

La conformación del realismo escolástico de Peirce en base a la noción de naturaleza común de Tomás de Aquino y Duns Scoto

The shaping of Peirce's scholastic realism on the basis of Thomas Aquinas' and Duns Scotus' notion of common nature

Gavriloff, Ivan Vladimir  ¹

¹Universidad Nacional de Tucumán

²CONICET

ivanvgavriloff.filo@gmail.com

Resumen

En el presente trabajo vamos a analizar la noción de naturaleza común de Santo Tomás de Aquino y Duns Scoto para poder mostrar como dicha noción evolucionó para ayudar a conformar el realismo escolástico de Charles S. Peirce a finales del siglo XIX y principios del siglo XX. Para ello primero vamos a indagar en las nociones de naturaleza común en Tomas de Aquino y en Duns Scoto, mostrando sus similitudes y diferencias para luego indagar qué es lo que toma Peirce de dichas nociones y cuáles son los giros que realiza para la conformación de su realismo escolástico. El motivo de dicho trabajo es el de mostrar una cierta continuidad entre el realismo de Peirce y el realismo de los autores medievales mencionados que se interesaron por el problema de los universales y se preocuparon por otorgar una respuesta de índole realista al mismo.

Palabras Claves: *Peirce, realismo escolástico, universales, escolástica*

Abstract

In this paper, I analyze the concept of common nature in the works of St. Thomas Aquinas and Duns Scotus. I aim to demonstrate how their perspectives influenced Charles S. Peirce's scholasticism in the late 19th and early 20th centuries. To accomplish this, I will start by examining the concepts of common nature in both Thomas Aquinas and Duns Scotus, highlighting their resemblances and disparities. Afterward, I will investigate how Peirce incorporates these ideas and what adjustments he makes to shape his scholastic realism. The purpose of this work is to elucidate the continuity between Peirce's realism and the realism of medieval scholars who were focused on the problem of universals and aimed to provide a realist solution to it.

Keywords: *Peirce, scholastic realism, universals, scholastics*

1 Introducción

El problema de los universales ha sido considerado de suma importancia por los grandes filósofos. Ha tomado múltiples perspectivas y formas de abordaje. ¿Cómo es posible que podamos predicar algo de una cosa que es completamente ajena a nosotros y que es única e irrepetible? ¿Cómo podemos apresar esas características de las cosas que son comunes si cada una de las cosas son individuos distintos? ¿Cómo puedo saber que lo que estoy diciendo da cuenta de lo común que tienen varias cosas que se perciben similares? Estas y otras preguntas son a las que se trató de encontrar respuestas a lo largo de la historia de la filosofía. Con el problema de los universales hay dos aspectos a considerar: el metafísico por un lado y el epistemológico por el otro. En el aspecto metafísico tenemos que considerar qué es un universal y cómo este se relaciona con los objetos de los cuales se predica. Por el lado epistemológico tenemos que considerar en cómo es posible que los seres humanos alcanzamos universales que son capaces de dar cuenta de la realidad. Tanto Platón como Aristóteles dieron respuestas basándose en sus sistemas filosóficos. Luego, la filosofía medieval en general y la escolástica en particular profundizaron enormemente en el problema de los universales por diversas razones tomando todo lo que se encontraba a su disposición. Dentro de la escolásticas dos pensadores fueron quienes pusieron a la posición realista de los universales en la cima durante el siglo XIII: Tomás de Aquino y Duns Scoto. Pensadores que, como veremos, aunque distintos en la manera de abordar el problema trataron de otorgar soluciones tomando una misma base y dentro de un mismo marco: el realismo escolástico.

Pasado mucho tiempo y mucha tinta sobre el problema de los universales, durante mediados del siglo XIX un científico, filósofo y lógico Charles S. Peirce -quien en nuestros tiempos lo conocemos por ser el fundador del pragmatismo- se interesó de sobremanera en el problema de los universales debido a su proyecto filosófico: el poder dar cuenta de un sistema que afirme la objetividad de las leyes de la naturaleza en un marco realista. Volcándose dentro de la filosofía medieval y de los tratados que trabajaron la cuestión de los universales se encontró, entre otros, con la respuesta de Duns Scoto, la cual fue una gran influencia y, apoyándose en ella aunque también criticándola, fue conformando su respuesta al problema. Lo importante a destacar es que Peirce también toma el marco realista al igual que Tomás y Duns Scoto, pero según él mismo va más allá de ellos puesto que para el filósofo norteamericano, los escolásticos se quedaron en medio camino para poder afirmar un autentico realismo escolástico que permita dar cuenta del conocimiento científico humano. Entonces, si queremos entender la postura de Peirce sobre los universales, debemos necesariamente indagar en la noción de naturaleza común dadas por Aquino y Scoto y ver hasta que punto influenciaron los escolásticos al pragmatista. Aunque Peirce use sus propias nociones y se encuentre en un contexto completamente distinto al que se encontraban los filósofos medievales, sus motivaciones tienen algo en común con los escolásticos: tratar de fundamentar un conocimiento objetivo del mundo y que este no sea una mera ficción de nuestras mentes. Los propósitos para este motivo fueron distintos, pero aun así, si los leemos juntos, podemos observar que dicha motivación permite mostrar cierta continuidad entre los autores que ha trabajar en este artículo.

Por todo lo anteriormente marcado, en este presente trabajo tengo la intención de indagar la noción de naturaleza común en Tomás de Aquino y Duns Scoto para confrontarlas con la postura del filósofo norteamericano del siglo XIX Charles S. Peirce, para así mostrar una cierta continuidad en el planteo de los universales dentro de un marco realista y cómo es que Peirce, partiendo de los medievales, da su propia respuesta al problema de los universales para conformar un “realismo extremo” que va más allá de lo propuesto por los escolásticos en su tiempo. Para ello primero vamos a analizar un poco la base común que tienen Tomás de Aquino y Duns Scoto para luego ver las nociones de naturaleza común dadas por cada uno así como sus diferencias. Luego vamos a ver de qué manera el pensamiento medieval influenció a Peirce y qué toma de estos filósofos, sobre todo de Duns Scoto para poder conformar su propia propuesta, la cual indagaremos propiamente para poder mostrar como va más allá de las posturas presentadas por los escolásticos y al final una breve conclusión.

