

---

# LA CUESTIÓN DE LOS UNIVERSALES: ANTECEDENTES Y ACTUALIDAD

*The question of universals:  
Background and current situation*

Francisco Javier Aznar Sala

Universidad Católica de Valencia

viajaznar2@gmail.com; Orcid: <https://orcid.org/0000-0003-0510-0425>

---

Enviado: 12 de noviembre de 2022

Aceptado: 17 de febrero de 2023

DOI: <https://doi.org/10.14422/ryf.vol287.i1462.y2023.001>

RESUMEN: La cuestión por los universales comienza con el franciscano Juan Escoto Eriúgena y llega hasta finales del siglo XIV. El momento culminante de los universales se da en el siglo XII, pero estará presente en todas las propuestas filosóficas desde entonces, ya que trata de entender la relación entre los conocimientos abstractos con sus correspondencias. El problema que se sustancia con los universales es el de comprender si el mundo es lo que es porque en la mente lo organizamos de ese modo o si es el mismo mundo el que nos aporta los conceptos. Cada uno de estos conceptos han sido suficientemente analizados a lo largo de la historia del pensamiento. En el presente, lejos de abandonarse la cuestión, necesita ser repensada, pues parece recorrerse el camino inverso; es decir, realidades existentes son orilladas y pasan al campo de lo invisible y lo irreal asumen un protagonismo cuasi omnímodo.

PALABRAS CLAVE: universales, metafísica, real, irreal, digital, interioridad.

*ABSTRACT: The question of universals begins with the Franciscan Juan Escoto Eriúgena and reaches the end of the 14th century. The culminating moment of universals occurs in the twelfth century, but it will be present in all philosophical proposals since then, because it tries to understand the relationship between abstract knowledge with its correspondences. The problem that is substantiated with universals is to understand if the world is what it is because in the mind we organize it that way or if it is the world itself that gives us the concepts. Each of these concepts have been sufficiently analyzed throughout the history of thought. In the present, far from abandoning the issue, it needs to be rethought, since the opposite path seems to be followed; that is, existing realities are sidelined and pass into the field of the invisible and the unreal assume an almost all-encompassing role.*

*KEYWORDS: universal, metaphysics, real, unreal, digital, interiority.*

## 1. INTRODUCCIÓN

Nuestro objetivo es el de comprender históricamente la cuestión de los universales para hallar, a su vez, claves actuales de pensamiento y de reflexión racional en clave metafísica. En su momento esta diatriba ya tuvo una enorme relevancia, pero el problema se ha ido reinventando en cada periodo de la historia y no se quedó tan solo en la Edad Media, pasando de un plano ontológico a un plano cuasi antropológico o ético en el presente, pues no solo posee derivaciones teóricas: “la cuestión de los universales reapareció en la lógica contemporánea y se suscitaron dos posiciones extremas que en la actualidad se han aproximado mucho. Los realistas extremos o *platonistas*, entre los cuales se contó Russell a comienzos de siglo, reconocen las entidades abstractas; los nominalistas, por su parte, no las reconocen” (Ferrater Mora, 2001, p. 359).

Antes que los medievales se preguntasen si los universales eran cosas, conceptos o palabras, los neoplatónicos ya se preguntaron si las *Categorías* de Aristóteles eran seres, noemas o sonidos vocales, por lo que la cuestión tratada es de honda repercusión filosófica y atraviesa el mundo de la razón en todas sus etapas (De Libera, 2016). Pero esta cuestión, que parece ceñirse a la Grecia clásica y al Medievo, toma un nuevo rumbo en nuestra etapa contemporánea y cobra matices diversos al de aquellos tiempos que son de gran importancia para dilucidar también en el presente ya que afectan a una determinada visión antropológica y moral.

## 2. INICIO DE LA CUESTIÓN DE LOS UNIVERSALES

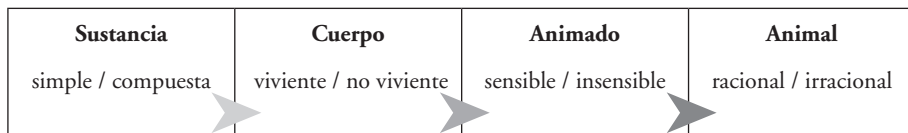
A partir de unos textos que a primera vista pudieran parecer simples del filósofo neoplatónico Porfirio (233-305 d. C.) y del también filósofo y poeta latino Boecio (470-524 d. C.), se derivaron toda una serie de cuestiones filosóficas que atravesarían toda la Edad Media y que han llegado incluso a nuestros días como la deriva de un naufragio. El discípulo de Plotino de origen sirio, Porfirio (232-304 d. C.), escribió una *Introducción a las Categorías de Aristóteles* (conocida como la *Isagoge*), donde se hizo una serie de preguntas acerca de tales categorías del filósofo griego: ¿La sustancia es lo que soporta el género supremo de la realidad?; ¿las sustancias son clases o modos?; ¿existen en la naturaleza tal cual o son meros conceptos?; y, si tienen realidad, ¿son corporales o no?; ¿existen fuera separadas de las cosas sensibles o están realizadas en ellas?

El problema deviene al plantear una serie de argumentos que después no son por él resueltos al acercarse a la obra aristotélica con mentalidad neoplatónica, pero el debate quedó abierto. De hecho, “los pensadores medievales del siglo X se iniciaron en la filosofía por este problema, aunque mal planteado” (Formet, 2004, p. 41).

De lo que se trata es de entender si estos conceptos llamados ‘universales’ existían por sí solos o si eran simplemente conceptos mentales que se extraían de la realidad. Recordemos, para una mayor comprensión de lo dicho, “la Idea platónica es una realidad que se automanifiesta. Las cosas son como son para configurarse con un patrón de automanifestación racional en el que el Uno se transforma en los Muchos” (Taylor, 2006, p. 225). En el fondo, Porfirio consideró que estos “universales” no eran más que ideas platónicas, pero no supo resolver el problema por él mismo planteado.

No en vano “la llamada cuestión o controversia de los universales fue un problema filosófico central en el que se entrecruzaron temas lógicos, antropológicos, metafísicos y de metafísica del conocimiento” (Forment, 2004, p. 41). El pasaje en discusión de la *Isagoge* que condujo a toda esta dialéctica fue el siguiente: “Sobre los géneros y las especies no diré aquí si subsisten o bien si están solamente en el entendimiento, ni en caso de que subsistan, si son corpóreos o incorpóreos, separados de las cosas sensibles o situados en las mismas expresando sus caracteres uniformes” (Porfirio, 2003, p. 10).

