

El resultado del conocimiento universal en el segundo comentario de Boecio a la *Isagóe* de Porfirio

FRANCISCO BERTELLONI

Resumen: El autor trata tres temas presentes en el segundo comentario de Boecio a la *Isagóe* de Porfirio. El primero muestra que cuando Boecio argumenta contra el universal ontológico de Porfirio, lo hace en términos *cuantitativos*; por ello la argumentación de Boecio contra el realismo porfiriano es diferente, por ej., de la argumentación que utiliza Abelardo en su *Logica Ingredientibus*. Mientras para Boecio *lo que es uno no puede ser simultáneamente múltiple* a causa de una imposibilidad cuantitativa, para Abelardo la misma imposibilidad resulta de una *reducción al absurdo*, pues la misma *res universalis* no puede ser racional en un sujeto e irracional en otro. El segundo tema es la distinción boeciana entre *modo de ser* y *modo de ser conocido* del universal. El tercer tema es la posibilidad de aferrar el universal boeciano a través de una fórmula apta para tipificar ese universal que, según Boecio, sería deficiente si fuera solo gnoseológico o solo ontológico; esa fórmula debe poder dar cuentas, simultáneamente, de ambas dimensiones del universal, es decir, la dimensión real-ontológica y la intelectual-gnoseológica.

Palabras clave: Porfirio – Boecio - Universales

Abstract: The author deals with three themes of the second Boethius' commentary on Porphyrius' *Isagogé*. The first theme is to show that when Boethius argues against Porphyrius ontological universal, his argument is *quantitative*. Boethius argumentation against the porphyrian realism is therefore different, for example, of the arguments later used by Abaelard in his *Logica Ingredientibus*. While for Boethius *what is one cannot be simultaneously multiple* because of a quantitative inability, Abailard affirms the same impossibility, but his argument is the *reductio ad absurdum*. The second theme is the boethian distinction between *mode of being* and *mode of be known*. The third theme

concerns the possibility of holding the boethian universal through an expression suitable to characterize that universal which, according with Boethius, would be deficient if it is only gnoseological or only ontological.

Key words: Porphyrius – Boethius - Universals

I. Introducción

Una pequeña parte del corpus textual que hoy conocemos como *Aristoteles latinus* fue llamado por los medievales *logica vetus*. Ésta estaba constituida por *Categorías* y *Perí hermeneias* de Aristóteles y la *Isagogé* de Porfirio, introductoria a las *Categorías*. También solía considerarse como parte de la *logica vetus* el comentario de Boecio a *Categorías* y *Perí hermeneias* y dos comentarios del mismo Boecio a la *Isagogé* de Porfirio. Hoy es indudable la relevancia de los comentarios neoplatónicos de la antigüedad tardía para la comprensión de los textos de Aristóteles. En el contexto de ese programa neoplatónico, también los comentarios de Boecio a la *Isagogé* de Porfirio han contribuido sensiblemente a esa comprensión.

Me ocuparé aquí de su segundo comentario a la *Isagogé*, en el que Boecio opera cuatro pasos: 1) analiza las preguntas y las respuestas porfirianas acerca de los universales; 2) aporetiza esas respuestas; 3) sintetiza su propia posición acerca de los universales, bien distinta de la de Porfirio; y 4) subraya enfáticamente la vinculación del universal con un proceso gnoseológico cuyos resultados presenta como problemáticos. En este sentido, el segundo comentario de Boecio a la *Isagogé* constituye un texto peculiar, pues a pesar de su neoplatonismo, Boecio logra plasmar, desde una perspectiva aristotélica, una interesante interpretación del resultado de nuestra actividad cognitiva y de los problemas implícitos en ese resultado. El resultado de nuestro conocimiento universal fue denominado por Boecio *intellectus* en una fórmula que reza así: *intellectus qui ex re ... sumitur*. Propongo volver aquí sobre ese segundo comentario boeciano a la *Isagogé* para caracterizar la naturaleza de ese *in-*

tellectus y algunos de los problemas implícitos en él.

En un artículo anterior me referí indirectamente a esta misma cuestión.¹ Allí traté los siguientes temas: 1) las relaciones entre la *Isagogé* de Porfirio y *Categorías* y *De interpretatione* de Aristóteles; 2) la opción de Porfirio en la *Isagogé* por un universal exclusivamente ontológico, es decir, la opción porfiriana por un universal *ante rem* y su consecuente afirmación de tesis del realismo extremo; 3) además intenté reconstruir la aporetización boeciana del realismo porfiriano y denominé a esta aporetización boeciana la *pars destruens* del texto. En su aporetización del universal realista de Porfirio, Boecio intenta mostrar que el universal ni pertenece solamente al ámbito de la *subsistentia* ontológica ni solamente al ámbito del *intellectus* gnoseológico, sino a ambos; 4) por fin, intenté reconstruir también la *pars construens* de Boecio, es decir la parte positiva de su texto en la que presenta su novedosa posición acerca del universal.

Como conclusión de esos análisis llamé *universal onto-gnoseológico* al universal boeciano resultante de esa nueva posición. Ese universal boeciano es *ontológico* porque tiene un fundamento *in re*; pero ese fundamento *in re* no es aún universal en sentido estricto, sino sólo el fundamento *in re* del universal en cada individuo; ese fundamento en cada individuo es solamente un universal posible. Además el universal es *gnoseológico* porque según Boecio para poder hablar de universalidad en sentido propio es necesario recurrir al proceso intelectual-gnoseológico que transita desde el fundamento *in re* –i.e. ontológico- del universal hacia una universalidad propiamente dicha. Y por último, el universal es *lógico* porque puede ser predicado de muchos. Así confluyen esas tres dimensiones -ontológica, gnoseológica

1 “Nota sobre la tipología onto-gnoseológica del universal en el Segundo Comentario de Boecio a la *Isagogé* de Porfirio”, en: *Cadernos de Historia e de Filosofia da Ciencia*, Série 3, v. 7 (1997), pp. 55-72, cuya lectura facilitará la comprensión de éste. El lector encontrará buenos análisis del problema, aunque realizados desde perspectivas diferentes, en Antonio Tursi, “Incorpóreos y universales en los dos comentarios de Boecio a la *Isagogé* de Porfirio”, en: *Adef/Revista de Filosofia* XV,2 (2000), pp. 39-56 y Gustavo Dalmasso, “Soluciones boecianas al problema de los universales”, en: *Argos* XXI (1997), pp. 9-20

y lógica- y, sobre ellas, Boecio construye el universal que llama con la expresión *intellectus ... qui ex re sumitur*.

