serie, "aquel hombre" o "esta rosa" constituyen términos singulares, puesto que indican entes individuales. Por el contrario, en ambos casos de la segunda serie, hallamos términos universales: "el hombre" o "la rosa" son nombres que se refieren a la especie humana o a la especie rosa *universaliter*, como dirían los escolásticos, esto es, apuntando a todos los miembros de esas respectivas especies, en todos los sentidos y sin excep-

ción³.

Esta no es sólo una cuestión para gramáticos, aunque también les concierne. Lo cierto es que, en la historia del pensamiento occidental, excedió en mucho el campo de la pura gramática, e incluso, como veremos, el de la lógica: dado que el nombre o término es la palabra considerada sobre todo en su contenido semántico, se presenta el problema de establecer con precisión cuál es el correlato o punto de referencia de los términos *universales*. Expresiones como "aquel hombre" o "esta rosa" no ofrecen dificultad alguna, ya que entonces nos valemos de indicaciones para señalar a qué hombre o a qué rosa singular nos estamos refiriendo en cada caso. Pero ¿alguien se ha encontrado con *el* hombre en toda su inmensa complejidad, en su ecuación de grandeza y de miseria?, o ¿alguien ha visto alguna vez *la* rosa en todas las formas posibles de su belleza? De ninguna manera. Nuestra experiencia es encontrarnos con un ser humano, en su irrepetible singularidad, varón o mujer, alto o bajo, mezquino o generoso. Y recibimos el don de toparnos con una o varias rosas, ya rojas, ya amarillas, ya blancas; pero nunca con *la* rosa. Sin embargo, también es un hecho que utilizamos constantemente términos universales.

Así, el problema estriba en decidir dónde están y en qué consisten, por ejemplo, *el* hombre o *la* rosa; cuál es el *status* que les corresponde, lo que es lo mismo que preguntarse por lo que mientan los términos universales en cuanto tales. De ahí que la polémica que se desarrolla en el Medioevo a propósito de este problema se haya conocido como "la querrela de los (términos o nombres) universales".

3 Muy en general, se puede decir que, en el Medioevo, universale expresa el carácter de algo común a la totalidad de un ámbito. Los escolásticos pensaron lo universale en términos de unum versus plura, y consideraron que sus factores constitutivos son la unidad, la multiplicidad y la comunidad: por ejemplo, el vocablo "hombre" es algo único, pero se refiere a una pluralidad de entes reales que tienen notas comunes, como la de ser animados, racionales, mortales, etc.

II

Se trata de una cuestión que ya desde la Antigüedad, y aun antes de haber sido planteada con rigor formal, recibió diferentes respuestas. Para Platón, por ejemplo, lo más real es justamente lo más universal: según su perspectiva, "el hombre" indicaría una esencia eterna, inmaterial, perfecta, inmutable, impostada en un mundo trascendente, y de la que participan los seres humanos concretos, que son sus meras copias. En cambio, para Aristóteles, lo más real es lo más individual: lo que él llama "sustancias primeras", es decir esos hombres, que pertenecen a este mundo accesible mediante la experiencia, mientras que "el hombre", en cuanto universal, sólo es un predicado que se atribuye a un grupo de seres humanos individuales; de este modo, no hay, más allá de ellos, una instancia *real* -como la postulada por Platón- a la que aluda tal término. Por eso, el estagirita pone la fundamentación de lo real en lo inmanente; el ateniense, en cambio, en lo trascendente ⁴.

En este disenso originario entre los dos gigantes de la filosofía occidental hunde sus raíces el problema de los universales. El Medioevo lo recibe a través de quien constituye su eslabón de enlace con el pensamiento antiguo: Boecio. En efecto, Boecio retoma la cuestión en los términos en que, ya en el siglo III de nuestra era, la había impostado Porfirio en su *Isagóge in Categorías Aristotelis*, un texto

4 Quien tenga presente la imagen central de la Escuela de Atenas en las Stanze de Rafael, recordará que Platón aparece en ella indicando un plano superior al de las cosas y personajes que lo rodean, mientras que la diestra de Aristóteles, en un movimiento descendente, sugiere atenerse a esta tierra. Por elemental que parezca, es necesario evocar esta diferencia fundamental de actitudes, que será decisiva tanto en la polémica en sí que estamos abordando, como en la incidencia que ella tiene en la novela de Eco: el verdadero y profundo motivo de la incitación a los crímenes en la abadía obedece precisamente al intento de evitar el triunfo de una visión aristotélica de la realidad.

de introducción a la lógica aristotélica que Boecio traduce y al que añade dos comentarios. Ahora bien, de hecho, en este escrito, Porfirio no se pregunta por la esencia platónica ni por el predicado aristotélico, sino que plantea el problema en un plano rigurosamente lógico: el término universal "hombre", por ejemplo, representa una especie; el universal "animal", un género. Y desbroza la cuestión sobre los géneros y especies -es decir sobre los universales- mediante una serie de dilemas. Tales alternativas son:

1) si los géneros y especies son realidades subsistentes por sí mismas, o si sólo radican en el intelecto humano, esto es, si únicamente constituyen entidades lógicas;

2) en el caso de optar por el primer término de la alternativa anterior -vale decir si se considerare que géneros y especies subsisten por sí-, habrá que decidir si son realidades corpóreas o incorpóreas;

3) si se creyere, con Platón, que son realidades incorpóreas autosubsistentes, quedará por resolver su carácter de independientes de las cosas sensibles o su unión con éstas ⁵.