Porfirio estableció una especie de “árbol” donde todo caía bajo la sustancia como género supremo. En él aparecían el género más la diferencia de la especie. Por ejemplo, el *cuerpo*, que es especie respecto a la sustancia, es género respecto a animado y así sucesivamente. Los géneros y las especies eran, desde el punto de vista lógico, conceptos universales que se podían predicar de los predicables. En el fondo eran aspectos de la realidad y en ese sentido se llaman predicamentos. La *Isagoge* y su esquema aborda un método dicotómico, donde los conceptos se ordenan de lo general a lo particular, que según los expertos dio inicio al nominalismo. Por sus características basadas en categorías y subcategorías y su fin último de encontrar conclusiones lógicas, ha sido considerado por muchos como el precedente de los mapas mentales actuales.

**Figura 1**—. El árbol de Porfirio

**Fuente.** Elaboración propia.

El primer autor en plantear si las ideas poseen existencia real fue el mismo Platón (427-347 a. C.), cuestión que plantea como solución a la problemática de lo “uno y lo múltiple” que provenía de Heráclito y del propio Parménides. Su teoría del conocimiento o de las formas se basa en la defensa o distinción de dos mundos: el de lo sensible (el de las cosas que vemos y tocamos) y el del mundo inteligible (se podría decir que este mundo es más real que el mundo sensible); uno cambiante y el otro permanente. No en vano, si algo caracterizó la filosofía del medievo fue “el ejercicio racional, discursivo; en la dialéctica, en el discurso, en la contraposición de opiniones; en la discusión de los filósofos entre sí o del filósofo consigo mismo” (García Morente, 1985, p. 31).

El conocido como el último romano y a la vez el primer escolástico, Boecio (480-524 d. C.), intentó a su vez responder a las cuestiones planteadas por Porfirio y, en principio, daba la impresión de hallar soluciones apropiadas, pero tampoco fueron seguidas por el pensamiento posterior. No olvidemos la importancia de Boecio y su impronta en el mundo de la teología, dado que “formuló en contexto cristológico su famosa definición de persona fundada en la individuación y la racionalidad” (Salazar García, 2009, p. 360). Para el autor romano los géneros y las especies eran a la vez realidades subsistentes y productos de la mente. Para este escritor, los universales se encontraban en las realidades espirituales constituyendo lo común de tales realidades y ello le permitió realizar grandes definiciones metafísicas que han quedado para la historia (Boecio, 1997). A la vez, concluye que se trata de lo común de las cosas individuales como el concepto o definición de “animal racional” atribuido a cada uno de los sujetos humanos. De modo que, para Boecio, los géneros y las especies subsistían en cada realidad individual constituyendo lo común que las identificaba, pero en tanto que universales solo existían en la mente. Cuando nos referíamos al concepto de ‘hombre’ como tal, se trataba de una noción que existía en la mente y se llegaba a ella por medio de un ejercicio de abstracción de individuos concretos, pero tampoco es una percepción arbitraria, dado que estas nociones se forman a partir de las realidades existentes (Tursi, 2010).

No olvidemos que Boecio fue el autor que tradujo al latín importantes obras de autores relevantes de la filosofía griega. Así pues, “en Boecio encontramos ya resaltada la importancia de la razón en sí misma desligada de su función como ayuda a la teología” (Udías Vallina, 2010, p. 174). La cuestión quedó planteada de forma que fue recorriendo el mundo del pensamiento y tomando determinadas características según en qué épocas y momentos, pero sin duda se convirtió en el punto de anclaje de la cuestión metafísica. Podemos, por tanto, concluir que la cuestión de los universales procede de la *Isagoge* (270) y de las preguntas que planteó Porfirio e intentó responder posteriormente Boecio. Pero como también podemos observar estas cuestiones que se gestaron hace siglos son, en cambio, de enorme relevancia para entender nuestras claves de pensamiento actuales y nuestra posición frente a la realidad o la irrealidad de las cosas.

Esta cuestión de carácter ontológico pasa a ser teológica en el Medievo y se suscitan numerosas preguntas que siguen demandando respuestas y que ya pasan a la teología: ¿Los arquetipos o modelos ideales los tenía Dios pensados antes de la creación del mundo y de los seres? Aparecieron dos posturas ante esta problemática: el realismo exagerado y el realismo moderado. Para los realistas exagerados los universales poseían entidad propia, en la segunda propuesta se negaba su existencia, pero desde un prisma aristotélico, dado que poseía cierta influencia platónica, pero que desplazaba la cuestión ontológica (existencia del ser) a una de cariz epistemológico (teoría del conocimiento). Esta problemática se manifestó de forma nítida en el pensamiento de Santo Tomás de Aquino. Para el Aquinate la mente humana poseía un entendimiento agente que formaba los conceptos de forma inmediata, pero en cambio los universales no existían fuera de la mente. En línea con Aristóteles consideró que la mente era una *tabula rasa*, y rechazó a su vez la teoría de la reminiscencia de Platón que consideraba que “creer es recordar”.

### 3. LOS UNIVERSALES EN LA BAJA EDAD MEDIA

Se aborda en este momento, con renovado interés, la intención de comprender la validez de nuestros conceptos universales. La ciencia versa sobre lo universal y no sobre lo particular. La mente humana no funciona junto a la experiencia sensible, si no es porque de ella extrae conceptos universales. No hay ciencia del “árbol concreto”, a lo sumo botánica, de lo que sí hay ciencia es del “Árbol” en sentido universal. De hecho, si las cuestiones universales se apartan por irreales, se despreja con ellas el valor de la ciencia que busca

universales a través de los particulares. Pero la cuestión es comprender qué tipo de realidades son y cuál es su relación con las cosas concretas. En la Edad Media, por tanto, se dan dos posibles posturas o enfoques a esta cuestión.