2 La base entre Santo Tomás de Aquino y Duns Scoto

Antes de poder indagar en las nociones de naturaleza común de ambos filósofos medievales debemos mostrar la base común que tomaron para poder llevar a cabo su postura realista respecto de los universales. Dicha base se encuentra en algunas consideraciones realizadas por Avicena. Aquí estamos siguiendo a Owens (1957). Para Avicena en su *Logica* III una esencia o una naturaleza como la de “animal” no es ni singular ni universal, sino más bien estos dos atributos son completamente accidentales a ellas. Si fuese universal, entonces una instancia de este como ser un particular caballo también sería universal cuando de hecho no lo es. Y si fuese particular, entonces el predicar animal de un particular caballo haría que “animal” fuese únicamente predicar de ese caballo y de ningún otro. De este modo y desde una perspectiva metafísica es que una naturaleza expresada en la definición no es ni una ni múltiple, ni existente en la mente ni en la realidad (Avicena *Logica* III). Solo cuando la esencia es considerada en conjunción con algo accidental es que puede haber la cuestión acerca de si es una o múltiple, recién allí es cuando la idea de unidad puede ser puesta en juego. Owens remarca esto con otro buen ejemplo: si nos preguntamos por la humanidad en tanto humanidad, si ésta es diferente en Platón que en Sócrates, lo que se encuentra arriba es la consideración de la humanidad en sentido absoluto (sin consideraciones accidentales de la esencia), por lo que se puede responder que no es así. Si bien la humanidad entre ambos es la misma eso no quiere decir que sean numéricamente idénticas puesto que no son el mismo individuo, Sócrates es Sócrates y Platón es Platón. La diferencia numérica es extrínseca a la humanidad. En consecuencia, la unidad es extrínseca a la naturaleza cuando se la considera en sí misma. La pregunta que Avicena nos deja es: ¿cómo puede considerarse la esencia en sí misma si no es ni una ni múltiple, ni se encuentra existente en la mente ni en la realidad? La esencia considera es si misma es un tipo de ser, de *esse*, que es anterior a ser en la realidad y ser en el intelecto. Su virtud es que la esencia es meramente esa esencia, es decir meramente animal para seguir con el ejemplo utilizado anteriormente. Este ser coincide totalmente con la esencia o naturaleza por lo que Avicena lo denomina la *cercitudo* de la cosa o el ser apropiado del ser (4).

Como bien remarca Owens, con este trasfondo es que se encuentran filósofos como Tomás de Aquino y Duns Scoto. La postura de Avicena deja dos opciones que tomar respecto de las consideraciones de la unidad y pluralidad de la esencia y de la existencia en la mente o en la realidad de la misma: o bien aceptar el rechazo de la unidad en la esencia con todo su valor y rechazar lo establecido por Avicena acerca del ser apropiado de esa esencia, o bien aceptar forzosamente el ser apropiado de la esencia y dotar de una unidad correspondiente a esa esencia, rechazando lo dicho por Avicena acerca de lo extrínseco de la unidad en la naturaleza (4). Tomás de Aquino y Duns Scoto se van a colocar en contra de la postura de Avicena acerca de la Unidad de la naturaleza y de la no existencia de la esencia ni en la realidad ni en la mente. Sin embargo, los dos filósofos van a dar respuestas distintas y que pueden ser consideradas como rivales dentro de un mismo marco, por más que se encuentren en oposición a Avicena en esta cuestión.

3 La naturaleza común en Tomás de Aquino

Como bien hemos marcado antes, Tomás de Aquino parte de la doctrina de Avicena acerca de los universales, aunque no se queda con absolutamente todo lo promulgado por este sino que modifica y agrega sus propias consideraciones. Uno de esos puntos es respecto del caso de las esencias en las substancias sensibles en las que la esencia puede ser considerada común o universal desde el punto de vista de la individuación. En una substancia sensible su estructura puede ser distinguida entre la esencia de la substancia y los principios de individuación. Lo primero es común a todos los individuos de la especie y lo segundo es el responsable de que la substancia sea individualizada en sí misma (Galluzzo 2004, 131). Es decir que para que la esencia sea individualizada es necesario si o si los principios de individuación. El principal escrito en que Tomás de Aquino presenta ésta postura es en *De ente et essentia* (1252-1256).

Para mostrar que las diferencias individuales no forman parte de la esencia de una substancia sensible Tomás escribe lo siguiente:

“Por que la materia es el principio de individuación, puede decirse que seguir a una esencia, que abarca tanto la materia y la forma, es solo particular y no universal. Si esto fuese verdadero, se seguiría que los universales no podrían definirse, concediendo que la esencia es lo que es significado por la definición. Lo que nos debemos dar cuenta es que la materia que es el principio de individuación no es solo cualquier materia, solo la materia designada. Por materia designada significo aquella que es considerada bajo determinadas dimensiones. Este tipo de materia no es parte de la definición de un hombre como hombre (...) La definición de hombre, al contrario, solo incluye la materia no designada.” (De ent. et ess., c. 2, p. 371, ll. 67-81)

En este pasaje del texto podemos ver que la materia debe ser considerada dentro de la esencia, aunque profundiza en distintas consideraciones sobre ella. Por un lado hay una distinción entre dos tipos de materia: la materia designada y la materia no designada. La primera es la materia que posee las determinaciones espacio-temporales que ya tiene el individuo, mientras que la segunda es la materia propia a un individuo de una especie. La materia signada añade algo acorde a la estructura de la substancia individual en su estructura real. Por otro lado, la materia es considerada como el principio de individuación. Este principio da cuenta de la individualidad de todos los individuos de una determinada especie, por lo que la materia signada no se encuentra dentro de la esencia de la substancia sensible. Dicho esto, es necesario continuar aclarando las distinciones entre la naturaleza común y el individuo ya que claramente niega que los individuos posean definiciones. (136)