En síntesis, Porfirio plantea tres preguntas acerca de los universales y luego presenta su propia solución. De esta solución resulta que la dimensión gnoseológica y la ontológica se *excluyen* mutuamente de tal manera que la relación entre ambas dimensiones responde a la figura *aut-aut*. Boecio, en cambio, transforma la relación *excluyente* de Porfirio en una relación *incluyente* de las dos dimensiones, según la figura *et-et*. Aunque para Boecio la definición del universal requiere satisfacer el requisito de la existencia de *algo común a lo uno y a lo múltiple* que permita afirmar que *lo mismo es simultáneamente uno y múltiple*, esa misma definición también exige que lo común no resulte de privilegiar solo la dimensión ontológica del universal, como lo había hecho Porfirio, o sólo su dimensión gnoseológica, sino que incluya a ambas dimensiones.

II. Tres novedades sobre el pensamiento boeciano

Sobre la base de esta síntesis acerca de la relación entre Porfirio y Boecio intentaré agregar algunas novedades acerca de la exégesis boeciana de la *Isagogé* de Porfirio.

La primera tiene lugar dentro del contexto de la *pars destruens* de Boecio, es decir, dentro de la argumentación que utiliza Boecio cuando aporetiza la primera pregunta de Porfirio. En efecto, cuando Boecio argumenta contra el universal ontológico -simultáneamente uno y múltiple- de Porfirio, lo hace en términos *cuantitativos*. Por ello, la primera novedad respecto de lo ya dicho sobre el tema es que la argumentación de Boecio contra el realismo porfiriano es esencialmente diferente, por ejemplo, de la argumentación que más tarde utilizará Abelardo en su *Logica Ingredientibus*. Mientras Boecio sostiene –quizá siguiendo a Aristóteles²-, que en virtud de una imposibilidad cuantitativa, *lo*

2 “La sustancia primera de cada individuo es *propia* de cada individuo y no pertenece a otros; el universal, en cambio, es *común*: en efecto, universal se dice de aquello que, por su naturaleza, pertenece a una multiplicidad de cosas” (*Metafísica*, Z, 13, 1038b 8 ss.). Los subrayados en el texto

que es uno no puede ser simultáneamente múltiple, en cambio Abelardo sostiene la misma imposibilidad, pero argumentando por *reducción al absurdo*, pues la misma *res universalis* no puede ser racional en un sujeto e irracional en otro (§ III).³

La segunda novedad tiene lugar dentro del contexto de la *pars construens*. Esta novedad concierne a la distinción que Boecio introduce en las cosas entre *modo de ser* y *modo de ser conocido*. En este sentido Boecio debe ser considerado como un pionero, pues introdujo una relevante diferencia que posteriormente logró una exitosa recepción en el pensamiento filosófico medieval, especialmente en Tomás de Aquino (§ IV).

La tercera novedad también se verifica dentro del contexto de la *pars construens*. Ella concierne a la posibilidad de aferrar el universal a través de alguna expresión apta para tipificar ese universal que, según el mismo Boecio, sería deficiente si fuera solamente gnoseológico o si fuera solamente ontológico. Precisamente, esa fórmula debería poder dar cuentas, simultáneamente, de ambas dimensiones del universal, es decir, de su dimensión real-ontológica y de su dimensión intelectual-gnoseológica (§ V).

son míos, ellos procuran poner de manifiesto el carácter cuantitativamente individual de la sustancia primera, el carácter cuantitativamente múltiple del universal, y la consecuente oposición cuantitativa que Aristóteles marca entre sustancialidad (unidad) y universalidad (multiplicidad).

- 3 “Si enim idem essentialiter, licet diversis formis occupatum, consistat in singulis, oportet hanc quae his formis affecta est, illam esse quae illis occupata, ut animal formatum rationalitate esse animal formatum irrationalitate et ita animal rationale esse animal irrationale et sic in eodem contraria simul consistere, immo iam nullo modo contraria, ubi eidem penitus essentiae simul coirent, sicut nec albedo nec nigredo contraria essent, si simul in hac re contingerent, etiamsi ipsa res aliunde alba, aliunde nigra esset, sicut aliunde alba, aliunde dura est, ex albedine scilicet et duritia” (cfr. Petrus Abelardus, *Logica ingredientibus*, ed. Geyer [Beitrage zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters XXI,1], Münster, 1919, p. 11, 11-20).

III. El argumento cuantitativo: crítica de Boecio al universal presente *totum et simul* en los individuos

Cuando Boecio argumenta contra el universal ontológico, simultáneamente uno y múltiple, lo hace en términos *cuantitativos*. Llamo a esta crítica boeciana *crítica cuantitativa* porque ella rechaza la posibilidad de que una entidad sea, al mismo tiempo, numéricamente una y múltiple. En efecto, Boecio dice que son tres las posibilidades de hablar de algo común.

La primera es que algo sea común simultáneamente, pero no íntegramente. En este caso la comunidad no resulta de la presencia simultánea de lo uno en muchos, sino de la división de ese uno-todo en partes, cada una de las cuales está presente en cada individuo; por ello la comunidad genuina se disuelve porque ella consiste en una división cuantitativa del uno-todo. En este caso hay comunidad, pero se pierde la unidad del uno-todo, pues cada parte de él está en cada cosa individual: “Una cosa, si es común, o bien lo es respecto de sus partes, y ya no es toda común, sino que sus partes son propias de cada uno de los individuos [...]”.⁴

En la segunda posibilidad, la genuina comunidad vuelve a disolverse porque ella resulta de la conservación de la unidad, pero no en la simultaneidad, sino en la sucesión temporal. En otros términos, esta vez lo que es común, lo es íntegramente, pero no simultáneamente, sino sucesivamente: “[...] o bien el que sea común viene dado por el uso de sus poseedores a través del tiempo, como es común un esclavo o un caballo [...]”.⁵

4 “Una enim res si communis est, aut partibus communis est et non iam tota communis, sed partes eius propriae singulorum [...]” (cfr. G. Schepss/S. Brandt: *Anicii Manli Severini Boethii In Isagogen Porphyrii Commenta*, Leipzig-Wien, 1906, p. 162, 16-8). La versión castellana de textos del segundo comentario que transcribo en el cuerpo del artículo me ha sido gentilmente facilitada por mi colega Antonio Tursi, también accesible en: *La cuestión de los universales en la edad media. Selección de textos de Porfirio, Boecio y Pedro Abelardo* (Estudio preliminar de Francisco Bertelloni. Introducción, traducción y notas de María F. Marchetto y Antonio Tursi), Ediciones Winograd, Buenos Aires, 2010. Solamente en algunos casos he introducido en ellas breves modificaciones.