La primera postura ante la cuestión de los universales era la de entender que no son cosas reales sino ficciones. La segunda postura, más conciliadora, señalaba que los conceptos universales poseían relación con lo real, pero era importante dilucidar cuál era su analogía. Para unos la pregunta revestía un carácter metafísico: ¿Qué es lo que corresponde a la realidad de nuestros conceptos universales? Para otros, en cambio, poseía más bien un tenor psicológico: ¿Cómo se forman en nosotros estos conceptos? Esta segunda cuestión presupone que hay algo en la realidad que se configura en nosotros. En realidad, ambos planteamientos van siempre juntos: a) ¿qué hay en las cosas que nos dan unos conceptos universales?; b) ¿qué hay en mi mente que me da estos conceptos?

La primera solución que dieron los autores medievales iba en la línea de lo que hemos denominado “realismo exagerado”. Desde esta perspectiva, para los autores medievales, los géneros y las especies existen como tales en la realidad y son a la vez subsistentes. Se trata de una solución de corte platónico a modo de *Ideas* que configuraron el horizonte del autor clásico del siglo V a. C. Para estos realistas —llamémosles así—, los conceptos universales poseían una realidad equivalente extramental y no solo intramental. Se trata de una tendencia que se inclinaba hacia el monismo en la relación idea-realidad, para resumir que existía en realidad una única sustancia primigenia que era la de Dios y que el resto de las cosas eran accidentes o *granos esparcidos de lo divino*. Autores de los siglos VIII y IX, como el anglosajón Fredegisio de Tours, Juan Escoto Eurígena o Remigio de Auxerre, el papa Silvestre II, Odón de Tournai, entendieron que los universales eran “realidades sustanciales” y se opusieron a la corriente nominalista naciente que veía en ellos solo “voces y palabras”: “[Estos autores] entendieron que el significado de todo nombre tiene una correspondencia con algo de la realidad” (Forment, 2004, p. 43).

El planteamiento, que podría tildarse de artificioso, tendría en cambio una enorme repercusión en la teología. La obra más importante de Odón de Tournai, en el siglo XI, denominada *De peccato originali*, entendía que todos los seres humanos formaban parte de una realidad específica que se transmitía a cada nuevo individuo de la especie humana. Así pues, el *pecado de Adán* manchaba la sustancia humana entera y todas las generaciones quedaban así manchadas. Se trataba de una explicación física del pecado original desde la problemática de los universales. Un nuevo miembro de la especie humana era entendido como un renacimiento de la sustancia. De este modo, se

entendía que Dios no producía una sustancia nueva sino, más bien, una propiedad nueva de una única realidad preexistente. Este planteamiento derivó hacia una especie de panteísmo, pues los individuos nos diferenciaríamos unos de otros solo accidentalmente.

Esta postura sería rebatida por el nominalismo posterior que defendió que únicamente hay individuos y, si esto era así, a los conceptos universales no les corresponde nada fuera de la mente, por lo que la problemática se resolvía en que estos universales son solo “voces y palabras”. Por este motivo, el nominalismo siempre ha concurrido hacia una postura o enfoque más empírico con relación a las cosas concretas que condujo en el siglo XVI a la “Nueva Ciencia”. El monje benedictino francés Erico de Auxerre (841-876) señaló que la imposibilidad de conocer a cada individuo concreto nos inclina a realizar agrupaciones según especies. A este camino mental el monje lo denominó *coartare* en latín, que significa ‘agrupación’ que abocaba en las ideas sustanciales. Esta doctrina de la *coartacio* será retomada por el canónigo Roscelino (1050-1121). Tanto es así que se le conoce como el fundador del nominalismo. Se trata de un autor que llegó a ser Abad del monasterio de Bec y que se codeó con los más famosos intelectuales de la época, aunque fue acusado de triteísmo. Sin embargo, a la postre se retractaría de su doctrina heterodoxa, y quiso viajar por Inglaterra y Roma enseñando y convirtiéndose a la doctrina trinitaria oficial hasta que quedara como un “clérigo vago” —sin residencia fija—. Para Roscelino, “los universales son únicamente ‘palabras’ o ‘voces’, puros sonidos, no son cosas. Les denomina ‘*flatus vocis*’, pronunciaciones vocales, para recalcar, frente a los realistas, que su única realidad es la emisión del lenguaje. Parece ser que ni admitía la existencia de significados” (Forment, 2004, p. 60).

Aunque no es fácil conocer sus doctrinas de primera mano, pues no se han conservado, sí que se conserva una carta del filósofo Pedro Abelardo (1079-1142), conocida como *Los géneros y las especies*, donde defiende —en relación con la postura de Roscelino—, que no hay más que individuos y que los géneros y las especies son invenciones. Para este pensador, los universales son palabras con significado, emisión de sonidos, compuestos de letras y sílabas a las que se une una significación universal. Pero es clave señalar que Roscelino pasará a ser el prototipo de hombre nominalista por excelencia y germen de la modernidad occidental: “la doctrina nominalista de Roscelino puso en marcha de nuevo, con mayor intensidad y profundidad, la cuestión de los universales. Provocó, ya en el siglo XII, la reacción realista de Guillermo de Champeaux, que a su vez suscitó la del nominalismo de Pedro Abelardo” (Forment, 2004, p. 61).

Santo Tomás tampoco cierra la cuestión y con el nominalismo del siglo XIV se abre la crisis del pensamiento medieval. Los nominalistas responden a este problema desde una mentalidad mucho más moderna. Para Guillermo de Occam los universales no existen y no dejan de ser meros nombres que damos a las cosas. Lo único que existe es lo concreto, lo que ocurre es que la mente humana tiene una serie de intuiciones intelectuales y de relaciones de semejanza que relaciona y que se visualiza con una serie de conceptos. Los nombres son signos que significan las cosas y únicamente son una convención arbitraria. De este modo se zanja el problema y desaparece de los nombres la dimensión ontológica, teológica y formal, y se queda aparentemente en una mera cuestión lingüística, pero “los nominalistas iban tan lejos que socavaban las doctrinas eclesiásticas, no en el sentido de que se negara a Dios, sino en el de que este solo puede ser creído y no comprendido” (Safanski, 2022, p. 26).