Para poder analizar mejor la distinción que hemos mencionado arriba es necesario traer la noción de *suppositum*: una instancia completa de una determinada especie la cual no necesita nada más para subsistir. La cuestión que se tiene que resolver es acerca de la identidad o diferencia entre el *suppositum* y la esencia. Para las substancias materiales, que son el caso el cual estamos trabajando, no hay una identidad considerando el *suppositum* (137). Esto tiene que ser así ya que debemos distinguir lo que le pertenece a la especie, es decir a la definición de la especie, y lo que le pertenece a los individuos. Ya que la esencia se encuentra en todos los individuos de la misma manera, lo que es propio del individuo excede a la esencia de la especie ya que añade algo que se encuentra fuera de la esencia. Debido a que estamos hablando de substancia materiales la distinción y no identidad entre el *suppositum* y la esencia es de carácter real, no depende del modo en que podemos conocer las substancias. Ahora bien, ¿qué sucede con las substancias inmateriales? Según Galluzzo (2004, 144) es una distinción de razón. Esto es así ya que como hemos definido al *suppositum* es una substancia individual la cual no necesita de nada más para poder subsistir. En el caso de las substancias materiales entonces tiene que haber una materia que haga posible su individuación, y como hemos visto ya, esa materia es la materia signada. De esta manera la esencia no posee materia signada, sino la materia común que le corresponde a esa esencia. Se tiene que conceder que la esencia de las substancias materiales no subsisten como individuos en sí, sino que necesitan de algo para poder subsistir: la materia signada y los accidentes del individuo. Y, solo de este modo podemos decir que la esencia subsiste *en* los individuos. (145)

Recordemos que Aquino toma muy en serio la doctrina aviceana de la esencia por lo cual la esencia no es ni particular ni universal. Por lo que tenemos que considerar la esencia de las substancias naturales en tanto si mismas y en tanto estas existen en una cosa, para poder continuar elucidando las características de la naturaleza común. De acuerdo al primer modo la esencia solo posee las propiedades que se encuentran en la definición, todos los otros atributos no tienen que ser considerados. Tomás de Aquino sigue el siguiente principio para mostrar esto: “Si una propiedad *F* pertenece a la esencia *E* entonces no es posible para *E* que existe de tal manera que no posea a *F*.” (155) Esto lleva a pensar que Aquino tiene el presupuesto que las propiedades que pertenecen a una cosa como tal deben acompañar a la cosa siempre y en todo lugar. Tomando ahora el otro modo de considerar la esencia, en relación a la existencia

que tiene en una cosa o en otra, para Tomás de Aquino la esencia puede tener dos tipos diferentes de existencia (*esse*): existencia en la mente y la existencia fuera de la mente. En la mente la esencia es una debido a que el intelecto conoce la esencia de lo que está fuera de la mente por medio de la abstracción, aunque es universal en el intelecto ya que es un concepto que representa a todos los individuos de la misma manera. Mientras que en el ámbito fuera de la mente se encuentra multiplicada en varios individuos. Esto puede verse muy bien en las siguientes citas de los trabajos de Tomás en donde es en el intelecto en el que la esencia existe *actualmente*, fuera de este la esencia se encuentra individualizada:

“La esencia universal no es una en número en sus inferiores pero solo por razón.” (In I Sent., d.19, q. 4, a. 2, p. 483)

“De hecho la humanidad, incluso si es algo en la realidad, no tiene el estatus formal del universal. Por fuera del alma no hay humanidad común de las cosas.” (In I Sent., d.19, q. 4, a. 2, p. 486)

“Más aun, que sea común a varios no está por sobre los muchos excepto por medio de la sola razón. Por lo tanto, animal no es algo por sobre Sócrates y Platón y no hay otros animales excepto en el intelecto (...)” (C. Gent., I, c. 26, n. 241)

4 La naturaleza común en Duns Scoto

Ahora tenemos que analizar la propuesta por parte del llamado doctor sutil, Duns Scoto. Como veremos más adelante Duns Scoto realiza una serie de distinciones para abordar el problema de los universales que no se encuentran en Tomás de Aquino, sin que esto quiera decir que la perspectiva de Aquino sea más simple o peor, sino que la de Scoto es una postura más sutil, debido a que para poder comprenderla hay que entender varias nociones que introduce para analizar, según su postura, la problemática. Al igual que Tomás, Duns Scoto parte del mismo *background* dado por Avicena respecto de los universales, que la naturaleza en sí misma no es individual ni universal (es decir, la individualidad y la universalidad son accidentales para la esencia en sí misma), como bien hemos marcado en uno de los apartados de este trabajo. Sin embargo, Scoto no se queda solo con el cuadro aviceneano sino que, lo toma y realiza ciertas distinciones. Aunque Scoto niegue que la naturaleza común es una unidad mayor (la que encontramos en el individuo en tanto individuo) que la unidad específica, hay una unidad que es menor que la unidad individual y que no excluida de la naturaleza en sí mismo, la *unitas minor* o unidad menor (Owens 1957, 8). Según Duns Scoto esta unidad es la que nos permite realizar cualquier tipo de relación entre especies ya que otorga una unidad real fundante, nos permite realizar cualquier comparación, equivalencia, contraposición entre las especies. También nuestros sentidos, afirma Scoto, pueden distinguir entre diferentes tipos de cosas aunque estos fallen en distinguirlas numéricamente. Y aunque no existiese ningún intelecto, por ejemplo el fuego produciría fuego, es decir habría una distinción real formal entre los dos fuegos aunque su generación fuese unívoca, la univocidad de la generación no se debe a la existencia del intelecto, sino que este permite reconocerla como unívoca. Esta postura lleva a que haya una base real para realizar comparaciones entre individuos y que los universales no sean meras quimeras de la mente y, así, sostener el valor de la ciencia humana (9). De este modo, para Scoto, el individuo posee una unidad de dos caras: por un lado una unidad que posee en tanto se la encuentre a ese individuo y por otro lado, una unidad menor que pertenece a sí mismo (9).

