

# BOECIO: CONOCIMIENTO INTELECTIBLE Y FUNDAMENTO DIVINO. NOTAS SOBRE EL AMOR AL BIEN COMO ESTRUCTURA METAFÍSICA DE LOS ENTES

DOI: 10.22199/S07198175.2016.0002.00002

Gerald CRESTA

Recibido el 29 de abril de 2016. Aceptado el 16 de junio de 2016.

## RESUMEN

Boecio distingue un conocimiento dirigido a los objetos de la razón (*intelligibles*) de un conocimiento que refiere a los objetos del pensamiento puro (*intelectibles*). Esta diferenciación conlleva una modalidad del saber entendido como amor a Dios, en la medida en que, por una parte, todo ente busca el bien como finalidad ontológica, y, por otra, Boecio identifica la unidad de Dios con la verdad y el bien trascendentales. El conocimiento innato de Dios, que es el intelectible por excelencia, coincide con la tendencia natural orientada al origen en el cual es posible encontrar la felicidad y beatitud perfectas.

El presente trabajo analiza la propuesta boeciana de los conceptos intelectibles como aporte para una comprensión más amplia de los conceptos trascendentales del ser, en base a una ontología de la participación que enriquece la ontología formal-categorial utilizada como fundamento de las ciencias.

**Palabras clave:** *Intellectibile; Intelligibile; Beatitud; Bien; Conceptos trascendentales.*

**BOETHIUS: INTELLECTIBLE KNOWLEDGE AND DIVINE FOUNDATION.  
NOTES ON LOVE TO GOOD AS A METAPHYSICAL STRUCTURE OF  
BEINGS**

**ABSTRACT**

Boethius distinguishes knowledge directed to the objects of reason (*intelligible*) from knowledge referring to the objects of pure thought (*intellectible*). This difference entails a type of knowledge understood as love to God as, on the one hand, every entity seeks the good with an ontological purpose; on the other hand, Boethius identifies the unity of God with the transcendental truth and good. The innate knowledge of God, which is the *intellectible* par excellence, coincides with the natural tendency oriented to the origin in which it is possible to find perfect happiness and beatitude.

This paper analyzes Boethius' proposal of *intellectible* concepts as a contribution to a broader understanding of the transcendental concepts of being, on the basis of a participation ontology enriching the formal-categorical ontology used as the fundamentals of sciences.

**Key words:** *Intellectible; Intelligible; Beatitude; Goodness; Transcendental concepts.*

## Introducción

La importancia de Boecio como pensador que tiene conciencia de encontrarse en un momento histórico entre dos épocas –se le ha llamado el “último romano y el primer escolástico”–, ha sido históricamente aceptada no solo por sus aportes en la forma de los comentarios a la obra de Porfirio, sino porque modifica los contenidos de la tradición aristotélica con nuevos y significativos enfoques personales. Uno de esos aportes es su concepción de los conceptos universales como ontológicos y gnoseológicos a la vez, y relacionado con ese tema, su definición de la *esencia* como *forma* y *natura*, definición que continuaron los pensadores posteriores y que ha sido de enorme peso en las elaboraciones medievales hasta la síntesis de Tomás de Aquino.

Frente a la perspectiva porfiriana de un universal *ante rem*, Boecio reconoce la necesidad de aferrar el universal mediante una expresión que convenga al mismo, de manera que no se trate solamente de un universal ontológico, como proponía el realismo extremo, ni de una mera abstracción subjetiva que lo convierta en una dimensión gnoseológica. En la concepción boeciana, dicha expresión debería ser capaz de convenir al universal al representar las dos dimensiones: la real ontológica y la intelectual gnoseológica. En este sentido, sus nociones de forma y natura son una expresión de la pretendida integridad del universal: es *forma* en cuanto constituye el ser; es *natura*, en cuanto puede ser objeto de intelección y, por tanto, objeto de definición.