#### 4. EL MEDIEVO: FINALES DEL SIGLO XI Y XII. LA FIGURA DE PEDRO ABELARDO

Los autores Guillermo de Champeaux (1070-1120) y Pedro Abelardo (1079-1142) centran esta segunda etapa en relación con el problema de los universales. El primero de los teólogos fue llamado *Doctor columna doctorum* por su erudición. Fue a su vez discípulo de Roscelino y maestro de Pedro Abelardo, con el que mantuvo un duro enfrentamiento posterior. Según Pedro Abelardo, Roscelino tuvo dos momentos en su planteamiento de los universales: 1) teoría de la identidad, y 2) teoría de la indiferencia. El primer momento está enraizado en un realismo puro, de modo que la misma esencia universal sería única y la sustancia idéntica a todos los seres, por lo que cada individuo sería una modificación accidental de la sustancia. En un segundo momento, matizó este planteamiento primero y concluyó que dos individuos de una misma especie son lo mismo, pero no de forma esencial; es decir, dos individuos comparten el ser hombres, la humanidad y la mortalidad, pero se diferencian el uno del otro en su individualidad.

Pedro Abelardo escenificó un realismo más moderado en su planteamiento del problema en la primera mitad del siglo XII, pues “al parecer este autor mostraba demasiada inclinación a hablar y a pensar de otro modo que los demás” (Leibniz, 2013, p. 213). Lo que propone es una respuesta clásica con una solución a la misma. Independientemente de su ajetreada vida y lo apasionado de su carácter —que se cuenta muy bien en su autobiografía



*Historia de mis calamidades* (1133)—, hay que reconocerle una obra muy prolija y tres aspectos muy relevantes: a) supone el triunfo del conocimiento aristotélico y con ello el declive del platonismo; b) pone en marcha la técnica escolástica que dará muy buenos resultados en su famoso método *Sic et non*; c) con él se reinicia la teología especulativa frente a la positiva (un modelo más racional y sistemático que se impone en el siglo XIII). Para resolver el problema de los universales empieza discrepando de su maestro Roscelino, pues así se hacía en la antigüedad, de forma que su pensamiento se resume en las siguientes tesis que quedarán para la filosofía posterior a modo de método:

- i. Metafísica de la individualidad: nada hay que no sea individual (el hombre concreto, el caballo concreto, etc.). No existen estas realidades como entidades de las cuales se sea un accidente o participación. En este sentido Pedro Abelardo asumía un aspecto importante de la metafísica nominalista.
- ii. El lenguaje humano se compone de palabras convencionales asociadas a formas concretas. Por ello podemos decir que los universales son nombres o palabras. Se puede afirmar que los nombres pueden ser predicados de nuevos individuos, pero no se pueden predicar individuos de individuos.
- iii. ¿Cómo adquirimos la idea general que asociamos a un sonido? Responde a esta cuestión que por medio de la teoría de la abstracción. De lo individual se capta lo común o universal, se trata de elementos comunes que recoge la inteligencia que deja de lado lo particular. Lo que percibimos por medio de los conceptos está en la realidad, pero de distinta forma a como está en la mente, pues no existe la humanidad fuera del individuo con entidad propia, sí como concepto.

El método utilizado por Pedro Abelardo conocido como *Sic et non*, encumbra la obra de este gran erudito y de la filosofía posterior. En más de 150 cuestiones teológicas analizadas, en argumentos a favor y en contra, tomando como referencia la Sagrada Escritura y la Patrística y abordando desde ellos un tema o cuestiones a dilucidar, sustancia su tesis. Establecía de este modo un pensamiento ordenado y rico de matices y “distinguía entre lo posible y lo actual [...] lo que le llevó a caer en expresiones incómodas y chocantes” (Leibniz, 2013, p. 253). Se trata de la aportación más importante que se hizo a la escolástica.

Intentó buscar un camino para conciliar de forma contrastada argumentos de autoridad donde pudiera intervenir el pensamiento humano sin necesidad de oponerse a las cuestiones dogmáticas, pero dejándole el espacio necesario a

la razón. De esta forma se dio inicio a algo muy importante como es la libertad de la razón humana dentro del quehacer teológico. Reunía y confrontaba textos aparentemente contrarios alrededor de una cuestión (*quaestio*) para intentar dilucidar la verdad a través de un ejercicio de la razón y así al llegar a la (*sapientia*) por medio de la dialéctica. No obstante, para salvaguardar la autoridad de los Santos Padres y no desdibujar su doctrina, dejó escritas cinco reglas que todos deberían observar al acercarse a los textos antiguos:

- i. En primer lugar, examinar la autenticidad de los textos trabajados, dado que podría darse que algún texto fuera apócrifo.
- ii. En un segundo momento, comprobar que el texto del autor trabajado no haya sido revisado por el mismo autor y haya cambiado de opinión sobre un tema concreto a lo largo de su vida.
- iii. Saber si lo que dice el autor es opinión propia o la toma de otros, dado que los antiguos muchas veces reproducían textos de sus adversarios con la intención de refutarlos.
- iv. Saber si el texto trabajado posee un valor canónico o jurídico y examinar la finalidad con la que fue escrito.
- v. Comprender si el lenguaje utilizado o las palabras escogidas significaban realmente lo que creemos que significan y en qué contexto fueron escritas.

Toda esta problemática reviste un gran calado como origen del desarrollo científico y del mundo moderno, pues posee en sus bases un largo recorrido que está sujeto a un modo de razonar y a una serie de planteamientos filosóficos concretos: “el desarrollo de la ciencia moderna, desde sus comienzos, ha ido ligado a una perspectiva religiosa, partiendo desde las raíces del mecanicismo en la teología nominalista; y aún hoy es posible observar que los interrogantes científicos pueden por igual inspirar una clase de piedad o la increencia” (Taylor, 2006, p. 426).

## 5. **LOS UNIVERSALES EN LA ETAPA CONTEMPORÁNEA: LO REAL Y LO IRREAL EN UN DEBATE CONSTANTE**

No se puede hablar propiamente del problema de los universales en la filosofía contemporánea pues a priori parecían superados, pero no es del todo así. Cierto es que para algún autor contemporáneo esta cuestión merezca el calificativo de “irritante” (Robles, 1974, pp. 86-97), dada su dificultad

conceptual. No obstante, como señalan otro grupo de autores, el llamado debate sobre los universales, que se dio en Pedro Abelardo, fue uno de los problemas principales de la filosofía medieval, pero también lo es en la actualidad y no puede ser despreciado, dado que estas corrientes privan el orden moral de todo fundamento, conduciendo ineludiblemente al relativismo ético y al irracionalismo (Lalanne, 2010).