Antes de profundizar en todas las nociones necesarias para poder comprender la naturaleza común de Duns Scoto es necesario poder considerar los sentidos que tiene el término *universal* para él:

“Primero debemos distinguir el sentido de ‘universal’, el cual puede ser tomado de tres maneras: puede ser tomado como una segunda intención en que cierta relación del pensamiento en la que el predicable está dirigido a aquello de lo que es predicable. El sustantivo ‘universal’ significa esta relación concretamente como ‘universalidad’ lo hace abstractamente.

En otro sentido ‘universal’ es tomado por aquello que es denotado por esa intención, que es una cosa de primera intención, ya que las segundas intenciones son aplicadas a las primeras intenciones. En este sentido, puede ser tomada de dos maneras: de una manera en la que es denotada por la intención como una especie de sujeto remoto. De otra manera, por el sujeto cercano. En la primera manera una naturaleza es tomada de manera absoluta y es llamada universal, porque no es en sí mismo esto; y, por tanto, no es contrario a ella en sí misma el decir de muchos. En la segunda manera solo es universal aquello que es indeterminado actualmente de una manera que es numéricamente uno e inteligible de ser dicho en cada *suppositum*. Este es el universal completo.” (Scotus, *Quaestiones Subtilissimae super Libros Metaphysicorum Aristotelis* VII, qu. 18)

Está claro que aquí sigue a Avicena.¹ En el primer caso Scoto está hablando de una relación lógica entre un predicado y un sujeto, es una segunda intención ya que es un pensamiento de un concepto. Este sentido corresponde a la definición de Aristóteles y a la tendencia de hablar de la universalidad en términos lógicos (Mayorga 2007, 45). Este primer sentido es el que Scoto identifica como la afirmación de que el universal solo está en la mente. Luego Scoto va a analizar la afirmación de que el universal está de alguna manera en la cosa y lo va a hacer desde dos tipos de universalidad primero-intencional: el “sujeto remoto” y el “sujeto cercano”. Para él, el “sujeto cercano” es la esencia indeterminada abstraída sin ninguna característica particular, aunque este se encuentra existente en la mente. El “sujeto remoto” es la naturaleza considerada en sí misma, la cual también es indeterminada. Lo indeterminado de el “sujeto cercano” permite que sea aplicado a todas las instancias individuales de la naturaleza común que pudiese caer sobre éste. El “sujeto remoto” es según Mayorga (2007) lo que provee una “atadura” al mundo real para que Scoto sostenga que nosotros somos capaces de aprehender la naturaleza en el objeto sensible. Ahora la pregunta que viene con esta explicación es: ¿Como la naturaleza (el universal en el sentido de “sujeto remoto”) pueda estar en el individuo? Esto es gracias a que la naturaleza en el individuo es una naturaleza “individualizada” o “contraída” y ésta es única para cada individuo. Así es que la naturaleza como existente en el individuo es individual y la naturaleza común y la individualidad del individual son conyuntas, ambas, en una unidad, aunque son distinguidas de una manera formal. Entonces un individuo para Duns Scoto consiste en una naturaleza individualizada y una *haecceitas* (“esteidad”), y aun así son una. El individuo no es una suma de dos partes, la naturaleza más la “esteidad”; es una unidad numérica, un todo el cual puede ser concebido pero no compuesto por dichos elementos. La *haecceitas* es la diferencia individual que tiene cada uno de los individuos para poder ser distinguidos entre Sócrates y Platón, por tomar un ejemplo. Para que realmente podamos distinguir entre Sócrates y Platón cada uno de estos individuos tiene que tener algo que no es la esencia pero que tampoco sea algo accidental para que sean individuos distintos. Esto es algo positivo, intrínseco y dentro de la categoría de substancia, la *haecceitas* (60). Lo más interesante de la *haecceitas* es que es única y hace distintivo a un individuo, no puede ser entendida como una primera intención ya que entendemos las cosas solo en términos generales, por lo que tiene que ser una segunda intención ya que si podemos entender el concepto de singularidad, aunque no podamos describirla en sí misma (61).

Varias de las nociones analizadas más arriba como ser la de *haecceitas*, la de unidad menor, entre otras entran dentro de las distinciones formales dentro de la escolástica medieval. Es gracias a que son distinciones formales a que un individuo puede tener tantas unidades en sí mismo y que esto no se vuelva una contradicción. La distinción formal (*distinctio formalis*) ocurre en el pensamiento pero tiene su base en la cosa. De hecho, cada individuo tiene dos formalidades su *haecceitas* y su quiddidad. Sin embargo la cosa existente no tiene que ser considerada una colección de formalidades, sino que la cosa

1. La *intentio* de la cual habla en el pasaje Scoto significa “signo natural en el alma”. Estas pueden dividirse en primeras y segundas intenciones. Las primeras intenciones son pensamientos acerca de una cosa (una cosa extramental). Las segundas intenciones son pensamientos acerca de las primeras intenciones, es decir pensamientos acerca de pensamientos, palabras o conceptos. Ambas son *entia rationis* aunque el objeto directo de la primera intención es un ser real (*ens reale*) mientras que el de las segundas es un ser en la mente (*ens rationis*).

existente es una, integral e individual (Mayorga 2007, 66).

5 Diferencias entre Tomás de Aquino y Duns Scoto

Habiendo ya visto como consideran ambos realistas sus propias posturas respecto de la naturaleza común es claro que, aunque ambos filósofos tengan un trasfondo común como el de Avicena y que ambos quieran dar una respuesta realista a la problemática de los universales, las observaciones a las que llegan cada uno por su cuenta son muy distintas.

Tomás no hace lugar a diferencias entre puntos medios entre las distinciones de la razón y distinciones reales, como si las tiene Scoto con sus distinciones formales (Galluzzo 2004, 146). La naturaleza común de Duns Scoto no es la misma que en Tomás de Aquino porque en Aquino si hay una identificación entre la naturaleza común y el individuo mientras que para Duns Scoto no es posible identificar completamente la naturaleza común con el individuo, ya que para Duns Scoto el individuo está compuesto de múltiples realidades y esto hace que no sea lo mismo que la naturaleza común (las cuales son distinciones formales distintas para Duns Scoto).