La relevancia de Boecio en el campo de la lógica ha sido ya ampliamente reconocida, pero sin embargo, es también pieza clave en la Edad Media, pues comentando el famoso pasaje de Porfirio, en su *Introducción a las Categorías*, en donde plantea la realidad o no realidad de los universales (PL 64, 86), Boecio ofrece un primer atisbo de solución, iniciando así el conocido problema de los universales: la tesis de Boecio se acerca en cierta medida a la aristotélica, pero la desdibuja al final en una orientación platónica de las ideas universa-

les subsistentes. Se trata de un tema que, al vincular la metafísica con la gnoseología, ofrece la oportunidad de dar un salto hacia conceptos superadores de las categorías y los géneros supremos, hacia una trascendencia que no anula la capacidad intelectual del ser humano, sino que la completa y ennoblece en una relación de participación con la inteligencia divina y, por tanto, con el supremo bien que en Boecio se identifica con la fuente del amor. En consecuencia, esta orientación finalística encuentra en la última instancia divina una compenetración de unidad, verdad, bien y belleza que posibilita la beatitud a la cual está ontológicamente ordenada la totalidad de la creación.

## **1. Objetos de razón y objetos del pensamiento puro**

Desde la distinción griega entre lo sensible y lo inteligible, diversos vocablos y formas se han presentado para discutir la cuestión considerada en esa diferencia. Así, Platón, quiso evitar el eleatismo, que fundaba ambos ámbitos en la distinción entre unidad y multiplicidad, y propuso una multiplicidad que también pudiera presentarse como inteligible o ideal. Lo inteligible, serían para Platón, los entes en cuanto son verdaderos, la auténtica realidad de los mismos, a diferencia de lo sensible que refiere a los entes en cuanto son materia de opinión y conforman una realidad limitada, en la medida en que son perecederos, contingentes. Por su parte, Aristóteles diferencia de la misma forma, los ámbitos sensible e inteligible, y coincide con Platón al afirmar que las realidades sensibles son objetos de los sentidos, mientras que las inteligibles lo son del pensamiento; no obstante, se opone a su maestro cuando interpreta que ambos ámbitos están presentes y unidos en una misma substancia, de manera que lo inteligible ya no es modelo o fundamento separado de lo sensible, sino una determinación esencial que posibilita el conocimiento del ente al distinguir lo singular de lo universal.

Estas diferencias muestran que las nociones de inteligible y sensible conllevan una comprensión de las mismas desde aspectos metafísicos y, a la vez, gnoseológicos. Desde la perspectiva metafísica, lo inteligible se presenta al sujeto que conoce como una realidad sin fisuras, esto es, la verdadera e inmutable realidad, mientras que desde la perspectiva gnoseológica ese inteligible es concebido como aquella realidad en su aspecto de pensable o racionalizable, esto es, objeto de razón.

En Boecio, que ha sabido reconocer lo mejor de las reflexiones platónicas y aristotélicas, aparece una nueva diferenciación clave, en refuerzo de una trascendencia que es reconocida como horizonte del ser y del conocer, en la línea neoplatónica más representativa (Lluch-Baixaui, *Razón e intelecto* 105); se trata de la distinción entre objetos de razón y objetos del pensamiento puro. De entre los vocablos que su traducción latina aportó al desarrollo del pensamiento medieval, figura este par *intellectus-intelligentia* o bien *intellectibile-intelligibile*, por medio de los cuales, Boecio considera la importante cuestión de los diversos planos epistemológicos necesarios para la comprensión de lo real, por ejemplo, en este pasaje de *In Porphyrium dialogi a Victorino traslati*, I:

“Noeta, inquam, quoniam latino sermone nunquam dictum repperi, intellectibilia quod unum atque ídem per se in propria semper divinitate consistens, nullis umquam sensibus sed sola tantum mente intellectuque capitur qua res ad speculationem Dei atque ad animi in corporalitatem considerationemque verae philosophiae indagatione componitur; quam partem Graeci theologiam nominant. Secunda vero pars intelligibilis, quae primam intellectibilem cogitatione atque intelligentia comprehendit” (PL 64, 11).