Aplicado este esquema a un ejemplo, el problema -o la serie de problemas- se podría reformular como sigue:

1') El término universal "el hombre", con que se alude a una especie -la del animal racional-, ¿indica una esencia que realmente existe por sí misma?, ¿o bien es una mera categoría mental, un concepto que aplicamos a Juan, Pedro, María, etc.?

2') Si optamos por la solución de afirmar, platónicamente, que existe una esencia del hombre -aun cuando no la pensemos o no reflexionemos sobre ella-, podríamos preguntarnos si ésta, en cuanto realidad autosubsistente, es algo corpóreo o incorpóreo. En cambio, en el caso de creer, aristotélicamente, que "el hombre" sólo traduce una categoría lógica, este segundo dilema no se plantea: obviamente, un concepto es algo incorpóreo.

⁵ Cf. In Isagogen Porphyrii I, PL LXIV. 82.

3') Pero si persistimos en sostener la autosubsistencia de la esencia Hombre, podemos plantearnos también si ella se da independientemente de que existan Juan, Pedro y María, o si se halla de alguna manera unida a la existencia de éstos.

En el afán de mantener cierta distancia, ciñéndose a su intención puramente expositiva, Porfirio nos rehusa su propia opinión ⁶. Con todo, hay razones para suponer que su posición hubiera sido de sesgo platónico.

En su segundo comentario a la *Isagogé* porfiriana, Boecio esboza una solución en cierta medida ambivalente: responde a la primera de las preguntas planteadas, la decisiva, diciendo, por una parte, que los universales -géneros y especies- son *subsistentia*, o sea que existen por sí mismos, con lo cual parecería adherir a la tesis tradicionalmente platónica; pero, por la otra, afirma también que constituyen *intellecta*, esto es, categorías mentales, haciendo así una aparente concesión al punto de vista aristotélico. Según este texto boeciano, la especie hombre, en cuanto tal, tendría una existencia real como conjunto de cualidades comunes a seres verdaderamente reales y, a la vez, "el hombre" sería el predicado que las mienta. En consecuencia, Boecio responde a las preguntas subsiguientes de esta manera: los universales existen ya en las cosas sensibles, ya separados en la inteligencia. Esto significa que, de un lado, el Hombre existe en todos los seres humanos; del otro, "el hombre" consiste en una categoría mental que se da, más allá de ellos, en la inteligencia, en cuanto que ésta abstrae dicha categoría a partir de los hombres individuales y concretos. Así, el universal "hombre" es incorpóreo, pero no por naturaleza sino por abstracción.

⁶ El texto porfiriano, en la versión latina de Boecio [cf. nota 5] reza así: "Mox de generibus et speciebus illud quidem sive subsistent, sive in nudis intellectibus posita sint, sive subsistentia corporalia sint an incorporalia, et utrum separata a sensibilibus an in sensibilibus posita et circa haec consistentia, dicere recusabo".

Esta solución de Boecio responde al programa que, en el fondo, preside toda su actividad filosófica: superar la oposición platonismo-aristotelismo, mediante un intento de conciliación entre ambas perspectivas. Se debe decir en su homenaje que pocos pensadores han tenido la lucidez de percibir que esa oposición habría de bifurcar el pensamiento occidental, quebrando su esencial unidad. Sin embargo, era el suyo un sueño imposible, aun cuando después muchos otros lo acariciaron. Se trata de un dilema tan fundante, tan insoslayable que quienes emprendieron la tarea de ensayar una posible conciliación entre ambos términos, no pudieron eludirlo: por lo general, se intentó resolver el problema integrando elementos aristotélicos a una visión teñida del platonismo por el que, de manera explícita o no, se había optado previamente.⁷

El Medioevo quiso ver en esa suerte de ambivalencia una vacilación de su gran maestro, a quien consideró, respecto de la disputa de los universales, ya secuaz de Platón, ya de Aristóteles. De ahí los célebres versos que le dedica Godofredo de San Víctor, cuyo sarcasmo velado de admiración percibe quienquiera tenga un mínimo de familiaridad con la vida intelectual de la época:

"A esta lid, perplejo, Boecio asiste,
Y escucha lo que cada maestro afirma.
Mas, sin decidir por quién inclinarse,
De zanjár el dilema no presume."⁸

7 El mismo Boecio, en sus propios comentarios a los Categorías de Aristóteles, se apresura a aclarar que si sus observaciones trasuntan una visión aristotélica de la realidad, no es porque él efectivamente la profese, sino porque con ello ha querido ser fiel al espíritu del texto comentado [cf. In Categorías Aristotelis, PL LXIV, 162]. Y, en verdad, la doctrina boeciana del De Consolatione philosophiae muestra la orientación de reformular una posición platónica, no aristotélica, de lo real.

8 Versión nuestra del siguiente texto: "Assidet Boethius, stupens de hac lite./audiens quid hic et hic asserat perite. / et quid cui faveat non discernit rite./ nec praesumit solvere lite definit".