Pero para poder entender mejor por qué no usa distinciones medias entre las distinciones reales entre la *suppositum* y la esencia es necesario tomar lo dicho por Galluzzo sobre entender la relación entre esencia/*suppositum* como un modelo parte/todo y la distinción naturaleza común/materia signada como un modelo de indeterminación/determinación. Para entender mejor esto es necesario recurrir a un ejemplo: las palabras *homo* y *humanitas*. Ambas refieren a la esencia del ser humano, la diferencia está en cómo se relaciona con la substancia individual (Juan, Fabián, por poner casos particulares). *Humanitas* significa lo que hace a un ser humano un ser humano y solo eso, es decir no incluye nada que no se encuentre en la esencia del ser humano. *Homo* refiere a la instancias individuales de una esencia común, por lo que se predica ser un ser humano individual ya que representa algo capaz de ser instanciado en diferentes individuos (147-148).

Para Tomás de Aquino, estas dos maneras de significar resaltan aspectos distintos de la relación entre la esencia y la substancia individual. *Homo* puede verse como un modelo de determinación/indeterminación mientras que *humanitas* puede verse como un modelo de parte/todo. El primer modelo nos invita a pensar al término *homo* como un *type* que se instancia en *tokens* individuales volviendo a cada individuo determinable. Por otra parte, el modelo de parte/todo representa de mejor manera la relación entre la esencia y el individuo. Ya hemos marcado antes que la esencia es algo que el individuo *tiene* para Tomás de Aquino antes de *ser* dicha esencia. Además el mismo Aquino hace uso del modelo cuando quiere caracterizar la relación esencia/*suppositum*.

En contraste con lo explicado anteriormente Duns Scoto si va a considerar las distinciones formales como intermedias entre las distinciones reales y distinciones de razón. Aunque las distinciones formales son *ens rationis* su fundamento se encuentran en la realidad, no son completamente dependientes de la mente. Las distinciones formales le permiten a Duns Scoto el poder sostener el conocimiento objetivo de la ciencia a partir de la abstracción del conocimiento de la naturaleza común que se encuentra en cada individuo y, gracias a la noción de “esteidad” también puede considerar a cada uno de los individuos realmente como individuos únicos. Es por ello que, como remarcamos antes, la “esteidad” de cada individuo no puede ser predicada para que otros la entiendan pero si puede ser considerada como una segunda intención respecto del concepto de singularidad; aquello que hace que Juan sea Juan y que no sea Fabián a pesar de que tienen la naturaleza común de *humanitas* ambos.

Tomás de Aquino no utiliza las distinciones formales dentro de su explicación pero si hace uso de los modelos antes mencionados. En suma, son dos formas de poder solucionar los problemas iniciales de la base tomada por Avicena respecto del universal.

6 Influencia de la filosofía medieval en Charles S. Peirce

Antes de adentrarnos en la filosofía de Peirce en general y sus consideraciones acerca de los universales y el realismo en particular es necesario el poder abordar la influencia que tuvo la filosofía medieval en este filósofo. Para quien no ha leído o conoce solo de nombre a Peirce puede sonarle extraño que su filosofía tenga grandes influencias medievales ya que él fue considerado un gran científico del siglo XIX que se interesó por temas de geodesia, química, física entre otras ciencias. Uno de sus más grandes intereses intelectuales fue la lógica. Y para poder llevar a cabo una investigación acerca de la lógica de manera seria consideró que era necesario estudiar historia de la lógica, por lo que a lo largo de años (1866-71) comenzó a estudiar los filósofos que dedicaron a realizar escritos de lógica desde la antigüedad hasta sus días. Con este interés es que consiguió varias obras de filósofos medievales que escribieron sobre lógica. Peirce se apoya y critica a los medievales en varios aspectos, pero sobre todo en el problema de los universales y en la disputa entre realismo y nominalismo, puesto que para Peirce es posible llegar a un conocimiento objetivo universal sobre el mundo.

En esta parte del trabajo vamos a seguir los trabajos de Boler (2004) y Beuchot (1991).

Para comenzar Peirce mismo destaca en un escrito de 1897 su interés por la filosofía escolástica, particularmente en su lógica: “He sido un gran estudiante de lógica, he leído todo lo de alguna importancia sobre el tema, he dedicado muchísimo tiempo (*a great deal of time*) al pensamiento medieval, sin descuidar las obras de los griegos, los ingleses, los alemanes, los franceses, etc., y he producido sistemas de mi propia cosecha tanto en la lógica deductiva como en la inductiva” (CP 1.3). Buscando dentro de las referencias a pensadores medievales dentro de su obra, al menos en la edición de los *Collected papers*² que fue el primer compendio grande de sus escritos se pueden recuperar los siguientes nombres: “[...] hacia 1867 había estudiado por lo menos a Aristóteles (Pr. 1), Boecio (CP 2.391), Anselmo (CP 5.213n1), Abelardo (CP 1.551n1), Pedro Hispano (CP 2.800n1), Juan de Salisbury (CP 5.215n1), Duns Escoto, Santo Tomás de Aquino (CP 2.393), Ockham (CP 2.393) y probablemente otros.” (Murphey 1961). Alcanzó a tener una biblioteca de más de 200 ejemplares (no todos exclusivamente sobre medievales) los cuales en su gran mayoría fue adquirida entre los años 1866-71 (Beuchot 1991). Sin embargo hay que destacar que la entrada al mundo de la filosofía medieval no fue durante su primera educación sino que fue en el inicio de su pensamiento filosófico propio. Su primera educación filosófica sería, es decir a través de una obra filosófica y no manuales de la época fue a partir de la *Crítica de la Razón Pura* de Kant (CP 3.405).

7 Los universales y el realismo escolástico de Peirce

La propuesta metafísica de Charles S. Peirce trata de dar cuenta de la problemática de los universales, entre muchos otros problemas metafísicos. Peirce desea retomar el problema de los universales para poder dar cuenta de la existencia de posibilidades reales y de leyes generales, específicamente las leyes de las ciencias naturales. Profundizando su motivo se puede decir que Peirce desea dar cuenta de la existencia de leyes en la naturaleza y a la vez afirmar que dentro de la estructura del universo existe un lugar para la indeterminación azarosa. No es el propósito de este trabajo el hablar de la metafísica peirceana en su totalidad, sino solo en cómo el tratar el problema de los universales para poder establecer una postura realista frente a la problemática tiene sus bases en las discusiones de varios de los filósofos medievales como ser Duns Scoto y Ockham³.