La cuestión se dirime hoy en dos grandes categorías: una línea de investigación más analítica y una más histórica, al establecer una nueva comprensión basada en suposiciones y preguntas (Tarlazzi, 2021). Entre la filosofía moderna también se extendió esta cuestión por los universales y se suscitaron dos movimientos que fueron desde la posición escolástica, que se desliza por el realismo, hasta una variable del nominalismo más extremo. No se ha resuelto el intento por responder a la pregunta clásica sobre qué es lo que existe en realidad. Así, sería oportuno trazar un hilo conductor desde el nominalismo al constructivismo, así como del realismo al nuevo realismo.

Los autores que apostaron por el realismo fueron Charles Peirce, Gottlob Frege, G. E. Moore, Bertrand Russell y August Carnap (finales del siglo XIX y principios del XX). Por el contrario, entre los autores que pueden contarse entre posiciones nominalistas más extremas: Ludwig Wittgenstein, John L. Austin, Peter F. Strawson, Willard Van Orman Quine o Nelson Goodman. No en vano, el mismo Russell entendió la importancia de los universales dado que “el lenguaje tiene como uno de sus propósitos principales el de ser el vehículo de nuestra comprensión sobre el mundo” (Robles, 1974, pp. 86-97). De este modo, la pérdida de referencia de los universales suponía a su vez una pérdida de realidad y de riqueza lingüística. Para Russell las relaciones ideales no son posibles sin los universales, pues carecen de correspondencia real (1991).

Un autor tan relevante como Friedrich Nietzsche (1844-1900) lanzó una dura crítica a este planteamiento de los universales, señalando como culpable a la filosofía racionalista y realista que da validez a una serie de atributos que por su misma esencia son abstractos y universales, incapaces de atrapar lo singular (2018). Lo que ocurrirá con posterioridad a la filosofía nietzscheana será “la unión entre la naturaleza interior y la razón” (Taylor, 2006, p. 627), lo que supone un creciente subjetivismo conceptual. Esta corriente quedará determinada por la fuerza potencial del “yo” y será recogida con posterioridad por Jacques Derrida (1930-2004), aunque este último autor parece virar en un segundo momento en su filosofía desde presupuestos materialistas a cierto idealismo trascendental. El materialismo más sesgado deja de contem-

plar cualquier bien o propósito de una vida que no quede circunscrita a la utilidad del aquí y del ahora.

Por ello, "Nietzsche suele dar una imagen de la moral que muestra que ésta es solamente envidia, o un artefacto de debilidad, o de resentimiento" (Taylor, 2006, p. 701). Lo que abocará hacia "un mundo despojado de valores, reducido a mero hecho contingente, y un espíritu flotante, desencarnado, como única fuente de significaciones" (Garrido, 2004, p. 57). Desde esta perspectiva, se anuncia una cultura donde todos los valores serán cambiados por otros, pues ningún valor posee referencias de universalidad. De ahí que Gianni Vattimo indique que "es preciso tomarse en serio y llevar hasta las últimas consecuencias la experiencia del olvido del ser (negación de la metafísica) y de la muerte de Dios (negación de todo fundamento del ser y del valor, nihilismo y agnosticismo radicales), anunciados en nuestra cultura por Heidegger y Nietzsche" (Vattimo, 2009, p. 14), que anteceden a *La era del vacío* o del individualismo radical. Por ello, no es casualidad que un pensador actual tan relevante como Byung-Chul Han, recoja este testigo y arremeta contra un tipo de cultura dominante basada en "el dataísmo y la inteligencia artificial que cosifican el propio pensamiento convertido en mero cálculo" (Han, 2022, p. 22).

Respecto a los universales, la filosofía debería poder tender un puente, necesario en el presente, para superar la aporía conceptual hacia un tipo de realidad más social que especulativa, dado que la teoría sobre "conceptos" parece agotada y no halla el consenso necesario, pues parece volver a la silla de salida una vez tras otra. Lo que en su momento fueran las cuestiones por el *Unum, Verum, Bonum, Pulchrum* de la escolástica, pueden ser tenidos como válidos, aunque sea en el plano lógico y formal, sin entrar a discutir otras consideraciones. Los llamados trascendentales completaban al "ser" y, como indicara Kant: "esos supuestos predicados trascendentales de las cosas no son más que requisitos lógicos y criterios de todo conocimiento de las cosas en general" (Kant, 1988, p. 118).

Es significativo advertir que el *nuevo realismo* conformado como corriente filosófica en el siglo XXI, tras la línea de los filósofos postmodernistas, intenta fundamentar la existencia de la realidad más allá de la metafísica clásica o del constructivismo moderno. Autores como el italiano Maurizio Ferraris, siguiendo las tesis de J. Derrida y G. Vattimo, ocupan hoy el vacío dejado por la filosofía posmodernista del siglo XX. Itinerario que también ha secundado el alemán Markus Gabriel, por lo que ambos intentan superar la idea de *deconstrucción* de la realidad presentada por la filosofía posmoderna y realista. La crisis en la que la filosofía del siglo XX sumió a la metafísica clásica, y la for-

ma de presentar la realidad tal cual la percibimos, ha dejado en cierto modo amputada a la metafísica. La idea de totalidad de la metafísica tradicional se ha derrumbado haciéndose añicos quedando relegada al campo de la ilusión trascendental.

Para Markus Gabriel la verdad de los seres no puede quedar reducida únicamente a lo científicamente demostrable, sino que del concepto de verdad también participan las ciencias sociales, las humanidades, el arte y la religión. De hecho, para este autor, la idea del *naturalismo* se muestra falsa, dado que el ser humano es conjuntamente un animal histórico, cultural y espiritual (Gabriel, 2019a). La realidad está compuesta por hechos y, a la vez, por las interpretaciones y conexiones que de los mismos realiza el pensamiento. La totalidad de lo existente no queda explicada de forma satisfactoria desde perspectivas meramente científicas y que dan validez solo a realidades materiales que empobrecen la propia realidad (Gabriel, 2019b). A esta misma tesis se unió con anterioridad el filósofo español García Morente, al señalar que la negación de la trascendencia conlleva “una realidad de la que se ha quitado todo lo que es cualidad, vida, todo lo que es color, amor, dolor, profunda palpitación de la existencia y [...] en lugar de eso, nos da unos esquemas matemáticos, y en lugar de la Biblia nos ofrece una tabla de logaritmos” (2006, 94). En la misma línea, el realismo metafísico de Ferraris, propone el proyecto de una filosofía capaz de dar cuenta de la entera realidad, buscando conciliar una gran perspectiva especulativa en un marco realista (2000a). El profesor de Turín sostiene que la fuente de estos problemas ontológicos de la posmodernidad hay que buscarlos en Kant, en el idealismo y en Nietzsche en lo que él denominará la *falacia trascendental* (Ferraris, 2000b).