Pero con Godofredo de San Víctor estamos ya en el siglo XII. Mas allá de la ironía que pueden rezumar, sus versos invitaban a su propia época a expedirse por la solución platónica o por la aristotélica. Al menos, la incitaban a replantearse profunda y rigurosamente el problema. El siglo de Abelardo no tardó en recoger el desafío.

III

La primera respuesta a tal desafío fue una respuesta extrema: habiéndose perdido para Occidente lo medular de las obras aristotélicas -de las que sólo se conservaban las lógicas-, en el siglo XII se radicalizó el platonismo imperante en la producción filosófica que venía realizándose desde el IX. Sus partidarios se remiten, en principio, directamente a Platón, pero entre la posición del Ateniese y la de sus secuaces en esta época se advierte una importante diferencia: Platón había afirmado la existencia real de esencias eternas y *separadas* del mundo sensible en el que se dan sus copias, de tal modo que la esencia, idea o arquetipo Hombre, por ejemplo, subsistiría por sí, independientemente de que continuaran o no existiendo seres humanos en este mundo. Los "platónicos" del siglo XII sostienen que el término universal "hombre" alude efectivamente a la esencia Hombre, pero que ésta no subsiste separada de los seres humanos sino *en* ellos. La esencia Hombre representa, entonces, a la especie humana y constituye una sustancia única, de la que Juan, Pedro o María son sólo modificaciones accidentales. Así, "el hombre" no alude a un mínimo común denominador que se abstrae mentalmente a partir de los caracteres fundamentales de los seres humanos. Para esta posición, el planteo es más bien el inverso: todo ser humano es una verdadera versión del Hombre, cuya existencia real es afirmada enfáticamente. Esta posición se conoce con el nombre de *realismo extremo* o platónico, precisamente porque sostiene la realidad del universal *en cuanto tal*: la Rosa, por ejemplo, existe como esencia o especie con mayor densidad y de una manera más fundante que cualquier rosa individual. Lo que mienta el término universal es,

pues, algo que metafísicamente precede y funda las cosas particulares, que constituyen sus copias o participaciones. De ahí que la posición ultrarrealista se resume en el enunciado *universale ante rem*. En síntesis, para los realistas extremos los términos universales designan entidades existentes de suyo.

Prolongan así una posición tradicional, semejante a la que había sostenido, tres siglos antes, Escoto Erígena. En efecto, se sabe que en su *De divisione naturae*, este pensador irlandés encuentra en esas entidades o esencias la unidad de los individuos de una misma especie: el conjunto de los seres humanos, por ejemplo, tiene su unidad en la *humanitas*, de la que todos ellos en cierto sentido derivan y cuya existencia es verdaderamente real, no una pura abstracción nuestra. Tales entidades o esencias constituyen, para Escoto, una jerarquía de especies y géneros que culmina en el Ser mismo ⁹.

Permítasenos aquí una digresión. Decíamos que esta querella medieval excede en mucho el campo de la gramática y aun el de la lógica. De hecho, estamos pisando ya un terreno inequívocamente metafísico. Ahora bien, como siempre, cuando de cuestiones metafísicas se trata, las consecuencias de una toma de posición revisten una enorme importancia, puesto que lo que se afirma en ese orden del pensamiento condiciona -y a veces determina- lo que se ha de sostener en otros planos, como el antropológico, el ético, el político y aun el teológico. En este caso, por ejemplo, una posición ultrarrealista como la de Escoto contribuía a justificar el dogma de la transmisión del pecado original, consecuencia que hizo explícita Odón de Cambrai

⁹ En el desenlace de la novela de Eco, Jorge de Burgos hace una magistral defensa de la perspectiva ultrarrealista de los neoplatónicos, para quienes todo el cosmos se estructura como "una cascada luminosa de la primera causa ejemplar". Para este personaje, es el cielo de las esencias lo que es menester contemplar, concediendo apenas una "mirada enojosa al fango de la materia", esto es, de lo concreto y lo natural. Conviene recordar que la naturaleza nos presenta siempre entes individuales, no esencias.

en el siglo XI: si todos los hombres individuales están esencialmente unidos en la humanidad real de la que participan, basta que los primeros seres humanos hayan pecado para que se considere a la especie humana involucrada en dicha falta, puesto que, desde el realismo extremo, es una misma esencia la que se da en todas sus participaciones y los únicos en participar de la esencia Hombre al producirse la caída -en una lectura literal del *Génesis*- fueron Adán y Eva¹⁰. Es obvio que la explicitación de esta clase de consecuencias obedece a los intereses predominantemente teológicos que presiden la especulación medieval. No obstante, como insinuamos ya y tendremos ocasión de señalar, no es sólo el ámbito teológico aquel en el que incide la polémica que nos ocupa.