5 “[...] aut in usus habentium etiam per tempora transit, ut sit commune et

Y la tercera posibilidad consiste en que una cosa sea común a muchos individuos íntegramente y simultáneamente, pero en este caso esa cosa no constituye la sustancia de los entes a los cuales ella es común, es decir, no existe un vínculo ontológico fundante entre el universal y los individuos que actúe como causa de esos individuos: “[...] o bien resulta común a todos a un tiempo, mas no de manera que constituya sustancia respecto de aquellas cosas a las que es común, como es el teatro o un espectáculo, que es común a todos los espectadores simultáneamente y totalmente, pero no constituye sustancia”.⁶

En síntesis: la imposibilidad de que algo sea común según los tres requisitos, es decir, íntegramente, simultáneamente, y que además constituya la sustancia de aquéllo a lo cual ese algo es común (*tota, simul et ut substantiam constituat*), muestra que, para Boecio, es imposible sostener el universal ontológico propuesto por Porfirio. Pues para Boecio el universal no está presente simultáneamente todo en muchos; si hipotéticamente se verificara la existencia de una relación entre lo uno y lo múltiple que salvara la simultaneidad (*simul*) y la unidad (*tota*), como sucede en el teatro, en este caso no existe el vínculo ontológico real entre lo uno y lo múltiple, es decir, en este caso el universal “no constituye sustancia”.

La fundamentación del universal sólo en su dimensión ontológica conduce, pues, a aporías que mueven a Boecio a negar que el universal pueda fundamentarse sólo en la ontología. La primera aporía dice que si el universal fuera ontológicamente real, ello impediría su operatividad como universal, pues para Boecio es imposible concebir una *res* que pueda ser divisible en muchos; en este caso el universal cumpliría con el requisito propio de toda realidad (ser ente), pero no cumpliría con la funcionalidad del universal (estar en muchos). La segunda aporía dice que si el universal cumpliera con el requisito de la univer-

servuus communis vel equus” [...]” (ibid., 18-20)

6 “[...] aut uno tempore omnibus commune fit, non tamen ut eorum quibus commune est, substantiam constituat, ut est theatrum vel spectaculum aliquod, quod spectantibus omnibus comune est” (ibid., 20-23). El agregado entre [] es mío.

alidad, se dividiría y estaría en muchos, pero por ello mismo perdería su unidad -y por ende su realidad- como ente, pues sólo dividiéndose el universal ontológico puede cumplir el requisito de la universalidad.

En otros términos, según Boecio, fundamentar la existencia del universal solamente en una dimensión ontológica conduce a un camino sin salida. En efecto, la afirmación del universal sólo ontológico ofrece dos dificultades: o bien privilegia su carácter entitativo y real, pero anula su carácter funcional y operativo como universal, o bien privilegia su carácter operativo y funcional como predicado de muchos, pero esta funcionalidad exige la división del universal como ente, aniquilando con ello su carácter real y destruyéndolo como ente. Así concluye: “Por lo tanto, si *no es uno* porque es común,⁷ *ni muchos* [...], parece que el género [el universal] no existe [...]”.⁸

¿Cuál es el significado de esta aporetización? Con ella Boecio llama la atención acerca de la imposibilidad de sostener, desde el punto de vista *ontológico*, que el universal es uno y que está simultáneamente en muchos. Si tomamos como definición del universal la definición aristotélica que lo caracteriza como *lo que es naturalmente apto para ser predicado de muchos*,⁹ la aporetización de Boecio parece querer mostrar que es imposible que esa predicación tenga su fundamento en la presencia simultánea del universal *ante rem* en los individuos. Por ello, para Boecio la definición aristotélica del universal no se puede entender ontológicamente. Aunque Boecio aún no ha afirmado cuál debería ser el fundamento no-ontológico del universal, su aporetización del universal ontológico ya está insinuando la necesidad de recurrir a otro fundamento -que no sea sólo ontológico- para que el universal pueda ser uno y muchos al mismo tiempo, es decir, para que pueda ser aceptada la definición aristotélica.

7 Boecio alude aquí a su texto, transcripto *supra*, en nota 4.

8 “Quodcirca si neque unum est, quoniam commune est, neque multa, quoniam eius quoque multitudinis genus aliud inquirendum est, videbitur genus omnino non esse, idemque de ceteris intellegendum sit” (ibid., 163, 3-6). El destacado en el texto traducido al español es mío.

9 *De interpretatione*, 7, 17a 38 ss.

Boecio, pues, critica el universal ontológico simultáneamente uno y muchos sostenida por el neoplatonismo porfiriano, y formula su crítica desde una perspectiva *numérico-cuantitativa*. Ello significa que Boecio hace su crítica teniendo en cuenta que, cuando analizamos esa simultaneidad del universal ontológico, se produce una automática exclusión del universal uno respecto del universal múltiple y del universal múltiple respecto del universal uno. Así, crítica desde el punto de vista numérico-cuantitativo significa poner de manifiesto, en primer lugar, que la universalidad ontológica excluye la unidad propia de toda entidad, pues esa universalidad equivale a multiplicidad de partes; y en segundo lugar, que la unidad de toda entidad excluye la multiplicidad implícita en la universalidad, pues nada que sea uno puede partirse sin perder su entidad. El fundamento de estas aporetizaciones boecianas pasa, pues, por el hecho de que, por una parte, *el ente no puede dividirse para operar como universal* porque si se divide deja de existir como ente, y por la otra, que *el universal no puede unificarse para ser ente* porque al unificarse deja de operar como universal y pierde su funcionalidad. Esta aporetización es tributaria de la crítica aristotélica a la simultaneidad de la unidad y la multiplicidad del universal es decir, de la crítica de Aristóteles a toda posibilidad de que las sustancias, caracterizadas por su unidad, puedan ser, al mismo tiempo, universales y sustancias en sentido ontológico.¹⁰

IV. Distinción entre modo de ser y modo de ser conocido

La segunda novedad es la distinción boeciana entre el modo de ser del universal y su modo de ser conocido. Esta novedad anticipa la distinción que realiza Tomás de Aquino (*STheol.*, I, q. 85, a. 1 y en *In Metaph.*, 158) entre modo de inteligir y modo de ser.

10 “En realidad parece imposible que lo que se predica como universal sea sustancia: en efecto, la sustancia primera de cada individuo es propia de cada individuo y no pertenece a otros; el universal en cambio, es común: en efecto, llamamos universal a lo que por su naturaleza pertenece a una multiplicidad de cosas” (*Metafísica Z*, 1038b 8 ss.).