¿Por qué es clave esta distinción? Porque de modo indirecto explica que la función del intelecto es exclusivamente racional, frente a la cual la inteligencia ya no tiene por objeto lo predicamental y cuantificable, sino un valor religioso, como lo expresa Ricardo de Saint Víctor (*De gratia* I, 7. [PL 196, 72]). Esto significa que Boecio no rea-

liza una opción por la primacía metafísica independientemente de la gnoseología, ni tampoco viceversa, sino que postula una conexión epistemológica entre el ser y el conocer tan trascendente como la platónica –o neoplatónica– a la vez que tan inmanente como la peripatética. Es en esta constelación de vocablos en donde puede rastrearse una nota de extrema finesa conceptual, para comprender el alcance de lo que más adelante la tradición escolástica denominó doctrina de los trascendentales del ser.

Cada una de estas facultades tiene su correspondencia gnoseológica en un objeto. En el caso del intelecto es un objeto de razón y en el caso de la inteligencia un objeto del pensamiento puro. Esta diferencia no solo indica una escala en los grados del conocimiento o de la clasificación de los saberes; señala además, lo propio del hombre y lo propio de Dios, por lo que Boecio manifiesta claramente una orientación finalística teológica de la cual dependería, como lo inferior de lo superior, el conjunto de los saberes sobre el mundo natural. Esta orientación puede verificarse si se comparan dos textos boecianos de valor significativo: el mencionado *Comentario a la Isagoge de Porfirio* y el opúsculo teológico *Quomodo Trinitas unus Deus ac non tres dii*.

Boecio toma partido por el sentido de la filosofía como amor y búsqueda de la sabiduría, pero no desde la perspectiva clásica griega, sino entendida como una sabiduría que sobrepasa las artes humanas porque viene de la trascendencia y hacia ella reconduce. El ser sigue siendo el objeto del verdadero conocimiento y, en este contexto de escala gradual ontológica, su exposición acerca de la filosofía ofrece dos niveles de la misma, uno práctico-activo y otro teórico-especulativo. Nos interesan particularmente los grados de seres que se encuentran, según Boecio, en este último ámbito: en primer lugar, los llamados objetos intelectibles (*intellectibilia*), que serían fundamentalmente Dios y el alma en su estado de separada del cuerpo, y luego, los objetos inteligibles (*intelligibilia*) que serían

los astros y el alma en su estado de unión con el cuerpo; y aún un tercer lugar reservado para los objetos *naturalia* dentro de los que se consideran a todos los cuerpos materiales (*In Porphyrium dialogi*, I, PL 64, 10-11).

## 2. La facultad de la inteligencia y la superación de las categorías aristotélicas

La otra clasificación de las ciencias forma parte del segundo texto, el opúsculo teológico, en donde Boecio divide la filosofía en tres partes: la física, que considera las realidades en movimiento y no abstraídas de la materia; la matemática, que considera las realidades mentalmente separadas de la materia; y la teología, que refiere a las realidades también abstraídas de la materia, pero no por el entendimiento, sino en sí mismas, esto es, ontológicamente. Esta nueva diferenciación comporta una enorme significancia en dos ámbitos específicos del conocimiento: primero, Boecio efectúa un giro respecto de la concepción epistemológica del *Comentario a la Isagóge*, sin dejar de sostener el valor ontológico de las realidades metafísicas, como bien considera Lluch-Baixaui, “se interesa más por la capacidad del sujeto cognoscente que por la comprensibilidad del objeto conocido” (*Razón e intelecto* 107). Por supuesto, y teniendo en cuenta el contexto histórico-cultural en el que reflexiona Boecio, este viraje en su clasificación de los saberes no solo significa un cambio de perspectiva, que en todo caso podríamos adjudicar a su interés por la unificación de los sistemas platónico y aristotélico, sino que indica una actividad especulativa –la *intelligentia*– que antes había limitado a Dios (*proprie*), y que ahora incluye al hombre, o al menos el hombre participaría de esta facultad, que en principio es divina.

Con todo, esta adjudicación no siempre es clara en Boecio. Por ejemplo, en la misma *Consolatio Philosophiae*, al clasificar las facultades *cognosci-*

tivas, el autor reserva para Dios la *intelligentia*, al igual que en el opúsculo teológico; mientras que en el mismo texto atribuye a Dios la *ratio* que había restringido al hombre. Una explicación puede ser la que considera contextos diferentes en cada caso, por ejemplo, en la *Consolatio*, Boecio se refiere al intelecto humano como creado, mientras que la inteligencia divina es increada. De este modo, establece la diferencia entre una y otra, pero de cualquier manera no queda del todo especificada la falta de razón en Dios o la falta de inteligencia en el hombre. Concretamente, en sentencias como esta: “Res sunt quas animi ratione percipimus, intellectuque discernimus” (*In librum de interpretatione*, PL 64, 297). Hay autores que se inclinan por una interpretación restrictiva de la *ratio* al hombre (Maioli 1978), y otros que disienten con la interpretación anterior (Lluch-Baixaui, *Razón e intelecto* 108).