Pero volvamos a ella en su momento álgido, es decir tal como se desarrolló en el siglo XII. El campeón del realismo extremo en esta época es Guillermo de Champeaux, cuyos escritos se han perdido. Con todo, poseemos testimonios de su doctrina en el tratado anónimo *De generibus et speciebus* y, sobre todo, en la célebre *Historia calamitatum* de Abelardo. Respecto de las afirmaciones centrales de Guillermo de Champeaux sobre este tema, las noticias de una y otra obra coinciden, de manera que se puede delinear su pensamiento con cierta claridad. En la Escuela de Nôtre Dame, enseñaba Guillermo que, cuando decimos, por ejemplo, "el hombre" -esto es, cuando usamos un término o nombre universal-aludimos a una misma realidad, que está toda ella esencialmente presente en los seres humanos particulares. Entre estos últimos se daría una diferencia accidental pero no esencial. En otras palabras, la variedad de accidentes -color, forma, altura, temperamento, etc.- es lo que hace, para el ultrarrealista Guillermo, que haya múltiples y distintos hombres; en cambio, lo que los constituye como tales es el hecho de que la esencia Hombre esté realmente presente en todos ellos, íntegra y al mismo tiempo. Así, cada individuo se resuelve en una modificación accidental de la sustancia

10 Cf. *De peccato originali* II. PL CLX. 1079.

específica: Juan no es sino una modificación o una suerte de versión de la sustancia o especie Hombre -que se da realmente en él-, y difiere de Pedro -en quien también se da realmente dicha sustancia-, porque es más alto, más grueso o más rubio que éste. Pero ambos son sustancialmente lo mismo, hombres, ya que en los dos se da la misma esencia universal, idéntica en todos los individuos que participan de ella. Más aún, en todos los animales que difieren por la especie, los ultrarrealistas como Guillermo presuponen una esencia animal única e idéntica, que las diferencias diversifican en esas especies varias, a la manera como el mármol es idéntico en una estatua de hombre y en una de buey. De ahí que esta primera tesis de Guillermo de Champeaux se haya conocido con el nombre de teoría de la *identidad*.

Ahora bien, para su desdicha, entre sus jóvenes alumnos se contaba el belicoso Abelardo, quien le muestra la imposibilidad de sostener esta tesis: si, como afirmaba su maestro, la esencia Hombre se da idéntica y toda ella simultáneamente en Juan y en Pedro, se hallaría entera y a la vez en Roma -donde está Juan- y en París -donde está Pedro-, lo cual es imposible. Esto llevó a imponer también el nombre de "teoría de la ubicuidad" a esta primera posición de Guillermo. Por otra parte, insiste Abelardo, tomemos el ejemplo del universal "animal", que es una especie del género de los seres animados: ¿cómo explicar que se encuentren en dicha especie atributos fundamentales contradictorios entre sí? En efecto, si se sostiene, con Guillermo de Champeaux, que la especie animal se halla, idéntica y al mismo tiempo, en Sócrates y en un caballo, habría que atribuir a dicha especie o esencia la racionalidad y la irracionalidad a la vez, lo cual también es imposible.

Ante críticas de este tenor, Guillermo de Champeaux retrocede y elabora una segunda teoría, también ella propia del realismo extremo: la de la in-diferencia. Corrige entonces su originaria tesis de la identidad, afirmando que la sustancia universal pertenece a los individuos no esencial sino in-diferentemente: según esta nueva solución, Pedro y Juan serían lo mismo... en lo que no difieren, es decir en el hecho

de que ambos son hombres. No es extraño que semejante respuesta haya resultado, a juicio de Abelardo, un mero subterfugio, un juego de palabras ¹¹. Así, vuelve a la carga, señalando ahora que afirmar que los individuos son lo mismo *indifferenter* equivale a decir: Pedro y Juan no son idénticos, pero tampoco son diferentes. Y hace recaer a Guillermo en las contradicciones de su primera posición. Cualesquiera hayan sido las vicisitudes ulteriores de esta discusión entre maestro y discípulo, parece que el primero terminó adjurando del realismo extremo ¹².

Pedro Abelardo marcha entonces en busca de nuevas batallas y nuevas victorias sobre baluartes muy diferentes y todavía invictos. Dirige su mirada al extremo opuesto al ultrarrealismo y encuentra allí el nominalismo exagerado. Sus partidarios coinciden en negar que haya algo universal, sosteniendo que sólo existen los individuos: para los ultranomialistas no existe el Hombre; existen Pedro, Juan, María, etc. Como había enseñado Aristóteles, la realidad se apoya en sustancias primeras, y las sustancias *primeras* son individuales. Desde el ultranomialismo, reales son, pues, sólo los seres humanos concretos, no la humanidad ni el Hombre. ¿Qué hay entonces detrás de los términos universales? La respuesta más inmediata que nos sentimos tentados de dar es: nada. En efecto, la tesis central del *nominalismo extremo* afirma, de un lado, la realidad *física* de la palabra "hombre", su mero sonido particular; del otro, la realidad de los individuos designados convencionalmente con ella. Desde este punto de vista, los universales -es decir los

11 Cf. *Historia Calamitatum* II.

12 ¿Es posible que esta renuncia a una posición filosófica, defendida con ardor durante muchos años, haya sido sincera? ¿No habrá exagerado Abelardo los alcances de su triunfo dialéctico sobre el maestro? Creemos que estas preguntas son legítimas, ya que uno de los principales testimonios que tenemos sobre esta discusión es la vehemente *Historia Calamitatum* del mismo Abelardo, razonablemente sospechosa de parcialidad. Por lo demás, la crítica que formula a la segunda tesis de Guillermo de Champeaux no está tan clara ni es tan expeditiva como las que hace a la primera.

géneros y las especies, como animal, hombre, rosa- son puras voces, más precisamente, emisiones vocales. En suma, el universal "hombre", por ejemplo, se reduce a un *flatus vocis*, un sonido inventado para referirse a todos los seres humanos, así como "rosa" es otro sonido inventado para aludir a cierta clase de flores, cuya existencia se nos impone y requiere ser nombrada.