Es oportuno en este siglo liberar al espíritu de la metafísica posmoderna y del cientificismo que corta las alas a la amplitud de la totalidad, para abrir las ventanas hacia una sociedad donde la moral pueda ser fundamentada. Por ello, el alemán Jürgen Habermas, en un diálogo con el recientemente fallecido Joseph Ratzinger, admitía que “fue útil un trasfondo religioso común, un mismo lenguaje y sobre todo una renovada conciencia nacional para el nacimiento de una solidaridad ciudadana altamente abstracta [...]. No basta el proceso cognitivo para lograr que los contenidos morales de los derechos fundamentales se transformen en conciencia” (2006, pp. 33-34).

Se requiere de una mayor profundidad de estudios sobre *la Belleza, la Libertad y la Dignidad*; es decir, sobre cuestiones que necesitan ser repensadas y afianzadas en una sociedad compleja y cambiante en el plano conceptual. De hecho, “no hay duda de que conviene incidir sobre las realidades que conforman la existencia, pues la dificultad de situarse ante ella resulta cada vez

más patente" (Pérez Adán, 2022a, p. 13). Como señalara Nietzsche a modo de profecía, llegará el momento donde todos y cada uno de los valores sean trabucados y vaciados de todo su contenido y nada universal tendrá sentido más allá de la realidad concreta y particular (2018).

## 6. LOS UNIVERSALES APLICADOS A LA SOCIEDAD CONTEMPORÁNEA

El reconocimiento de la realidad es una de las variables que se requieren para un modelo científico óptimo. En estos momentos cuesta distinguir entre lo real y lo virtual y, especialmente, cuesta responder a la cuestión: "¿dónde me sitúo yo ante esas preguntas, que tantas veces se ha hecho a la filosofía, de quién soy y dónde estoy?" (Pérez Adán, 2022a, p. 13). Parece ser que algunas de estas cuestiones han desaparecido del universo conceptual de nuestros contemporáneos, no porque no sean necesarias, sino por la incapacidad de ahondar en todos estos conceptos. Una de las claves del modelo académico para la juventud versa sobre el discurso sobre la realidad ante tantas irrealidades que les rodean (Aznar Sala, 2022). Desde esta tribuna de pensamiento se apuntan tres posibles tipos de realidades que conforman un todo, con la intención de abrir un pequeño debate desde ellas y con el propósito de llegar a algún puerto que vaya más allá de lo estrictamente empírico.

Podemos señalar de inicio una de las realidades universales que se requiere repensar para salir de este laberinto conceptual, como es la realidad *socio-natural*. Se hace siguiendo la línea iniciada por el sociólogo y catedrático emérito Pérez Adán y que nos parece acertada. La naturaleza ha sido sometida por la sociedad y ha quedado desprovista de autonomía referencial, parece ser invisible y por ello no apreciada. El medio ambiente o la naturaleza han dejado de tener vida propia para pasar a estar a merced de otros intereses. De modo que en la actualidad "no solo se generan catástrofes ecológicas, sino también catástrofes mentales" (Han, 2022, p. 21). Para los grandes poderes y corporaciones "no existen problemas ecológicos de carácter ético, pues serán resueltos por el sistema económico [desde un prisma antropológico-tecnocrático]" (Ballesteros, 1995, p. 19).

Así, de este modo, se da la coyuntura inversa que sucediera con los universales en la Edad Media, pues una realidad tan palpable como la cuestión ecológica queda subsumida por otras entidades como el mercado, la eco-

nomía o el poder estatal. Siendo como es una realidad en sí pasa a ser una realidad en referencia a otros, sucede que “la naturaleza queda reducida a simple objeto, a fuente de recursos, lo que abrirá paso a un tipo de mentalidad industrialista depredadora, que ve al hombre dependiente sólo de la civilización, pero no de la tierra” (Ballesteros, 1995, p. 15). Como se ha afirmado, “ningún otro ser vivo como el hombre es capaz de vandalismo ciego” (Han, 2022, p. 16).

Una segunda realidad universal que interesa destacar en nuestra sociedad contemporánea y que necesita ser meditada es el escenario *sobrenatural*. Se trata de un tipo de realidad que nos trasciende y que pertenece al ámbito de lo espiritual. En esta esfera está Dios. No en vano, “muchas personas [y asociaciones] organizan sus vidas y acciones en este mundo cara a esa realidad y, por tanto, esa realidad no solamente es una realidad en sí misma sobrenatural, sino que es también una realidad para nosotros, digámoslo: de alguna manera, es también terrenal” (Pérez Adán, 2022a, p. 16). De modo que la realidad divina, independientemente de que haya que demostrar o no su existencia a priori, posee una marcada repercusión social, dado que “se necesita más que retórica para que el esclavo y el rico se proclamen el uno al otro: hermanos en Cristo” (Stark, 2009, p. 195). Por lo tanto, el universal como concepto divino, posee una clara correspondencia referencial en la vida humana y no solo teórica, pues suscita la fraternidad.

Como muy bien apuntara el filósofo francés Jean Guitton, “si no tuviera la locura divina, ¿cuál sería mi locura humana? ¿Creería en el Mundo, en la Materia, en la Evolución? ¿Creería en la Justicia, en el Progreso? ¿Cuál sería la entidad a la que revestiría de la magia de las mayúsculas para convertirla en mi dios? ¿Francia, Internacional, Libertad Creadora, Devenir, Nada, Abismo?” (Guitton, 2004, p. 123). Es significativo reseñar que “la crítica a la religión de un Feuerbach, de un Nietzsche, de un Marx o de un Freud, no inquietan, pues no son críticas al Dios de la fe, sino descalificaciones al Dios de la religión” (Garrido, 2004, p. 149). Es menester un conocimiento bíblico y sociológico adecuado para distinguir ambos términos.