En segundo lugar, es importante porque se trata de una posibilidad de lectura de los conceptos trascendentales, a partir de la cual alcanzaría pleno sentido la orientación gnoseológica de este giro boeciano. Porque si en esta obra de madurez Boecio entiende que es posible al hombre acceder a un conocimiento del tenor de la *intelligentia*, esto es, un conocimiento propiamente divino, y si tal facultad tiene por objetos aquellas realidades que no son abstraídas por la mente a partir de la materia, entonces los conceptos de *unidad*, *verdad*, *bondad* y *belleza* formarían parte de este contenido de objetos del pensamiento puro al que nos referíamos en el apartado anterior. No son formas categoriales, porque ya Aristóteles había señalado que el *uno* y el *ser* son conceptos transcategoriales, no predicamentales; tampoco serían los universales como especie o género, porque no son abstraídos de los entes materiales, ni tampoco son géneros supremos de las cosas, porque se trata de atributos que son pensados como esenciales al ente en cuanto ente, a la vez que presentes ónticamente en cada ente singular. De ahí, la mutua convertibilidad de los mismos entre sí y con el ente en cuanto ente.



La importancia de esta posibilidad en la que gnoseología y metafísica se funden, radica, asimismo, en el hecho de que la trascendencia es la constitución original de la subjetividad de un sujeto, de manera tal que en ella puede rastrearse la conexión o conexiones entre los objetos del pensamiento puro en cuanto objetos de la subjetividad – conocimiento –, y los trascendentales como objetos – que no son subjetivos – propios de la realidad transcategorial, aunque accesibles en los entes al conocimiento humano, sea este comprendido bajo los criterios platónicos o aristotélicos, porque en ambos se produce el concepto y se considera una referencia necesaria más allá de la experiencia concreta: las Ideas para uno, el intelecto agente para el otro. Si bien esta referencia es más reconocible en la trascendencia de las Ideas platónicas, en el caso de Aristóteles debe ser abordada a partir de su consideración del intelecto agente, fundamentalmente en las penúltimas líneas del capítulo quinto del libro tercero del *De anima*, donde afirma que el intelecto “una vez separado es aquello que en realidad es y únicamente esto es inmortal y eterno” (*Acerca del alma* 234).

Esta inmanencia en la que destacan los trascendentales, porque se los puede experimentar en la experiencia misma de los entes, les otorga una relevante posición en los ámbitos y estructuras de pensamiento que estamos considerando, es decir, la metafísica y la gnoseológica, en la medida en que ya no se trataría de pensar la realidad en términos de la oposición o dicotomía entre trascendencia e inmanencia, sino como una suerte de superación en la perspectiva de una ontología no-formal que acompaña la integración de realidades que en definitiva son una, no solo en su origen y en su finalidad, sino también en su desarrollo hacia la plenitud. Salvando las distancias, podría pensarse la cuestión desde un paradigma de lo uno y lo diverso, como el gnóstico, en donde la materia es decididamente mala y entonces se corre el riesgo de acosmismo; o bien, desde un paradigma de lo uno y lo múltiple, pero en términos plotinianos u origenianos, en donde lo eterno o trascendente está presente en

lo inmanente, pero sin agotarse. El trascendental está en el ente de manera plena, a la vez que cada ente no puede en su singularidad manifestar plenamente la riqueza del trascendental. Se trata de un carácter doble o de una zona de tensión entre el trascendental que no puede mostrarse al conocimiento –y aquí debe tenerse en cuenta el conocimiento de manera integral, no solo una forma del mismo, i.e., la sensorial o la intelectual–, porque el ente necesariamente abre al mundo esa trascendencia en cada uno de sus caracteres ontológicos, y el ente que no puede ser asimilado gnoseológicamente, no lleva consigo la plenitud (óntica) de los trascendentales presentes en su despliegue espacio-temporal mundano.