Nada tiene de sorprendente que en el siglo XII, cuando aún no se había dado el renacimiento pleno de Aristóteles en Occidente, la tesis del nominalismo extremo haya escandalizado, puesto que conmovía una larga y arraigada tradición platónica y platonizante: en esa época, los ultranomialistas son *moderni*, que tienen el valor de enfrentar a los *antiqui doctores*. Para aquéllos, la filosofía o dialéctica se ocupa de palabras; para éstos, tiene que habérselas fundamentalmente con esencias, o sea, con realidades inaccesibles a los sentidos y a la experiencia en general. Los *nominales*, partidarios de la *dialectica in voce* se erigen finalmente contra los *reales*, que profesan la *dialectica in re*.

Así como los realistas extremos ven en la realidad unificaciones cada vez más vastas, los nominalistas extremos sólo descubren en ella la multiplicidad que cae bajo sus sentidos. De este modo procede el más notable de los *nominales* de principios del siglo XII: Roscelino de Compiègne. A juzgar por los testimonios de su pensamiento que nos han llegado -por ejemplo, el de Anselmo de Canterbury-, Roscelino sólo admitía la existencia de seres individuales. Y, tal como sucede en el caso de los ultrarrealistas, también una toma de posición en el nominalismo extremo condiciona fuertes afirmaciones, que conciernen a diversos órdenes del pensamiento.¹³ Pero, al contrario de lo que señalábamos

¹³ Sólo en pro de la claridad proponemos el siguiente ejemplo. cuya validez filosófica es empero discutible. Los términos universales mientan géneros y especies. Supongamos ahora que se nos concede considerar "justicia" como término universal, en cuanto constituye una especie del género "virtud". Para un ultrarrealista, "justicia" aludiría a una esencia perfecta, eterna e inalterable en toda época y lugar; para un ultranomialista, en cambio, se

respecto del realismo, en el plano teológico, la tesis nominalista hace rozar la herejía. Por eso, el mismo San Anselmo -alineado indudablemente entre los realistas- advierte que quienes, como Roscelino, no comprenden que muchos hombres son uno solo en el Hombre, no pueden aceptar que las tres Personas de la Trinidad sean un solo Dios ¹⁴. Y, efectivamente, ese "amor a la individualidad" pone a Roscelino al borde de la herejía triteísta, es decir que lo conduce a negar el monoteísmo ¹⁵.

Por otra parte, tal pasión por lo individual como algo consumado y autosubsistente, no sólo hace que niegue la realidad de los universales, sino también la de las partes de un todo. Estas son, para él, solamente palabras. Abelardo -a quien también Roscelino hubo de padecer como discípulo-califica de "insensata" esta opinión de su maestro. Pero la crítica fundamental que le dirige se puede sintetizar como sigue: según Roscelino, "hombre" o "rosa" son, en última instancia, *nomina*, en el sentido de *voces*, es decir sonidos. Ahora bien, un sonido, en toda su naturaleza física, concreta, tal como el ultranominalista concibe la *vox*, es también algo singular: ¿cómo justificar entonces la atribución de algo singular a muchas cosas singulares? Abelardo niega, pues, que la *vox* se pueda considerar universal. Por eso, la posición de Roscelino tampoco resuelve, a juicio de su exigente discípulo, el problema de los universales. Sin embargo, los ataques de Abelardo al nominalismo extremo

reduciría a una emisión de la voz, en definitiva, a un sonido hueco: huelga decir que las implicancias de una y otra posición están muy lejos de ser irrelevantes o de constituir venas disquisiciones de gramáticos y lógicos.

¹⁴ Cf. De Incarnatione Verbi, 3.

¹⁵ Lo cierto es que Roscelino parece haberse abstenido de extraer de su doctrina, rigurosa y explícitamente, las últimas consecuencias. Sorteó el abismo diciendo que las Personas divinas (¿tres dioses, según él?) conforman un solo poder y una sola voluntad, para salvar así la afirmación de Su unidad.

nunca alcanzan la vehemencia que revelan los que dirige al ultrarrealismo: tal vez se haya sentido más cerca de Roscelino que de Guillermo de Champeaux.

Pedro Abelardo se asoma, pues, a dos posiciones extremas. De un lado el ultrarrealismo parece exagerar el intento de forzar la realidad en pro de nuestra comprensión de ella: la experiencia nos dice que cada cosa que ofrece la naturaleza es algo singular e independiente, en su existir, de otras, aun similares. ¿Cómo pueden entonces los términos universales reflejar fielmente un mundo que sólo presenta seres individuales, concretos, absolutamente irrepetibles? Hemos visto cómo Abelardo rechaza la afirmación ultrarrealista de esa supuesta concordancia, según la cual las cosas tendrían en sí mismas la universalidad que nuestro lenguaje les atribuye. El realismo exagerado parece forjar así un mundo exterior, ficticio, para hacerlo corresponder con las modalidades de nuestro pensamiento. De otro lado, el nominalismo extremo prefiere renunciar a todo intento de universalización y, para respetar la particularidad de las cosas del mundo exterior, se resigna a manejarse con él mediante etiquetas vacías, esto, es meros sonidos convencionales. La intransigencia de esta última posición parece haberle impedido considerar en nosotros la posibilidad de construir *representaciones* universales válidas, sólo porque la naturaleza no nos muestra realidades universales.