Boecio no impugna el universal simultáneamente uno y muchos; lo impugna solamente si consideramos al universal sólo ontológicamente. Por ello admite que el universal puede ser al mismo tiempo uno y muchos, pero sin fundamentarlo en el simultáneo estar-en-todos *ontológicamente*, pues aunque este fundamento garantizaría la operatividad y funcionalidad del universal como universal, haría que éste pierda su unidad y, consecuentemente, su entidad. Por ello Boecio busca un modo de estar-en-todos del universal que salvaguarde su funcionalidad, pero que no atente contra su carácter de ente, es decir que no produzca su aniquilación ontológica. Según Boecio, pues, para salvar la universalidad, es necesario encontrar una simultaneidad de lo uno y de lo múltiple *que no sea ontológica*.

Boecio había comenzado a plantearse el problema ya en su primer comentario a la *Isagogé* de Porfirio. Allí había reformulado la primera pregunta de Porfirio que éste había enunciado así: “si los universales existen *o* si ellos son formaciones del pensamiento”.¹¹ Boecio, en cambio, enuncia la misma pregunta, pero de modo diverso: “si los universales existen *y* si son conocidos [...] *o* si ellos son una cierta creación de la imaginación”.¹² Ello significa que el proceso cognoscitivo tiene lugar sobre la base de dos situaciones posibles: o bien lo que conocemos existe *y* es conocido porque existe, o bien lo que conocemos no existe sino que es resultado de la imaginación. Siempre en su primer comentario Boecio agrega que la segunda posibilidad tiene lugar porque “mediante una falaz consideración de la mente” nos representamos algo que en la realidad “no es ni podrá ser”.¹³ En el segundo comentario Boecio retoma exactamente el mismo problema *y* lo expone así: “todo lo que el ani-

11 “Mox de generibus et speciebus illud quidem sive subsistunt sive in solis nudis purisque intellectibus posita sunt [...]” (cfr. *Isagoge Porfirii*, in: *Aristoteles Latinus*, I, 6-7 (Categoriarum Supplementa), ed. L. Minio Paluello, Desclée de Brouwer, Bruges-Paris, 1966, p. 5, 10 ss.)

12 “[...] utrum haec vere subsistentia, et quodammodo essentia constantiaque intellegantur [...] an certe quadam animi imaginatione fingantur [...]” (ut supra, nota 4, p. 25, 12-15).

13 “[...] quod neque est neque esse poterit, sed sola falsa mentis consideratione pingitur” (ibid., p. 25, 19-20).

mo entiende, o bien lo concibe con el intelecto y se lo describe a sí mismo con la razón como algo que está constituido en la naturaleza de las cosas, o bien se figura con vana representación algo que no existe”.¹⁴

En todo el segundo comentario el hilo conductor es doble: primero, el problema del valor del conocimiento intelectual contrapuesto a la imaginación (*vacua imaginatio*), y segundo, la necesidad de resolver el problema del universal a partir de la gnoseología. Pero esta gnoseología no se apoya en la *vacua imaginatio*, sino que está estrechamente unida a un fundamento *in re*, es decir a un fundamento ontológico de ese conocimiento que no es el fundamento ontológico *ante rem* porfiriano. Boecio procede ahora a realizar una segunda aporetización, distinta de la que hemos reconstruido en § III. En efecto, ahora no presenta aporías que resultan del universal considerado sólo ontológicamente, sino aporías que resultan del universal considerado sólo gnoseológicamente, es decir, ahora no se referirá al universal ontológico que simultáneamente es uno o múltiple, sino al universal en cuanto portador de conocimiento verdadero o falso.

Para ello vuelve a plantear dos posibilidades que conducen a la aporía: o bien que el objeto sobre la base del cual se forma el universal como concepto exista, o bien que ese objeto no exista. Ello equivale a afirmar que, o bien el universal como concepto se forma sobre la base de una realidad, o bien no se forma sobre la base de una realidad. Si el universal se forma sobre la base de una realidad, el universal vuelve a plantear los mismos problemas y las mismas aporías reconstruidos en § III:

Puesto que [los universales] son captados sólo con conceptos, [y] puesto que todo concepto resulta de un objeto, sea que ese objeto exista, sea que no -de hecho no puede resultar un concepto sin objeto-, si el concepto [de los universales] proviene del objeto de manera que la cosa que es entendida existe, entonces [los universales] no sólo están colocados

14 “[...] omne quod intellegit animus aut id quod est in rerum natura constitutum, intellectu concipit et sibimet ratione describit aut id quod non est, vacua sibi imaginatione depingit” (ibid., p. 160, 3-5)

en el entendimiento, sino que consisten en la verdad de las cosas. Y de nuevo habrá que preguntar cuál es su naturaleza, que es lo que preguntábamos en el problema anterior.¹⁵

Y si el universal no se forma sobre la base de una realidad, el conocimiento que el universal aporta es vano: “Y si el concepto [de los universales] es tomado de la cosa, no como está sujeta al entendimiento, es necesario que sea un concepto vacío el que es tomado de la cosa, mas no como ella existe”.¹⁶

Es en esta alternativa donde comienzan a anunciarse las diferencias entre *modo de ser* y *modo de ser conocido* del universal, pues, agrega Boecio, aunque mediante el universal no conozcamos la cosa tal como ella es en sí misma, no por ello el conocimiento ofrecido por el universal es falso: “no es necesario que todo concepto que surja ciertamente del objeto, no siendo [ese concepto] como el objeto mismo es, se presente como falso y vacío”.¹⁷

En otros términos: no necesariamente debemos considerar falsas o vacías las intelecciones que derivan del objeto cuando no lo captan *tal cual ese objeto es en sí mismo*. Descartada la posibilidad de que el universal pueda ser solamente ontológico (§ III), esta nueva aporetización tiene como función estimular la búsqueda de un universal que satisfaga los siguientes requisitos simultáneamente: (1) que no sea sólo ontológico, (2) que pueda

15 “Quodsi tantum intellectibus genera et species ceteraque capiuntur, cum omnis intellectus aut ex re fiat subiecta, ut sese res habet aut ut sese res non habet -nam ex nullo subiecto fieri intellectus non potest- si generis et speciei ceterorumque intellectus non potest- si generis et speciei ceterorumque intellectus ex re subiecta veniat, ita ut sese res ipsa habet quae intellegitur, iam non tantum in intellectu posita sunt, sed in rerum etiam veritate consistunt. Et rursus quaerendum est quae sit eorum natura, quod superior quaestio investigabat” (ibid., 163, 6-14)

16 “Quodsi ex re quidem generis ceterorumque sumitur intellectus neque ita ut sese res habet quae intellectui subiecta est, vanum necesse est esse intellectum qui ex re quidem sumitur, non tamen ita ut sese res habet; id est enim falsum quod aliter atque res est intellegitur” (ibid., 14-19)

17 “Non enim necesse esse dicimus omnem intellectum qui ex subiecto quidem fit, non tamen ut sese ipsum subiectum habet, falsum et vacuum videri” (ibid., 164, 5-6)

ser uno y al mismo tiempo muchos, (3) que a pesar de no captar el objeto tal cual ese objeto es, no por ello me ofrezca un conocimiento falso de la realidad.