Peirce toma durante grandes períodos de su obra el mote de “realismo escolástico” para nombrar a su metafísica. Esto se debe en parte a que reconoce que los pensadores medievales tuvieron una fuerte

2. Para hacer referencia a las citas de Peirce en los *Collected Papers* vamos a usar la convención estándar de hacer referencia a ella: CP para la abreviatura y luego el número del volumen seguida de un punto y el párrafo correspondiente citado. Por ejemplo: CP 5.345.

3. Tomamos a estos dos filósofos medievales debido a que Peirce realiza referencia a ellos constantemente. Por un lado se apoya en Duns Scoto y toma como adversario predilecto a Ockham, un nominalista por antonomasia según Peirce.

influencia en él, como ya hemos visto en este trabajo particularmente respecto en el área de la lógica. Por otro lado se debe a que él consideraba que el camino que se debía tomar para poder realizar lo que él llama una “metafísica científica” debía de seguir los pasos de varios de los filósofos medievales y no tanto lo realizado por los filósofos modernos que influyeron a la gran mayoría de los científicos y pensadores de mediados del siglo XIX y comienzo del siglo XX. Esto último es así ya que, para Peirce, el trasfondo metafísico de los pensadores modernos es completamente nominalista, fundamentalmente bajo una base cartesiana que poseen la mayoría y luego al desarrollo realizado por Kant y su noción de “noumeno”, el cual imposibilita que se pueda conocer verdaderamente el objeto de estudio en la investigación científica⁴.

Como hemos observado en este trabajo, en todo momento nos hemos dedicado a presentar posturas realistas respecto de los universales y la noción de la “naturaleza común” que estos tienen en los individuos y las substancias. Peirce considera que las posturas de Tomás de Aquino y de Duns Scoto son realistas pero no tanto como él considera que tiene que ser un realista. De este modo muchos intérpretes, incluido el mismo Peirce, ha denominado a su realismo escolástico como un “realismo extremo” para marcar que intenta ir más allá de los realismos ya instaurados dentro de la historia de la filosofía. Tal es así que Peirce llega a afirmar:

“aun Duns Escoto es demasiado nominalista cuando dice que los universales están contraindidos al modo de la individualidad en los individuos, significando, como él lo hace, por los individuos las cosas ordinarias existentes.” (CP 8.208)

Esa postura tan realista en Peirce lleva a pensar que para él, el universal no es sólo esa naturaleza que se da en la cosa misma sino que también se da independientemente de ella, o se encuentra separada (Beuchot 1996). *Prima facie* parece que Peirce cae en un platonismo por lo que acabamos de decir pero esto no es así, la cuestión es mucho más compleja. La realidad que Peirce otorga al universal separado es la categoría de la terceridad, una categoría netamente *relacional*, una relación de tipo ley que trasciende a las cosas mismas y que existe independientemente de ellas⁵.

Habiendo observado todo lo anterior todavía no da buenos motivos para determinar porque Peirce como científico y filósofo de mediados del siglo XIX se interesa e intenta resolver un problema que viene desde la antigüedad con Platón y Aristóteles y que los medievales dieron varias posibles soluciones dependiendo del marco en que cada uno de ellos se posicionaba para responder y desde los intereses que ellos poseían. Para Peirce el problema “es tan urgente hoy como siempre.” (CP 4.1) Alguien que tiene una posición realista es:

“[...] simplemente alguien que conoce la más recóndita realidad que es representada en una representación verdadera. Como, entonces, la palabra ‘hombre’ es verdadera de algo, en la que ‘hombre’ significa es real. Lo nominalistas deben admitir que ese hombre es verdaderamente aplicable a algo; pero ellos creen que hay algo detrás de esa cosa en sí misma, una realidad incognoscible.” (CP 8.13)

Debemos recordar que para Peirce el realismo se tiene que considerar en oposición al nominalismo el cual considera a la existencia como: “independiente de toda relación con la concepción mental de ésta”. (CP 8.13) En última instancia lo que pretende Peirce con su realismo y en su apoyo hacia los medievales, especialmente en Duns Scoto, es poder sostener la posibilidad de conocer la realidad. Peirce niega la noción de cosa en sí kantiana, como hemos visto en la cita anterior. Por ello es que, a lo largo

4. Esto puede verse muy bien en sus artículos denominados la *Cognition Series* de los años 1860 y en la tesis defendida por Cárdenas [-Cárdenas (2018).

5. Las categorías peirceanas son categorías inspiradas por Aristóteles y Kant aunque completamente reformuladas. Estos son tres: Primeridad, Segundidad y Terceridad. En lo que sigue del trabajo vamos a desarrollar un poco cada una de ellas para poder aclarar mejor la postura del filósofo norteamericano.

de la investigación científica, en el transcurso del tiempo se va a lograr conocer al objeto que se está estudiando. De allí la importancia de los universales, ya que la tarea de la investigación implica una cierta temporalidad y los universales permiten que otros investigadores puedan conocer lo que ya se ha descubierto de dicho objeto y puedan ir descubriendo cuáles son los patrones independientes a dicho objeto, las leyes que gobiernan los objetos de la investigación.