En la elaboración de su propia respuesta, Abelardo no revela la frontal y segura rapidez de que hace gala en sus críticas a las ajenas. Por el contrario, quizá se pueda decir que aquello que confiere credibilidad a su solución es el hecho de que toda ella rezuma un cauteloso y prolijo respeto por la evidencia de la realidad misma y, a la vez, por el testimonio de nuestra propia conciencia. De ahí que, por una parte, conceda a los ultranominalistas la necesidad de atenerse escrupulosamente a la realidad con la que nos enfrentamos. Y es obvio que ésta revela estar constituida por sustancias: hombres de carne y hueso, rosas de irrepetibles matices, etc. Así, hace suya la máxima nominalista *Nihil est praeter individuum*: nada hay de real más allá de los seres y cosas individuales. Sin embargo, también

es necesario reconocer *en nosotros* la innegable presencia de representaciones, de nociones universales que abstraemos de una pluralidad de individuos semejantes entre sí: hombres, por ejemplo, o rosas. Tal representación o imagen universal es el *contenido del término que predicamos* de dichos individuos, lo que hace que ese término no se reduzca a una pura *vox*, no sea un sonido vacío. Como vemos, la perspectiva de Abelardo toma un punto de partida decididamente aristotélico.

La discusión sobre los universales aparece en la obra abelardiana por doquier, pero se encuentra expuesta de un modo más metódico y preciso en la *Logica Ingredientibus*, abarcando casi todo este último escrito, sobre cuyo desarrollo, pues, nos basaremos. Decíamos que Abelardo señala como algo obvio el que, de hecho, nos enfrentamos a una pluralidad —o mejor, a diversas pluralidades— de seres individuales. A esa pluralidad nos referimos mediante un nombre, un *nomen*. En éste, y no en lo real, radica para Abelardo la universalidad. Por eso, su posición respecto de esta polémica se considera también nominalista. No se trata empero de un nominalismo extremo a la manera de Roscelino. Este reduce el *nomen* a su puro aspecto físico, a la voz, por lo cual, como algunos han señalado, la tesis de Roscelino merecería en rigor el nombre de "vocismo". Muy diferente es el punto de vista abelardiano, que atiende, en cambio, a la *función* del nombre universal y no a su convencional estructura fónica. Abelardo se plantea así una pregunta clave, que Roscelino —impulsado quizá por el afán predominantemente negativo de mirar el realismo— no se había formulado: ¿qué otorga validez al *nomen* en cuanto predicado de una pluralidad de seres? En otras palabras, ¿qué hace legítimo el atribuir el mismo nombre, sea éste cual fuere, a varios individuos?

Notemos que el solo hecho de plantearse esta pregunta implica ya una concepción más afinada acerca del lenguaje que la que muestra el nominalismo extremo. Pero la respuesta buscada no lanza a Abelardo al terreno lingüístico, sino a una investigación de nuestros procesos de conocimiento. Afirma que lo que justifica la atribución de un predicado a una cierta clase de cosas es la manera de ser que ellas

mismas presentan, modalidad que llama su "estado": *status*. Así, no existe en la realidad el Hombre, sino una serie de seres individuales que tienen un modo de ser: el humano. Lo real no se estructura, pues, en una jerarquía de esencias, sino según diversos modos de existir: determinados individuos presentan la misma condición o estado que otros. La naturaleza de nuestra intelección es tal que captamos mentalmente la *semejanza* de los seres que existen en el mismo estado. Lo hacemos mediante un proceso en el que, primero, percibimos a través de los sentidos una cosa particular, por ejemplo, la torre de Cluny. Esta percepción sensorial nos permite forjarnos una imagen interna de ella, pero esa imagen ya es independiente de dicha torre, puesto que ésta puede destruirse y todavía nos es posible representárnosla. De manera similar, adquirimos, de otras torres, imágenes igualmente claras y precisas. Ahora bien, de hecho, se da entre ellas, sobre la base de sus caracteres comunes, una cierta *similitudo*, que nuestro espíritu retiene como una imagen general y por tanto difusa, en la medida en que quedan cancelados los accidentes propios de cada una. Con todo, esa imagen general y difusa es lo que nos permite reconocer una torre como tal, cada vez que topamos con una, y pronunciar su nombre, que es así un nombre universal *dotado de sentido*.

Aunque nuestras representaciones o nociones universales nos permiten nada más -y nada menos- que hablar con sentido, y alcanzar una organización mental que nos permite orientarnos en un mundo tan variado, su vaguedad nos impide, en cambio, pretender que esas representaciones traduzcan la ínsita naturaleza de las cosas. Por eso, Abelardo afirma que de todo aquello que no han alcanzado con sus sentidos, los hombres tienen, más que un saber, una opinión, casi se diría una conjetura ¹⁶.