La tercera realidad para reflexionar se circunscribe a todo nuestro *mundo interior* que puede ser tenido como universal por ser transversal a todos como estructura de la mente: “deseos, ideales, pensamientos, juicios, emociones y sentimientos, que quedan solamente dentro de nosotros pero que existen” (Pérez Adán, 2022a, p. 16). Se trata de universales con carácter personal que identificamos a nivel particular y que permiten entendernos a nosotros mismos y comprender a los demás y el mundo que nos rodea. De hecho, el materialismo científico actual ha dejado fuera de la realidad innumerables

cuestiones que forman parte de nuestra vida cotidiana por no ser susceptibles de mediciones objetivas. No en vano, “ello implica que habrá aspectos de la realidad que queden fuera, como es el caso de las experiencias subjetivas, que en sí mismas no pueden tratarse con la metodología científica [...] Se pasa de afirmar: ‘esto es lo que se puede conocer a través de la ciencia’ a aseverar: ‘esto es todo lo que existe en la realidad’” (Udías Vallina, 2010, pp. 127-128). Se trata de realidades que existen para mí [y para los otros] que son reales (independientemente de su validez objetiva): mi imaginación, mis pensamientos, un tipo de verdades sobre las que construyo mi vida, y que no puedo negar porque me negaría a mí mismo y mi propia conciencia: “La realidad, por supuesto, depende de nosotros en el sentido de que la condición para su existencia es nuestra existencia” (Taylor, 2006, p. 95).

Estos tres soportes de presencia los podemos denominar “Nosotros, Dios y el Yo”. Curiosamente el mundo contemporáneo parece negar estos tres niveles conceptuales que referimos y que obligan a realizar un esfuerzo renovado para sacarlos de la reclusión a la que han sido sometidos. Estaríamos atravesando en este instante una etapa antiuniversalista que implica hacerse una serie de preguntas que no son baladías: ¿qué nos pasa?, ¿en qué creemos?, ¿cómo hemos llegado hasta aquí? De hecho, “el viejo materialismo no da mucho más de sí, y hay que abrirse a la complejidad de una existencia y una realidad más a tono con el misterio que nos plantea nuestra vida [...], estas premisas pertenecen a un marco universalista en el que podemos reconocernos” (Pérez Adán, 2022a, pp. 17-19). Se podría señalar, sin miedo al equívoco, que “hemos estado expuestos durante mucho tiempo a los alegatos marxistas, caducos y siempre absurdos, de que las ideas son meros epifenómenos” (Stark, 2009, p. 191).

Falta mucha humildad para reconocer que todavía nos queda mucho por saber y por descubrir, antes de otorgar o no validez a ciertas realidades. Máxime cuando vivimos una “realidad virtual” que amenaza la frontera de nuestra existencia real o la diluye. Por todo ello, “el irrealismo es producto del subjetivismo relativista. La especulación desbocada que promociona la subjetividad sin barreras necesita fiarse más de lo empírico y de la implícita certeza del dato. De ahí la importancia de abogar por más sociología” (Pérez Adán, 2022a, p. 23). Fundamentalmente cuando en la actualidad “las pantallas nos dominan, proyectan irrealidad o proyectan realidades subjetivas que no tenían por qué haber salido de quien las había pensado” (Pérez Adán, 2022a, p. 27). Desde lo que se ha señalado se podría decir que esta segunda acepción de lo irreal, en referencia a la realidad virtual, entraría en contradicción con la realidad del mundo interior, pero cabe matizar algo al respecto.



En el presente se da una confusión de realidades que es necesario subsanar y que arranca desde la llamada revolución digital y que todavía ha de ser entendida por los historiadores. Esta última revolución, en parangón con lo que fuera la revolución sexual en su momento, ha tenido la capacidad de añadir una tercera realidad a las dos existentes. Es decir, a la realidad *materal* y a la *espiritual* se suma ahora la *virtual*. La pregunta que es lícito hacerse es si esta *realidad virtual* posee el mismo rango de entidad que las dos anteriores. Entendemos que no, pues la diferencia entre estas tres realidades estriba en que la *realidad material* y la *espiritual* están “en” y “afuera” de nosotros, mientras que la realidad que emana del plasma es siempre un “afuera”, nunca un “en”. Lo material (mi cuerpo) y lo espiritual (Dios) son un “adentro”, independientemente de que también sean un afuera.

El problema de los universales en la etapa moderna dista de ser una cuestión como antaño sobre si la idea posee o no correspondencia ontológica o en qué grado, tampoco se trata de un mero trasunto lingüístico, sino que lo que está en juego es la fundamentación de valores y creencias. De hecho, “el constructivismo social entiende que el orden de bondad o maldad relativa de los actos están en continua construcción en la mente de los filósofos” (Pérez Adán, 2022b, p. 88). Frente a criterios más o menos relativistas de distinto orden, cabe distinguir aquellos paradigmas sociales de excelencia de los que no lo son. No en vano, “el filósofo norteamericano R. Rorty (1931-2007) no tiene miedo en defender, la virtud y el vicio, que no se diferenciarían entre sí más que en el ojo del observador” (Pérez Adán, 2022b, p. 87). De tal modo que desde una perspectiva culturalista no podríamos afirmar nada como mejor que su contrario; la apuesta por la democracia frente al totalitarismo, por ejemplo. Por todo lo dicho, la búsqueda de valores absolutos y referencias universales es realmente acuciante, pues nunca se han puesto tan en tela de juicio y parecen orillarse en el pensamiento postmoderno.

## CONCLUSIONES

La cuestión de los universales no fue únicamente un problema circunscrito a la Edad Media, sino que en cada momento de la historia ha aparecido bajo ropajes distintos como seria amenaza al campo de la metafísica. Los pensadores medievales recogieron el testigo dejado por Aristóteles en las famosas *Categorías* que ya fuera discutida en su momento por los neoplatónicos, pero fueron más allá y señalaron que los universales metafísicos se correspondían con realidades ontológicas —en el caso del realismo más extremo—.