Como bien destaca Cárdenas (2018, 35) Peirce toma la teoría de la realidad de Scotto y también se apoya en gran medida en la teoría realista de los universales. Al tomar esto de Scotto es claro que la distinción entre lo que es real y lo que es existente no tiene que ser necesariamente algo coextensivo, es decir para Duns Scotto y para Peirce puede haber cosas reales y existentes pero también puede haber cosas reales y no existentes. Ahora bien las dos nociones entre ambos no son completamente idénticas. Según Cárdenas (2018, 36) Peirce toma de Scotto la “definición scotista de realidad”: “aquello que es independiente de las opiniones idiosincrásicas y emerge de diferentes universos de experiencia, compartidos por una comunidad guiada por normas de investigación controladas. A todo esto se considera ‘real’ ” (36). El agregado que realiza Peirce a esta definición es que la *experiencia* es algo mucho más amplio de lo que Aristóteles y todos sus seguidores consideraron como experiencia. La experiencia se encuentra nutrida de otra de las categorías peirceanas, se encuentra cargada de segundidad en donde la actualidad de la existencia y la resistencia a los hechos son de suma importancia. Para poder entenderlas lo más cabalmente posible vamos a apoyarnos en Mayorga (2007) quien realiza una muy buena explicación de las categorías.

Las categorías peirceanas son tres: Primeridad, Segundidad y Terceridad. Estas categorías también se pueden denominar “modos de ser”. La visión madura de éstas dicha por el propio Peirce es la siguiente:

“Mi visión es que hay tres modos de ser. Sostengo que las podemos observar en todo lo que es en cualquier momento ante nuestra mente de cualquier manera. Son el ser la de la posibilidad cualitativa positiva, el ser del hecho actual y el ser de la ley que gobernará los hechos en el futuro.” (CP 1.23)

Lo que intenta realizar Peirce con estas categorías es el poder lograr una descripción lo más elemental posible de las características de toda experiencia. Algo que hay que aclarar de las categorías es que aunque sean independientes una de la otra, no podemos obtenerlas cognoscitivamente en su “forma pura”, siempre en la experiencia se encuentran las tres y si tratamos de realizar una descripción de Primeridad o de Segundidad va a estar necesariamente implicada la categoría de la Terceridad ya que para poder describir las dos categorías anteriores es necesario utilizar generales, los cuales son característicos de la Terceridad (117). Peirce describe a la Primeridad como:

“[...] el modo de ser el cual consiste en ser sujeto positivamente tal cual es sin importar nada más. Esto solo puede ser una posibilidad. [...] El modo de ser de la rojez, antes de que algo en el universo fuese rojo, era una posibilidad cualitativa positiva. Y la rojez en sí misma, incluso si está encarnada, es algo positivo y *sui generis*.” (CP 1.25)

La primeridad es una especie de camino entre la nada misma y la existencia. Es más que la nada porque puede convertirse en real, pero no es existente ya que su característica (monádica) es simplemente ser ella misma. Un puro “quizás pueda ser” (117). Y debido a esto último es que es una cualidad independiente de todo tiempo y realización.

La actualidad es la Segundidad. Es una característica diádica debido a que necesita de una “reacción” para la existencia. La actualidad es una “fuerza bruta” que se impregna en el otro. Un ejemplo de segundidad puede ser la sirena de un camión de bomberos que pasa cerca de donde estoy. Esa “fuerza bruta” impregna toda mi experiencia sin que yo haya pensado en ella y genera una resistencia en mi ego. Para entender mejor esto Peirce pone en relación las nociones de actualidad y existencia:

“[...] actualidad y existencia son palabras que expresan la misma idea pero diferentes aplicaciones. La Segundidad, hablando estrictamente, es solo el dónde y el cuándo toman lugar y no tiene ningún otro ser (*being*); y por lo tanto diferentes Segundidades, hablando estrictamente, tiene en sí mismas ninguna cualidad en común” (CP 1.535)

Con todo esto podemos decir que la individualidad para Peirce es solo un caso de Segundidad ya que posee las características Scotistas del “aquí y ahora” (*hic et nunc*). Por otro lado, para Peirce el individuo también puede ser considerado como algo “completamente determinado” respecto de cualquier posibilidad, es decir o posee o no posee cierta cualidad (Mayorga 2007, 118).

Por último, tenemos a la Terceridad que se describe como el modo de ser de las leyes, hábitos, pensamientos, signos, significado, relación, continuidad. Es aquello que trae dos cosas a asociarse, es aquello que media entre las otras dos cosas. Es triádica ya que son necesarios los dos elementos y la relación en sí misma:

“[La Terceridad] consiste en lo que llamamos leyes cuando las contemplamos desde el afuera solamente, pero si la vemos desde los dos lados de la moneda las llamamos pensamientos. Los pensamientos no son ni cualidades ni hechos. No son cualidades porque ellos pueden ser producidos y crecer, mientras que las cualidades son eternas, independientes del tiempo y de la realización [...] Tampoco es un hecho. Un pensamiento es general. Lo tengo. Te lo puedo dar (*imparted*). Es general en ese sentido. También es general en que refiere a todas las posibles cosas, no meramente a aquellas que existen. Ninguna colección de hechos pueden constituir una ley; la ley va más allá de cualquier hecho realizado y determina como los hechos *pueden ser* [...]” (CP 1.420)

Ahora que hemos aclarado las categorías peirceanas es momento de indagar en cómo se relacionan los universales para él y para los filósofos medievales que tratamos en este trabajo. Para Cárdenas (2018) el realismo escolástico de Peirce captura las distinciones formales y la solución a los universales de Scoto en la categoría de la Terceridad. Hemos visto que la Terceridad puede ser definida como “mediación”, la cual refiere a lo común entre las cosas o a una propiedad compartida que media entre los individuos otorgándoles unidad. Estas clases de Terceridad son modos de ser real en el sentido de Duns Scoto. Por otro lado, el sinequismo⁶ peirceano conjuga muy bien con la teoría de Scoto de los diferentes tipos de unidad más allá de las propiedades numéricas: “Uso [Terceridad] como el nombre del elemento del fenómeno en el cual es predominante cuando la Mediación es predominante y alcanza su máximo en la Representación. La Continuidad representa la Terceridad casi a la perfección” (CP 3.422). Gracias a que Peirce sostiene este sinequismo es que los individuos tienen un “modo de ser menos ‘real’ que los generales” (40) ya que es la continuidad la que tiene prioridad antes que la instanciación. Peirce trata de enfatizar que en el universo de la experiencia, la realidad de los Universales es necesaria para entender a los Individuales. La Segundidad y los Individuales son importantes ya que representan la actualidad de los Generales (40). Siguiendo esta idea, se impone la interpretación de que la influencia de Scoto sobre Peirce es bastante más fuerte de lo que otros intérpretes señalaron.⁷

8 Más allá de la escolástica

En el apartado anterior he mostrado como es que Peirce se apoya en fuentes medievales para poder indagar el problema de los Universales y a la vez, basándose en sus propias nociones y categorías, otorga

6. El sinequismo es la postura la cual todo el universo es un completo continuo, es decir no hay claras distinciones para poder realizar cortes en la realidad ya que todo se encuentra conectado entre sí. Esto tiene que ver con ir en contra de aquellos que sostienen un nominalismo ya que solo ven al universo como un conjunto de individuos. Peirce con el sinequismo afirma lo contrario, no hay individuos, solo un continuo.