Ciertamente, parece paradójica la tesis que afirma que hay intelecciones o conocimientos que no ofrecen la realidad tal como ella es en sí, pero que no por ello son falsas. Boecio intenta recuperar, como conocimiento no falso, un conocimiento que no capta el objeto tal cual es, sino de modo *distinto* a como el objeto es. Tal es el caso del universal, que tiene un modo de ser distinto del modo de ser conocido. Mediante el universal no conozco la cosa tal cual es conocida mediante el universal, pero sin embargo el conocimiento que tengo a través de él no es falso, pues el límite entre el conocimiento falso y el verdadero no está fijado por no captar el objeto exactamente tal cual el objeto es, sino por falsear el objeto.

Cuando Boecio escribe que “no es necesario que todo conocimiento que surja del objeto, no siendo como el objeto mismo es, se presente como falso y vacío”¹⁸ o lo que es lo mismo, que no se debe considerar falsa la intelección que deriva del objeto aunque no lo capte tal cual ese objeto es en sí mismo, está preparando el terreno para introducir un tipo de conocimiento que no capta la realidad tal como ella es en sí, pero no por ello se trata de un conocimiento falso. Para ello distingue entre diversos modos de captar la realidad. Se trata de dos actividades del intelecto y de dos conocimientos resultantes de esas dos actividades. La primera es la actividad componente (*compositio*): “...sólo en las cosas que resultan por composición hay falsa opinión y no conocimiento. En efecto, si alguien compusiera y uniera con el entendimiento aquello que la naturaleza no tolera que esté unido, nadie ignora que ello es falso, como si alguien uniera con la imaginación un hombre y el caballo y se figurase el centauro”.¹⁹

18 Ibid.

19 “In his enim solis falsa opinio ac non potius intellegentia est quae per compositionem fiunt. Si enim quis componat atque coniungat intellectu id quod natura iungi non patitur, illud falsum esse nullus ignorat, ut si quis equum atque hominem iungat imaginatione atque effigiet Centaurum”

La imaginación es el conocimiento de lo que no es, de “aquello que la naturaleza no tolera que esté unido”, de lo que no se verifica en la realidad, y lo que no se verifica en la realidad, por más que aparezca en el alma, es falso. De inmediato Boecio caracteriza la segunda actividad, que llama divisivo-abstractiva: “Pero si ello resulta por división y abstracción, ciertamente la cosa no existe como es conocida, sin embargo su conocimiento no es falso en absoluto”.²⁰

Esto significa que si operamos por división y abstracción, la realidad en el intelecto no es como ella es en sí misma (“la cosa no existe como es conocida”), pero ese conocimiento (*intellectus*) no es falso. La actividad divisivo-abstractiva me da la realidad de otro modo, pero sin alterarla y sin falsearla. Precisamente, el núcleo del problema del universal en Boecio descansa en su afirmación de que el universal es portador de un conocimiento que me da la realidad de otro modo, diferente de cómo la realidad en sí, pero no por ello el universal es portador de falso conocimiento. Por ello la actividad abstractivo-divisiva y la actividad componente se asemejan y se diferencian entre sí. Se asemejan, porque *ninguna de ellas me ofrece la realidad tal como ella es en sí o tal como el objeto es en sí*. Se diferencian, porque en cada una de ellas es diferente la causa por la cual cada una no me ofrece la realidad tal como ella es en sí: mientras la actividad componente no me ofrece la realidad tal como es en sí porque compone lo que en la realidad no está compuesto, en cambio la actividad divisivo- abstractiva no me ofrece la realidad tal como ella es en sí porque me presenta la realidad de otro modo, pero sin falsearla. La falsedad no consiste, pues, ni en la división ni en la abstracción, sino en la composición de lo que la realidad no tolera que esté unido.

En consecuencia puede afirmarse que la actividad divisivo-abstractiva es una suerte de *via media* mediante la que Boecio intenta mostrar que si bien la realidad *puede ser conocida*, ella

(*ibid.*, 164, 7-12).

20 “Quodsi hoc per divisionem et per abstractionem fiat, non quidem ita res sese habet, ut intellectus est, intellectus tamen ille minime falsus est” (*ibid.*, 12-14)

no puede ser conocida absolutamente. El contenido cognoscitivo del que el universal es portador como resultado de la actividad divisivo-abstractiva *es una formación del pensamiento* que no debe ser considerada y luego excluida como falsa, sino que es válida porque me da algo de la realidad, aunque no toda la realidad. La realidad puede ser conocida mediante el universal porque la actividad abstractivo-divisiva me da *algo* de ella, por ello su conocimiento *no es falso*. Pero el universal no me da *toda* la realidad tal como ella es; por ello el conocimiento de la realidad que ofrece el universal *no es absoluto*.

Así, el conocimiento del que el universal es portador ni es absolutamente verdadero, ni es absolutamente falso. La actividad divisivo-abstractivo me da, a través del universal, un conocimiento verdadero de una cosa que *es conocida de manera diferente a como ella existe*. Para ejemplificar la situación de una realidad que es conocida por medio del universal de un modo diferente a como ella existe Boecio recurre al ejemplo de la línea. La línea no existe en la realidad tal como ella es formada en nuestro pensamiento y conocida en él, pero no por ello la idea de la línea -i.e. la línea pensada- es falsa, sino distinta de la línea que está en las cosas. Lo que hemos hecho es aislar la línea, primero distinguiéndola del cuerpo y después abstrayéndola del cuerpo para considerarla como forma pura:

Pues hay muchas cosas que tienen su ser en otras cosas y de ellas o bien no pueden ser separadas o bien, si lo fueran, no podrían existir. Y para que ello nos sea manifiesto vaya un ejemplo recurrente: la línea es ciertamente algo en el cuerpo y eso que es se lo debe al cuerpo, esto es, su ser se conserva por el cuerpo. Esto nos enseña lo siguiente: si fuera separada del cuerpo no existiría, pues, ¿quién con algún sentido captó alguna vez una línea separada del cuerpo?²¹