¿Por qué esto implica una superación de las categorías aristotélicas? En parte porque, como hemos mencionado, no hay en los trascendentales la posibilidad de una lectura categorial, pero curiosamente Aristóteles analiza en su texto *Categorías* la posibilidad del conocimiento del singular que se encuentra negado en el contexto de la búsqueda de las causas primeras en la *Metafísica*. Es decir, el enfoque que incluye una ontología en donde se tiene en cuenta los conceptos trascendentales, no convenía al programa aristotélico desarrollado en la *Metafísica*, porque allí se trataba, precisamente, de la justificación del saber científico mediante la postulación de principios primeros o causas supremas. Estos principios causales nunca pueden ser del orden de la materia, que es el principio de individuación en el contexto del pensamiento metafísico de Aristóteles, por lo cual se postula un principio de inteligibilidad necesariamente formal como es la substancia. En cambio, en el contexto de las *Categorías*, específicamente en II, 12-14, lo buscado es el conocimiento del singular y, por eso, se afirma allí que la substancia no puede ser conocida en su individualidad, porque entra en juego la cuestión de la individuación a través de la materia, que no es de carácter universal como la forma, sino justamente lo opuesto. Son, por lo tanto, dos contextos de conocimiento, uno universal expresado en las relaciones de todas

las cosas con sus causas primeras y otro singular, expresado en las determinaciones predicamentos de las categorías, en la cumbre de las cuales se encuentra por cierto la substancia, pero ya individualizada por la materia y, por consiguiente, de carácter no íntegramente formal. De acuerdo a esta perspectiva si solo la sustancia primera es, entonces la ciencia formal de la *Metafísica* no conoce, en rigor, nada que sea individual, en el pleno sentido ontológico de un ente real, porque la sustancia primera, que es individual, es ya un compuesto, hay en ella una instancia no-formal. Dicho con otras palabras: en una investigación que se centra en los instrumentos conceptuales de materia y forma, Aristóteles afirma que la materia no es por sí misma inteligible, pero sí la forma; luego es la forma la que determina en su inteligibilidad a la materia, porque resulta conveniente a los fines de conocer aquello que es la substancia desde una perspectiva causal. Si la causa debe ser más universal que su efecto, entonces la forma es más universal que la materia, porque es la que provee su inteligibilidad. En palabras de Aristóteles:

“Entonces, lo que se busca es la causa, y esta causa es la forma por la cual la materia es algo determinado, y esto precisamente es la *ousía*. Resulta claro que, en el caso de las naturalezas simples, es imposible la investigación y la enseñanza; con respecto de tales naturalezas es menester recurrir a otro tipo de investigación” (*Metafísica*, VII, 17 [1041 b]).

Hay aquí el encuentro de un lenguaje categorial, que Aristóteles reconoce como necesario para referirse a los entes, y que se expande también hacia el ámbito de la metafísica en los enunciados acerca de los principios causales, pero también el reconocimiento de una perspectiva ontológica no formal que posibilita la comprensión de cómo opera el pensamiento: por un lado, reflexiona sobre la realidad, por el otro lado reflexiona sobre sí mismo para evaluar la mejor alternativa de unificación de dicha realidad en un conocimiento de índole universal. Es verdad que podría argumentarse que las cate-

gorías poseen cierto grado de universalidad. Sin duda alguna, por el simple hecho de que ellas señalan los modos universales de funcionamiento del pensamiento. Con todo, la constatación de la presencia activa y conjunta de diversos sistemas categoriales, muestra que el pensador se aboca, también, a la ardua tarea epistemológica de hallar estructuras lingüísticas apropiadas para expresar su experiencia teórica. Habría que reconocer, con Aristóteles, la instancia de necesidad del rol deductivo para el conocimiento de los principios, pero asimismo el rol ontológico no formal de la categoría en su adecuación a la substancia primera (Benveniste 426).