16 Ya en las primeras páginas de El nombre de la rosa, Guillermo de Baskerville muestra una concepción nominalista. Se nota claramente en la búsqueda del caballo perdido del abad: cuando explica el proceso que lo llevó al hallazgo, explica que el hambre de su intelecto sólo quedó saciada cuando pudo ver a Brunello, es

No olvidemos que es en el siglo XII cuando se inicia ya un camino que llevará a concebir el saber no como sabiduría sino como ciencia. Un siglo y medio después la ciencia, especialmente la experimental, alcanzará el mayor brillo que tuvo en el Medioevo. De manera que nos acercamos a ese momento en que la Rosa -aun cuando siga siendo, para muchos, una esencia de hermosas participaciones, un símbolo místico para otros, una difícil rima para poetas, y una manida insignia de caballeros medievales- se hallará también bajo una nueva luz: la mirada ávida del hombre de ciencia, que escruta la particularidad de rosas siempre singulares ¹⁷.

Así pues, según Abelardo, los términos universales no son sino *nominum significatio*: el significado de los nombres, y no palabras vacías. En efecto, *nomen est vox significativa*. El proceso mediante el que *convenimos* en el significado de "rosa" en cuanto nombre, consiste en dirigir la

decir a ese caballo que se buscaba, y añade que el conocimiento consiste en la intuición de lo singular. Pocas líneas más abajo. Adso comenta que otras veces había oído a su maestro "hablar con mucho escepticismo de las ideas universales y un gran respeto por las cosas individuales".

17 La mencionada actitud nominalista de Guillermo de Baskerville es, pues, coherente y complementaria con su tendencia al experimentalismo, manifiesta en el hecho de que "sólo podía pensar con las manos". En efecto, una vez más, el nominalismo de cuño abelardiano, que se prolonga en Guillermo de Ockham, afirma que nada es real salvo las cosas individuales. Ahora bien, en tal caso, únicamente un tipo de conocimiento se puede considerar confiable: el que se obtiene mediante la experiencia sensible -es decir viendo y tocando las cosas- y no aquél que se cree alcanzar a través de concatenaciones silogísticas. Esto sostenía, por su parte, el más grande experimentalista medieval: Roger Bacon. La coherencia apuntada explica lo que dejaba perplejo a Adso: que Guillermo de Baskerville "pudiera tener tanta confianza en su amigo de Ockham y, al mismo tiempo, jurar sobre las palabras de Bacon". Además, estos dos pensadores tipifican la filosofía del siglo XIV.

atención a las rosas y separar de ellas lo que a cada una le es accidental: en otras palabras, separar lo que en la realidad se da unido.

Después de haber establecido su propia tesis, Pedro Abelardo está ya en condiciones de enfrentar las viejas preguntas de Porfirio: ¿designan los términos universales, géneros y especies, algo realmente subsistente, o sólo radican en el intelecto humano? Su respuesta es: sólo existen en el entendimiento como significados, como nociones, abstraídas de grupos de cosas particulares; únicamente éstas constituyen lo real. Segunda cuestión: ¿alude el nombre universal a algo corpóreo o incorpóreo? Para Abelardo, el *nomen* sólo es corpóreo en cuanto voz, pero no en su aspecto decisivo -es decir como significado-, puesto que la aptitud para remitir a una pluralidad de individuos es algo incorpóreo. Tercera pregunta: ¿existen en las cosas particulares y sensibles, o fuera de ellas? De lo anterior se desprende que el término universal tiene su fundamento en las cosas particulares, ya que no tendríamos la noción de torre si las torres nunca hubieran existido, pero como significado que es, el nombre universal existe *en y por nosotros*, independientemente de las cosas a las que remite. En síntesis, las cosas particulares, reales, son *pensadas* en términos universales. Por eso, para el *nominalismo moderado* -calificativo poco feliz con el que se conoce la posición abelardiana en esta polémica-, el término universal, en cuanto voz significativa cuyo contenido es una representación mental o una noción, no precede a las cosas particulares; las sucede, puesto que se abstrae de ellas: *universale post rem*. Según esta posición, *universale* es, en definitiva, una significación, y no, como para los ultrarrealistas, una esencia eterna, ni tampoco un mero sonido convencional, como para los ultranominalistas ¹⁸.

18 Si retomáramos, desde el nominalismo moderado, nuestro inquietante ejemplo de "justicia" [cf. nota 13], deberíamos concluir que tal término constituye, como todos los nombres universales, un significado. Pero ¿es ese significado unívoco para todos noso-

Pero Abelardo considera que un último paso falta aún para aclarar su tesis. Y entonces añade a los dilemas de Porfirio, la célebre pregunta en la que toma como ejemplo el *nombre de la rosa*: ¿subsistirían los universales si ya no existieran los individuos correspondientes?: ¿subsistiría el nombre de la rosa si ya no hubiera más rosas en el mundo? Y, obviamente, se responde: sí. Porque aun cuando ya no hubiese rosas, la significación de "la rosa" seguiría en pie. Y todavía tendría un sentido -aunque por cierto amargo-decir: *nulla rosa est*.