21 “[...] sunt enim plura quae in aliis esse suum habent, ex quibus aut omnino separari non possunt aut, si separata fuerint, nulla ratione subsistunt. Atque ut hoc nobis in peruagato exemplo manifestum sit, linea in corpore quidem est aliquid et id quod est, corpori debet, hoc est esse suum per corpus retinet. Quod docetur ita: si enim separata sit a corpore, non subsistit; quis enim umquam sensu ullo separatam a corpore lineam cepit?” (ibid.,

La situación de entidades como la línea, que “tienen su ser en otras cosas y [...] separadas de ellas no pueden existir”, recuerda la situación de las sustancias segundas aristotélicas que “[...] se predicán de las sustancias primeras, [pero] siempre están en ellas como en sus sujetos”,²² es decir, siempre existen en virtud de las sustancias primeras y no pueden existir separadas de ellas. Por ello, para Boecio, el universal -como la línea y como la sustancia segunda-, *no puede existir separado* de las cosas, pero sí puede ser conocido como si estuviera separado de ellas. En el ejemplo de la línea comienza a anunciarse la solución boeciana al problema del universal en su segundo comentario a la *Isagogé*. Ahora se refiere a la actividad del alma que tiene el poder de conocer abstrayendo:

El ánimo, cuando capta en sí, a partir de los sentidos esas cosas confusas y mezcladas en otras, las distingue gracias a su propia capacidad [...]. En efecto, a todas estas cosas incorpóreas que tienen su ser en los cuerpos, el sentido nos las otorga con los mismos cuerpos, pero el ánimo, *que tiene el poder de unir las cosas desunidas y dividir las compuestas* que son ofrecidas a los sentidos en forma confusa y conjuntas a los cuerpos, a tal punto las distingue, que puede especular y ver su naturaleza incorpórea por sí y sin los cuerpos en los que están concretas.²³

Por ese motivo Boecio distingue entre el modo de ser de la cosa y el modo como la conoce el intelecto. Obviamente, la realidad son las cosas y no las formas universales de las cosas. La actividad divisivo-abstractiva *conoce las cosas a través de sus formas*. Del mismo modo como no es falsa la línea cuando

14-21)

22 *Cat.*, 5, 2a 34- 2b 6.

23 “Sed animus cum confusas res permixtasque in se a sensibus cepit, eas propria vi et cogitatione distinguit. Omnes enim huiusmodi res incorporeas in corporibus esse suum habentes sensus cum ipsis nobis corporibus tradit, at vero animus, cui potestas est et disiuncta componere et composita resolvere, quae a sensibus confusa et corporibus coniuncta traduntur, ita distinguit, ut incorpoream naturam per se ac sine corporibus in quibus est concreta, speculetur et videat” (*ut supra*, nota 4, 164,21- 165,7)

es aislada del cuerpo, sino sólo distinta de la línea que está en el cuerpo, tampoco son falsas las formas universales aisladas de los cuerpos, sino sólo distintas del modo como están en los cuerpos. El hecho de que yo abstraiga la línea de su sede de existencia en el cuerpo, no significa que la línea abstraída sea falsa. Simplemente su modo de ser *en el pensamiento* es distinto de su modo de ser *en las cosas*; uno es su modo de ser y otro su modo de ser conocida:

Si [el alma] observa los géneros y las especies de las cosas corporales, quita, como es su costumbre, de los cuerpos, la naturaleza de las cosas incorpóreas y contempla la forma sola y pura, como es en sí misma [...]. Nadie diga, por lo tanto, que pensamos falsamente la línea, ya que de tal manera la captamos con la mente *como si* existiera más allá de los cuerpos, aunque más allá de los cuerpos *no puede existir*.²⁴ En efecto, no todo concepto que sea diferente de cómo la cosa es, es falso; sino como se dijo, el que se obtiene por composición, como cuando uniendo hombre con caballo se cree que el centauro existe.²⁵

El objetivo primario que se propone Boecio con esta segunda aporetización ha sido llamar la atención sobre el hecho de que aunque el universal no ofrezca un conocimiento de la realidad que refleje exactamente la realidad tal cual ella es, no por ello el conocimiento que ofrece el universal es un conocimiento falso. Además, la distinción boeciana entre modo de ser y modo de ser conocido del universal adelanta un tema intensamente tratado por Tomás de Aquino: la posibilidad de conocer lo que

24 Los destacados en el texto son míos.

25 “Si vero corporalium rerum genera speciesque perspexerit, aufert, ut solet, a corporibus incorporeorum naturam et solam puramque ut in se ipsa forma est contuetur [...] nemo ergo dicat falso nos lineam cogitare, quoniam ita eam mente capimus quasi praeter corpora sit, cum praeter corpora esse non possit. Non enim omnis qui ex subiectis rebus capitur intellectus aliter quam sese ipsae res habent, falsus esse punatndus est, sed, ut superius dictum est, ille quidem qui hoc in compositione facit falsus est, ut cum hominem atque equum iungens putat esse Centaurum [...]” (ibid., 165, 12-166,2).

está en la materia individual, no tal como está en esa materia, sino abstrayendo la forma de la cosa. Sin intención de reconstruir aquí detalladamente el problema tal como ha sido desarrollado por Tomás en varios de sus escritos,²⁶ sí podemos recordar dos textos del Aquinate cuyo contenido y cuyo lenguaje evocan el planteo boeciano.

El primero alude al carácter bifronte del intelecto humano, que ocupa un lugar intermedio entre las facultades puramente sensibles y las facultades cognoscitivas angélicas. Ello significa que el intelecto humano ni es un acto de algún órgano corporal -lo que haría del intelecto una potencia de los sentidos-, ni carece de todo compromiso con la materia -lo que haría del intelecto un intelecto angélico-. Tomás lo define así: “[...] no es acto de ningún órgano corporal. En cambio, es una facultad del alma que es forma del cuerpo [...]. Por eso le corresponde como propio el conocimiento de la forma presente en la materia corporal individual, si bien *no tal como está en la materia*. Pero conocer lo que está en una materia individual y *no tal como está en dicha materia*, es abstraer la forma de la materia individual”.²⁷

El segundo texto de Tomás alude, mucho más definitivamente, a la diferencia entre modo de ser y modo ser conocido, es decir al universal cuando está en la cosa y cuando es inteligido por el intelecto: “Así pues, de la naturaleza del intelecto, que es diferente a la naturaleza de la cosa inteligida, resulta necesario que *uno sea el modo de inteligir* por el cual el intelecto inteligie