¿Qué significan estas diferenciaciones y cuáles son sus alcances ontológicos? Significan, en primer lugar, que si la función descriptiva de la forma es unificar las substancias de acuerdo a los principios universales obtenidos a partir del proceso de abstracción, la función de las categorías es unificar el acto intelectual de modo necesario. Y, en segundo lugar, que el pensamiento tiene la opción de cerrar la lista categorial en un sistema subjetivo como el kantiano, donde las categorías son formas internas del mismo pensamiento; o bien, comprenderlas no como modos del pensar, sino como modos del ente sensible. En este sentido, una categoría no proviene directamente de la experiencia, pero es un elemento que permite expresar esa experiencia de manera racional, enunciando las estructuras reflejas de nuestros actos intelectuales (Gilbert 61). No debe perderse de vista, por tanto, que el horizonte de nuestra orientación hacia el conocimiento es aquello que debemos asimilar luego de una purificación de los diversos saberes.

Esto es posible a partir del ejercicio de una mirada originaria sobre el ente en sí mismo, en el sentido originario de ente/ser, una mirada que antes que nada debe considerar a su objeto como, desde siempre, más abundante que las determinaciones articuladas por nues-

tras facultades cognitivas. Este ejercicio y esta mirada presuponen una ontología no formal.

Para una perspectiva como esta, los trascendentales se convierten en instrumentos de trabajo apropiados, porque consisten en medios de inteligibilidad que permiten aprehender el acto de ser y avanzar en dirección a los fundamentos del mismo. En el planteo de una metafísica u ontología no formal, lo más difícil y a la vez representativo, consiste en expresar de manera inteligible aquellas determinaciones que advienen al intelecto antes que cualquier sistematización, y por tanto sin ser medidas por nuestra subjetividad (Gilbert 249-50). Se trata entonces de recuperar esta orientación presente en la filosofía clásica antigua, una reflexión dirigida y contextualizada en el marco de lo señalado por Aristóteles cuando afirmaba que en el orden del ser, lo primero es lo en sí, como lo más objetivo, y luego aparece el para nosotros, lo subjetivo, que es lo primero en ser conocido, pero no lo primero en sí.

### **3. Trascendencia de Dios y trascendentales como apropiaciones divinas**

El ente en cuanto ente, el *ser* que buscaron los primeros autores que filosofaron y teologizaron en la Grecia Antigua, es esa realidad que en términos filosóficos no solo admite, sino que reclama para sí, por derecho propio, los atributos trascendentales. Y la idea misma de la mutua convertibilidad responde sin más a su diferenciación respecto de toda categoría y predicamentos. Ahora bien, en términos teológicos, esa realidad suprema es Dios, cuya existencia está basada para Boecio, en la idea de un ser más perfecto que el cual no puede pensarse otro, principio que adoptará luego Anselmo y al que se llega a través de la imperfección de las creaturas, las cuales exigen la existencia de Aquel. Dios está por encima de toda catego-

ría (idea que luego tomará también Escoto Eriúgena) y es Creador (con creación eterna, aunque no está claro si *ex nihilo*) y Providente. Precisamente, lo que distingue a Dios de las creaturas es que en ellas *diversum est esse et id quod est*, y en Dios el *esse* y el *id quod est* son lo mismo. Los conceptos trascendentales han sido considerados como atributos divinos, en la medida en que la convertibilidad con el *esse* los ubica en una esencial intimidad originaria. Los atributos o determinaciones de Dios son relevantes porque su presencia constituye un presupuesto absoluto para que se pueda hablar significativamente de Dios. De otro modo, el discurso se limita a un argumento ontológico más (Hadot, 1963).

En los textos boecianos, se aprecia una comprensión de la realidad sensible que siguiendo a Aristóteles adviene al conocimiento a través de los sentidos y la imaginación, para luego acceder mediante la razón a las esencias universales. De este modo, la *ratio* realiza el proceso abstractivo de la composición y de la división. Cuando entra en juego la acción del *intellectus* es cuando Boecio considera que en el hombre hay más que el conocimiento de la realidad en términos de la *ratio*. Aquí el autor vuelve sus pasos desde Aristóteles a Platón y propone un salto teórico que consiste en trascender el dato no solo sensorial, sino además su abstracción racional, porque ni los sentidos, ni la imaginación ni la razón son capaces de captar las realidades trascendentes. Y Dios es para Boecio esa forma ontológicamente pura y trascendente. A partir de la superación del acceso racional a la realidad, que es siempre e indefectiblemente parcial y analítico, la potencia del *intellectus* se asemeja más a la *intelligentia* divina en la cual están los *intelectibilia* u objetos del pensamiento puro y que es capaz de acercarse más a la totalidad (Crouce, 1982).