IV

Volvamos ahora a la novela de Eco, para tratar de captar "las posibles lecturas nominalistas del verso final". En sus últimas páginas nos encontramos con un Adso anciano, con un hombre del último tercio del siglo XIV, a quien cupo el doloroso destino de asistir a un mundo que se desmoronaba, sin poder atisbar el amanecer de la nueva edad en gestación. Adso anciano no dirige a la realidad la mirada de la tradicional sabiduría cristiana, teñida de neoplatonismo, con que la contemplaban sus mayores. Es un hijo de su siglo, y un discípulo del discípulo de Ockham y de Roger Bacon. Para él, la realidad no es ya una jerarquía de esencias -vale decir, un cosmos inalterable-, sino todo lo contrario: un caos de seres individuales al que los hombres han de conferir un sentido, han de ordenar, gobernar, modificar si es preciso¹⁹. Para conferir un sentido al mundo y transmitirlo

tros. como el de "torre"? Indudablemente, no. Como sabemos, la significación que encierra para unos no es la misma que la que implica para otros. También lo sabían los hombres medievales. Y si Abelardo prefiere emplear ejemplos como el nombre de la rosa no es porque no haya tenido una lúcida conciencia de lo que ponía en juego la querrela de los universales.

¹⁹ Recuérdese que, al terminar la prima del segundo día, Guillermo de Baskerville pone en duda que "el mundo tenga una forma". Más adelante, cuando Adso sugiere que hay un orden en el universo,

a las generaciones siguientes, sólo disponemos de esos *signos* que son los nombres en cuanto remiten a las cosas, es decir de esos custodios de las ideas con que, a tientas, nos internamos en tal selva e intentamos comprenderla. De ahí el carácter nominalista de la última, abelardiana expresión de Adso: "*Stat rosa pristina nomine. Nomina nuda tenemus*": "La rosa del ayer permanece en el nombre. Nos aferramos a meros nombres".

Pero esos meros nombres, los términos universales que predicamos de las cosas, no sólo nos permiten otorgarles un sentido a ellas mismas y al mundo que constituyen; también hacen que sobrevivan en nosotros, en la memoria humana. En el nombre de la rosa-eventualmente extinguida como especie- se rescata, pues, su belleza. Y las rosas del pasado cobran así una terrena inmortalidad. Borges nos lo ha recordado en *El Golem*:

"Si (como el griego afirma en el Cratilo)
El nombre es arquetipo de la cosa,
En las letras de *rosa* está la rosa
Y todo el Nilo en la palabra *Nilo*"

Bernardo Morliacense, un benedictino contemporáneo de Abelardo, es quien redactó esas líneas latinas que, citadas por Adso, cierran la novela. Eco nos advierte que, al *topos*, habitual en el Medioevo, acerca de que la nada devora todas las cosas -los grandes de antaño, las ciudades célebres-, "Bernardo añade la idea de que de todo eso que desaparece sólo nos quedan meros nombres" ²⁰.

su maestro replica que sólo lo hay en nuestras pobres cabezas. Y, sobre el final de la novela, al contemplar la abadía en llamas, dice que lo único de lo que el hombre se puede valer para orientarse en el mundo son los signos. El creador de este personaje, el mismo Eco, insiste en declarar: "Todo cuanto he hecho se reduce a un esfuerzo obstinado por comprender el mecanismo mediante el cual dotamos de significado al mundo que nos rodea (Revista *La Nación*, 25 de enero de 1987, p. 10).

²⁰"Apostillas".ed. cit., p. 9.

Ahora bien, en la dirección señalada desde antiguo por Aristóteles y sobre las huellas de este nominalismo del siglo XII, Guillermo de Ockham -omnipresente en el relato de Eco- afirmaba que el saber está hecho de proposiciones, ya pensadas, ya pronunciadas, ya escritas. Dicha o escrita, toda proposición filosófica o científica expresa un pensamiento que se articula en términos, en nombres bajo los cuales queda subsumida la particularidad de lo que la experiencia nos ofrece ²¹. ¿Y qué otra cosa custodia el inventario de nombres, es decir de significados, de ideas, sino una biblioteca? En la novela, ella se erige en protagonista, porque es centinela de una frágil inmortalidad, porque constituye precisamente la memoria viva de los hombres. Esos hombres han soñado, investigado, discutido, pensado. A veces, abrieron caminos abandonados por largo tiempo en pro de otras sendas... como Aristóteles. Recuperada en Occidente la casi totalidad de la obra aristotélica recién en el siglo XIII, la perspectiva que ella ofrecía sobre lo real provocó una profunda crisis y, por ende, una resistencia abroquelada en el temor, cuya máxima expresión literaria es Jorge de Burgos. La autoridad del Filósofo confería un creciente prestigio a la visión nominalista que iba afianzándose en la época. Por una parte, con su insistencia en lo individual, lo sensible, lo natural, Aristóteles podía enseñarnos a respetar lo que vemos y tocamos, tal como lo vemos y tocamos: podía enseñarnos a respetar la realidad intransferible de Juan, de Pedro, de María, de esta rosa y de aquella otra, es decir de las sustancias primeras. Podía persuadirnos así de que un hombre riendo -aun vanamente- es más real que la esencia perfecta y eterna supuesta en él. Por otra parte, podía invitarnos a revisar qué decimos cuando decimos "hombre", "rosa", "justicia". Porque, en definitiva, para pensar el mundo y pensarnos a nosotros mismos en él, sólo disponemos de categorías mentales, de nombres universales, y éstos son fundamentalmente significados, en cuya hondura cada uno de nosotros ha de bucear, a solas consigo mismo y en diálogo con los demás.

21 Cf. Super quattuor libros Sententiarum I, dist. II, q. 4.