7. En este caso particular estamos refiriendo a Boler (1963).

una nueva solución afirmando un realismo más fuerte que el de Santo Tomás y Duns Scoto. Peirce se denomina a sí mismo como un “[...] realista escolástico de alguna estirpe extrema.” (CP 5,470) Como bien afirma Cárdenas (2018) la influencia de Duns Scoto es bastante sugerente aunque para Mayorga (2007) lo que Peirce realiza en última instancia es una adopción de los términos medievales de Scoto y va más allá de lo establecido por los escolásticos:

“Peirce incorpora elementos del nominalismo, idealismo, y realismo escolástico en su noción de lo real. Él acepta la noción nominalista de que los generales, o universales, son de naturaleza del pensamiento, pero rechaza la doctrina en que solo los individuos son reales. Acepta la noción idealista que la realidad es relativa a la mente, pero rechaza la descripción de la realidad de Berkeley. Acepta la noción del realismo escolástico de la realidad de los Universales y adapta la *realitas* de Scoto para reflejar su propia versión de realidad, pero rechaza la noción de contracción de Scoto. Peirce toma todos estos elementos, y añade los propios como el sinequismo y los combina en su propia teoría la cual sugiero que deba ser llamada realicismo escolástico.” Mayorga (2007, 152)

Si bien no hemos tocado los elementos idealistas y nominalistas de su definición de lo real, puesto que no es el objeto de este trabajo, la autora realiza un resumen sobre la metafísica de Peirce en general y su tratamiento del problema de los universales en particular. Está claro que Peirce contaba con mayores recursos para poder trabajar la problemática, puesto que es un filósofo del siglo XIX, pero lo importante aquí es que en vez de desprestigiar a la filosofía medieval, realiza la acción completamente contraria, se nutre de ella, reconoce sus aciertos y trabaja sobre ellos para poder elucidar una solución partiendo de lo que otros realizaron.

9 Conclusiones

A lo largo del trabajo hemos indagado la noción de naturaleza común y los conceptos necesarios para entender dicha noción en Tomás de Aquino y Duns Scoto, para luego ver cómo estas nociones influyeron en la filosofía de Charles S. Peirce. Algo que *prima facie* pareciera hoy en día un problema que solo fue de la historia de la filosofía y de la cosmovisión aristotélica. Sin embargo, como bien hemos podido observar en el trabajo, es un problema que, como todo problema filosófico genuino siempre se reedita. Y la reedición de la problemática para Peirce es el poder obtener un conocimiento objetivo científico el cual no se encuentre bajo el ala moderna del nominalismo, ya que lo que él necesitaba era la preservación de las leyes de la naturaleza y la realidad de las posibilidades (las terceridades y las primeridades respectivamente) dentro del continuo del universo establecido por su metafísica. Por lo que, como hemos visto desde un inicio en el trabajo, el poder determinar que la naturaleza o esencia no es ni una ni universal, ya que la esencia propiamente dicha no tiene esas propiedades, que son meros accidentes, fue fundamental para establecer las bases del tratamiento dentro de un marco realista de la escolástica en el siglo XIII por Aquino y Scoto. Del mismo modo, los tratados y trabajos de Aquino y Scoto, entre otros filósofos medievales le sirvieron de base a Peirce para poder establecer su propio realismo escolástico en el cual también ofrece su propia respuesta, diferente a la de sus antecesores al problema de los universales aunque dando cuenta de sus influencias, sobre todo la escotista. Así, espero poder haber mostrado una cierta continuidad dentro del planteo realista a la respuesta de los universales a partir de la noción de naturaleza común, que si bien es una noción plenamente escolástica, la intención de la misma si puede verse manifestada en la idea de la categoría de terceridad de Peirce.

Referencias

- Beuchot, Mauricio. 1991. "Filosofía Escolástica En Los Orígenes de La Semiótica de Peirce". *Analogía Filosófica* 5 (2): 155-168.
- . 1996. "El Realismo Escolástico de Los Universales En Peirce". *Anuario Filosófico* 29 (56): 11559.
- Boler, John. 1963. *Charles Peirce and Scholastic Realism*. Seattle, University of Washington Press.
- . 2004. "Peirce and Medieval Thought". En *The Cambridge Companion to Peirce*, editado por C. J. Misak, 58. Cambridge University Press.
- Cárdenas, Paniel Reyes. 2018. *Scholastic Realism, a Key to Understanding Peirce's Philosophy*. Oxford: Peter Lang Press.
- Galluzzo, G. 2004. "Aquinas on Common Nature and Universals". *Recherches de Theologie Et Philosophie Medievales* 71 (1): 131-171. <https://doi.org/10.2143/rtpm.71.1.504403>.
- Mayorga, Rosa Maria Perez-Teran. 2007. *From Realism to 'Realicism': The Metaphysics of Charles Sanders Peirce*. Lexington Books.
- Murphey, Murray G. 1961. *The Development of Peirce's Philosophy*. Cambridge: Mass., Harvard University Press.
- Owens, Joseph. 1957. "Common Nature: A Point of Comparison between Thomistic and Scotistic Metaphysics". *Mediaeval Studies* 19 (1): 1-14. <https://doi.org/10.1484/J.MS.2.306612>.
- Peirce, Charles S. 1931. *Collected Papers*. Cambridge: Belknap Press of Harvard University Press.