26 El lector podrá encontrar una presentación detallada del pensamiento de Tomás en el artículo de Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento, “Las *quaestiones* de la primera parte de la *Suma de Teología* de Tomás de Aquino sobre el conocimiento intelectual humano”, en: Francisco Bertelloni y Giannina Burlando (eds.), *La filosofía medieval* (Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía, 23), Trotta, Madrid, 2002, pp. 157-178

27 “Intellectus autem humanus medio modo se habet [...] non enim est actus alicujus organi, sed tamen est quaedam virtus animae, quae est forma corporis [...]: et ideo proprium ejus est cognoscere formam, in materia quidem corporali individualiter existentem, non tamen prout est tali materia: cognoscere vero id, quod est in materia individuali, non prout est in tali materia, est abstrahere formam a materia individuali [...]” (cfr. *STheol*, I, q. 85, a. 1, Resp.). (Los destacados en el texto en español son míos).

y otro el modo de ser por el cual la cosa existe. Pues aunque aquello que el intelecto entiende necesita estar en la cosa, no precisa estar del mismo modo [en la cosa que en el intelecto]”.²⁸

V. Una fórmula para tipificar al universal

La tercera novedad tiene que ver con la posibilidad de aferrar el universal boeciano con una fórmula eficaz para tipificar ese universal. Al respecto, la solución boeciana puede ser resumida en dos afirmaciones: 1) los universales son algo ontológicamente real, pero sin llegar a ser sustancias; 2) los universales son gnoseológicamente algo en el intelecto, pero sin llegar a ser conceptos vacíos. Expresado en lenguaje kantiano y sin duda anacrónicamente: intuiciones sin conceptos son ciegas, conceptos sin intuiciones son vacíos. Es decir, de una ontología sin gnoseología resulta un material ciego, y de una gnoseología sin ontología resulta una inteligencia vacía.

Que los conceptos universales son algo real sin ser sustancias significa que ellos tienen una realidad ontológica menor que la realidad sustancial de los individuos. Que los conceptos universales son algo en el intelecto sin ser conceptos vacíos significa que lo que concebimos mediante los conceptos universales tiene un fundamento en las cosas, está en las cosas, por eso los universales no carecen de referencia objetiva. Pero ese fundamento del universal en las cosas está en ellas de modo diferente al modo como el universal es concebido. Mediante los universales concebimos lo que hay en el objeto de modo diferente del modo como está en el objeto. El universal está libre de toda individualidad, no supone relación a ningún particular y, por ello, puede ser predicado de todos, precisamente, porque carece de la individualidad de cada singular.

28 “Et ideo ex natura intellectus, quae est alia a natura rei intellectae, necessarium est quod alius sit modus intelligendi quo intellectus intelligit, et alius sit modus essendi quo res existit” (cfr. *In Metaph.*, 158). (Los destacados en el texto en español son míos).

VI. Conclusión

Hacia el final del Libro I de su segundo Comentario Boecio responde las tres preguntas de Porfirio, y lo hace de tal manera que, a través de sus respuestas, define su propia posición respecto de los universales.

1. A la primera pregunta -si los universales *existen o son formaciones del pensamiento*²⁹- Boecio responde que los universales “existen en las cosas corporales y sensibles, pero se entienden (es decir, son conocidos) más allá de las cosas sensibles”.³⁰ Ello equivale a afirmar que los universales tienen su existencia real en lo sensible, pero que, en cuanto pensados, están más allá de lo sensible, es decir, tienen un modo de ser conocido diferente de su modo de existir. De inmediato Boecio muestra de qué actividad resultan los universales: “En efecto, cuando géneros y especies *son pensados*, entonces se reúne una similitud de los individuos en los que los universales existen, como por ejemplo a partir de los hombres individuales y disímiles entre sí se reúne una similitud de *humanidad*”.³¹

Los universales, pues, consisten en la reunión de una similitud, ellos son pensados reuniendo una similitud que está en cada uno de los individuos. Y si bien la similitud que está en el individuo es individual cuando está en el individuo, cuando es pensada se hace universal: “Esta similitud (que está en el individuo), pensada en el alma [...] se convierte en especie [en universal]”.³² A partir de la afirmación que sostiene que en el individuo hay una similitud que, en cuanto está en el individuo, es individual, pero que, en cuanto pensada, se convierte en universal, Boecio concluye, nuevamente, que el contenido cognoscitivo del que el universal es portador, tiene un modo

29 *ut supra*, nota 11

30 “Sunt igitur huiusmodi res in corporalibus atque in sensibilibus, intelliguntur autem praeter sensibilia” (*ut supra*, nota 4, 166, 6-7)

31 “Quocirca cum genera et species cogitantur, tunc ex singulis in quibus sunt eorum similitudo colligitur ut ex singulis hominibus inter se dissimilibus humanitatis similitudo” (*ibid.*, 166, 8-11)

32 “Quae similitudo cogitata animo veraciterque perspecta fit species” (*ibid.*, 11-12)

de ser en el individuo y otro diferente en el universal: “[los universales], pues, existen en los singulares, pero se entienden [como] universales”.³³ ¿Qué es, pues, el universal, por ejemplo, la especie “hombre”? “[...] no otra cosa debe pensarse que es la especie, sino un pensamiento reunido (*cogitatio collecta*) de la similitud presente en individuos disímiles en número [...]”.³⁴

De esta última formulación surge la posición boeciana acerca del universal. El universal no es más que un pensamiento, una *cogitatio* que reúne, sintetiza semejanzas presentes en el individuo y que, porque están presentes en el individuo, son individuales; mientras la universalidad queda limitada solo al pensamiento, en la realidad solo hay semejanzas, similitudes *numéricamente diferentes* presentes en cada individuo, y que, por ello, son individuales. De allí que: “esta similitud, cuando está en los individuos, es sensible, cuando está en los universales es conceptual. E igualmente, cuando es sensible, permanece en los individuos, cuando es entendida, es universal”.³⁵ La semejanza (*similitudo*) tiene un modo de ser sensible e individual cuando está en los individuos sensibles, y conceptual y universal cuando está en el intelecto.