Un destacado autor como Porfirio en el siglo III d. C. se preguntó precisamente si las sustancias tenían correspondencia con las cosas de la naturaleza, pero el problema no pudo ser resuelto en su momento y fue transitando por los siglos posteriores de la filosofía sin hallar una respuesta definitiva. La problemática fue retomada por Boecio en el siglo V d. C., e indicó que los géneros y las especies eran realidades subsistentes y, a la vez, productos de la mente. Santo Tomás, por su parte, en el siglo XIII tampoco fue capaz de zanjar el debate y precisamente fue la corriente nominalista la que creyó finiquitar la cuestión de los universales desde una postura negacionista de estos que marcaría el devenir de la cuestión de forma decisiva. En este sentido, el realismo y el posmodernismo llegaron a heredar este camino iniciado por el nominalismo y cayeron en un científicismo extremo que negaría en la práctica la posibilidad metafísica.

La filosofía se halla todavía ante esta encrucijada desde presupuestos diversos a aquellos que vimos al inicio, lo que es signo de un tipo de debate incesante, pero que el nuevo realismo iniciado en el siglo XXI ha intentado retomar como problema para sacarlo del atolladero en el que se había instalado. La problemática en el momento actual sigue teniendo su peso y merece nuestra atención. Autores que se deslizan del realismo al nominalismo los sigue habiendo el último siglo. No en vano, el mismo Nietzsche abordó estas cuestiones desde presupuestos negacionistas dando mayor validez a la realidad subjetiva que al propio mundo de los valores y las creencias. Especialmente se ha abierto una brecha importante en la fundamentación de la moral que fuera abordada con Kant y que ahora parece diluirse. Tanto es así que un autor como Vattimo habla de la necesidad de recuperar para nuestro siglo el mundo de referencias trascendentales y los conceptos universales. Así lo hacen también desde el nuevo realismo M. Gabriel y M. Ferraris, para quienes el hecho es tal en su interpretación. Como también indica el surcoreano afincado en Alemania, B. C. Han, el pensamiento actual se ha inclinado hacia posturas propias del dataísmo y del cálculo, donde se ha cosificado, con el menoscabo de la riqueza en contenidos que ello supone. Los conceptos universales en forma de valores y creencias que configuran a una sociedad van más allá de su correspondencia con el mundo, pues perviven en referencia simbólica a los valores y creencias sociales.

En este periodo de la historia lo real se diluye entre lo irreal, máxime cuando ha hecho acto de aparición lo virtual, cuando lo que se buscaba era dar crédito única y exclusivamente a lo empíricamente demostrable. De hecho, no pocas dimensiones existenciales dejan de ser abordadas por falta de referentes con la pobreza en lo social que supone. La ecología, la dimensión

sobrenatural, la vida interior, son algunos ejemplos de este progresivo empobrecimiento, pues constituyen el posible universo de verdades que quedan desprovistas de significado. Con ello, el poder del mercado eclipsa toda la realidad y se impone sin cortapisas, por lo que es necesario revertir una situación que va más allá de nombres y palabras, dado que lo que está en juego son contenidos y vivencias.

## Referencias

- AZNAR SALA, F. J. (2022), “La unidad del saber”, en John Henry Newman, *Scio*, (22), 285-309.
- BALLESTEROS, J. (1995), *Ecologismo personalista*, Tecnos.
- BOECIO (1997), *La consolación de la filosofía*, Akal.
- DE LIBERA, A. (2016), *La cuestión de los universales*, Prometeo.
- FERRARIS, M. (2000a), *La hermenéutica*, Taurus.
- FERRARIS, M. (2000b), *Nietzsche y el nihilismo*, Akal.
- FERRATER MORA, J. (2001), *Diccionario de Filosofía*, Edhasa.
- FORMENT, E. (2004), *Historia de la filosofía medieval*, Palabra.
- GABRIEL, M. (2019a). *Yo no soy mi cerebro: filosofía de la mente para el siglo XXI* (4ª edición), Pasado & Presente.
- GABRIEL, M. (2019b), *El sentido del pensamiento*, Pasado y Presente.
- GARCÍA MORENTE, M. (1985), *Lecciones preliminares de filosofía*, Porrúa.
- GARCÍA MORENTE, M. (2006), *El «Hecho Extraordinario»*, Rialp.
- GARRIDO, J. J. (2005), *Pensar desde la fe*, Edicep.
- GUITTON, J. (2004), *Lo que yo creo*, Belacqva.
- HABERMAS, J. – RATZINGER, J. (2006), *Dialéctica de la secularización*, Encuentro.
- HAN, B. CH. (2022), *Capitalismo y pulsión de muerte*, Herder.
- KANT, I. (1988), *Crítica de la razón pura*, (6ª edición), Analítica trascendental, Alfaguara.
- LALANNE, J. (2010), “Nominalismo y empirismo: derivaciones y consecuencias en la fundamentación de la ética”, *Síntesis. Revista de Filosofía* 4 (2).
- LEIBNIZ, G. (2013), *Ensayos de Teodicea*, Sígueme.
- LIPOVETSKY, G. (2010), *La era del vacío*, Anagrama.
- NIETZSCHE, G. (2018), *Más allá del bien y del mal*, Tecnos.
- PÉREZ ADÁN, J. (2022a), *La sociedad por venir*, Ideas.
- PÉREZ ADÁN, J. (2022b), *Sociología moral*, Libros e Ideas.
- PORFIRIO. (2003), *Isagoge*, Antrhopos.
- ROBLES, J. A. (1974), “Teoría de las relaciones y universales en Bertrand Russel”, *Revista de filosofía Diánoia* 20 (20), 86-97.

- RUSSELL, B. (1991), *El problema de los universales en la época realista*, Universidad Veracruzana de México.
- SAFRANSKI, R. (2022), *Ser único*, Tusquets.
- SALAZAR GARCÍA, J. L. (2009), *Personas por amor*, KADMOS.
- STARK, R. (2009), *La expansión del cristianismo*, Trotta.
- TARLAZZI, C. (2021), "The debate over universals in the time of Peter Abelard: What it is, and is not, about", *British Journal for the History of Philosophy* 29 (6), 1012-1033.
- TAYLOR, CH. (2006), *Las fuentes del yo*, Paidós.
- TURSI, D. (2010), *La cuestión de los universales en la Edad Media*, Winograd.
- UDIAS VALLINA, A. (2010), *Ciencia y religión*, Sal Terrae.
- VATTIMO, G. (2009), *El pensamiento débil*, Cátedra.