Es claro, pues, que Boecio transfiere *al intelecto* la universalidad que Porfirio había fundamentado en la *participación*. Para Boecio el fundamento último de la universalidad ya no es la realidad, sino el pensamiento; sólo hay universal en el intelecto. Si bien es verdad que el universal tiene un fundamento en la *similitudo* presente en las realidades individuales, esa *similitudo* seguirá siendo individual hasta que la actividad del intelecto logre realizar una síntesis conceptual de esa *similitudo* individual haciéndola universal *in intellectu*. Con ello el intelecto -la gnosología- logra lo que, por sí sola, no logra la realidad -la on-

33 “Itaque haec sunt quidem in singularibus, cogitantur vero universalia” (ibid., 14-15)

34 “Nihilque aliud species esse putanda est nisi cogitatio collecta ex individuum dissimilium numero substantiali similitudine” (ibid., 16-17)

35 “Haec similitudo cum in singularibus est, fit sensibilis, cum in universalibus, fit intelligibilis, eodemque modo cum sensibilis est, in singularibus permanet, cum intellegitur, fit universalis” (ibid., 19-20)

tología-: que lo individual sea universal. Aunque de ese modo puede salvarse el abismo entre individualidad y universalidad mediante la actividad intelectual que actúa como sustitutiva de la participación porfiriana, sin embargo ese abismo sigue existiendo, pues en la realidad sigue habiendo solamente individuos mientras que los universales sólo existen en cuanto pensados.

Como conclusión de todo su planteo, Boecio introduce una noción de gran importancia en la gnoseología de la escolástica posterior. Se trata de la posibilidad de que lo mismo pueda ser considerado, *según la razón*, desde perspectivas diferentes, es decir la posibilidad de que lo mismo pueda ser distinguido *secundum rationem* teniendo un modo de ser en lo sensible y otro modo diferente en el intelecto. Esta dualidad puede verificarse en virtud de que eso mismo existe de una manera en lo sensible como individualidad sensible, pero es inteligido de otra manera cuando es inteligido más allá de los cuerpos. De allí que los universales, género y especie, “[...] existen, por lo tanto, en torno de las cosas sensibles, pero se entienden más allá de lo sensible”.³⁶ Esto sucede en virtud de una actividad de la razón. En efecto, agrega Boecio, “no hay inconveniente en que dos cosas en un mismo objeto sean diversas *por la razón*”³⁷ como es el caso de la línea: “...como la línea cóncava y convexa, las cuales aunque diverso sea su concepto, con todo siempre se encuentran en el mismo objeto; pues la misma línea cóncava es la misma línea convexa”³⁸. Lo mismo que sucede en el caso de la línea, que según una consideración de la razón puede ser cóncava o convexa, sucede en el caso del universal, que según una consideración de la razón es individual y según otra es universal: “Igualmente respecto de los géneros y las especies, esto es, hay un único objeto en cuanto a la individualidad y la universalidad. De un modo es universal, cuando es pensado, y

36 “Subsistunt circa sensibilia, intelliguntur praeter corpora” (ibid., 22-23)

37 “Neque enim interclusum est ut duae res eodem in subiecto sint ratione diversae” (ibid., 23-4)

38 “Ut linea curva atque cava, quae res cum diversis definitionibus terminentur diversusque earum intellectus sit, semper tamen in eodem subiecto reperiuntur” (ibid., 166, 24-167, 2)

de otro modo es individual, cuando es percibido en esas cosas en las que tiene su ser”.³⁹

2. Ahora Boecio pasa a la segunda pregunta, cuya respuesta, dice, está determinada por el contenido de la respuesta a la primera pregunta. “Habiendo determinado esto (es decir el contenido de la primera pregunta) toda la cuestión está resuelta”.⁴⁰ ¿Qué cuestión? El contenido de la segunda y de la tercera pregunta. A la segunda pregunta de Porfirio -si los universales son corpóreos o incorpóreos-⁴¹, Boecio responde: “En efecto, los géneros y las especies existen de un modo y son entendidos de otro: son incorpóreos (en cuanto entendidos), pero unidos a las cosas sensibles existen en ellas”⁴² (o sea son corporales en cuanto unidos a las cosas sensibles).

3. Y por fin pasa a la tercera pregunta: los universales ¿son separados o inmanentes a lo sensible?⁴³ La respuesta de Boecio dice: “(los universales) son entendidos como existiendo por sí mismos y no teniendo su ser en otros”.⁴⁴ O sea que son separados de lo sensible en cuanto son entendidos. En cuanto entendidos, en cuanto formación del pensamiento son separados de lo sensible (“no teniendo su ser en otros”). En cuanto separado el universal está libre de toda individualidad, no supone relación a ningún particular y, por ese motivo, puede ser predicado de todos los individuos. Pero no, como quería Porfirio, porque está realmente presente en el individuo, sino solamente porque una

39 “Ita quoque generibus et speciebus, id est singularitati et universalitati, unum quidem subiectum est, sed alio modo universale est, cum cogitatur, alio singulare, cum sentitur in rebus his in quibus esse suum habet” (ibid., 167, 3-7).

40 “His igitur terminatis omnis, ut arbitror, quaestio dissoluta est” (ibid., 7-8).

41 “Sive subsistentia corporalia sunt an incorporalia” (*ut supra*, nota 11, 5, 12-13).

42 “Ipsa enim genera et species subsistunt quidem alio modo, intelleguntur vero alio, et sunt incorporalia, sed sensibilibus iuncta subsistunt in sensibilibus” (167, 8-10).

43 “Utrum separata an in sensibilibus” (*ut supra*, nota 11, 5, 13).

44 “Intelleguntur vero ut per semet ipsa subsistentia ac non in aliis esse suum habentia” (167, 10-12).

consideración de la razón me permite separarlo y considerarlo como predicable de todos.



En su conocida *Logica ingredientibus* Abelardo tiene en cuenta el alto nivel filosófico de los comentarios de Boecio a Aristóteles. Aunque Abelardo menciona allí como *auctoritates* sobre todo a los gramáticos, cuando en la *Theologia scholarium* menciona a los filósofos, otorga a Boecio una particular distinción: lo llama “el más grande de los filósofos latinos”.⁴⁵ Se trata, sin duda, de una bien merecida distinción para quien formuló la primera y más lúcida interpretación del problema de los universales.

Francisco Bertelloni es profesor titular de Historia de la Filosofía Medieval en la Universidad de Buenos Aires e investigador principal del CONICET. fbertelloni@sinectis.com.ar

Recibido: 10 de diciembre de 2011.

Aceptado para su publicación: 15 de febrero de 2012.

45 “[...] doctor et maximus latinorum philosophorum Boetius [...]” (cf. *Theologia scholarium* II, 73 [en *Petri Abaelardi Opera Theologica* (Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis XIII, Turnhout, Brepols, 1987, p. 444, 1121-2)]. Agradezco a mi colega Cléber E. Dos Santos Dias su colaboración en la búsqueda de este fragmento.