El hombre es *capax Dei*, precisamente, por su capacidad de pensar *rationaliter*, pero, asimismo, *intellectualiter*. La prolongación de estas reflexiones en la Edad Media es tan vasta como lo muestran diver-

sos autores que han sabido reconocer en Boecio una muestra del más fino pensamiento metafísico-teológico. Buenaventura y Tomás de Aquino lo citan de continuo y elaboran sus doctrinas del conocimiento en base a los aportes boecianos. Ricardo de Saint Víctor lo presupone al discurrir sobre la contemplación mística, diciendo que se da de manera ascendente a través de las facultades de conocimiento del ser humano: la imaginación, la razón y la inteligencia. Así, el conocimiento que se obtiene del mundo sensible es una primera etapa para el conocimiento de Dios, en el que escalando con la inteligencia a través de las criaturas sensibles e inteligibles, se llega a los seres intelectibles que son aquellos del mundo espiritual y en última instancia Dios mismo (Colish, 1999).

Estas afirmaciones que ingresan en el ámbito teórico a partir de un contexto de escala ascendente orientada hacia la trascendencia o, en términos teológicos, a Dios, resuenan en la tradición de pensamiento de los autores medievales, pero indudablemente adquiere su relieve particularmente histórico-doctrinal en el conocido opúsculo bonaventuriano *Itinerario de la mente a Dios*. En el caso concreto de este aporte franciscano, los dos últimos capítulos dedicados íntegramente al ser y al bien, dan clara muestra de la instancia final en el recorrido que se encuentra ya directamente expresada en términos de los trascendentales como atributos divinos. Y podría añadirse que esta instancia no solamente muestra la importancia de los conceptos trascendentales en el orden del conocimiento, es decir, desde la opción por una estructura epistemológica, sino asimismo la concepción del autor que comprende la divinidad como accesible al hombre a partir de un recorrido por diversas instancias que culminan en los atributos divinos, atributos a través de los cuales es factible al menos una aproximación si no del todo clara intelectualmente, con seguridad luminosa en términos místico-especulativos.

Existe un contexto de conocimiento que para Boecio se encuentra, en primer término, limitado solamente por el concepto de naturaleza, en el estricto sentido de “todo aquello que, en cuanto que es, de algún modo puede ser comprendido por el intelecto”, como afirma en *Contra Eutychen* (“Natura est earum rerum quae, cum sint, quomodo intellectu capi possent”, PL 64, 1341), lo cual conlleva a la idea de que prácticamente toda la realidad puede ser conocida, porque para Boecio el concepto de *natura* implica esa totalidad de los objetos presentes a la perspectiva del conocer humano. Pero, por otra parte, habría otro contexto que, en segundo término, admite lo que Lluch-Baixaui, justamente, denomina el límite del “racionalismo” boeciano, en el sentido en que ahora se trata de un ámbito o instancia del conocimiento –para evitar la dificultad del término “objeto”– en el cual aquello que llamamos realidad escapa a los límites de la *natura*, esto es, instaura una alteridad respecto de la posibilidad de captación del intelecto:

Este es el límite del “racionalismo” boeciano. Hay una parte de la realidad, su naturaleza más profunda, que no puede ser agotada por el intelecto (*intellectus*) humano. Y es aquí, finalmente, donde se puede encontrar la posibilidad del “in divinis intellectualiter”. Precisamente cuando se afirma su límite. Si Boecio afirma que el “intellectus” humano no puede captar de modo íntegro y perfecto el ser divino, es porque sí puede captar algo de ese ser, y en esa medida, la ciencia teológica es posible” (*Razón e intelecto* 110).

Por eso, Boecio aclara la afirmación anterior añadiendo que “hemos dicho de algún modo porque Dios y la materia no pueden ser entendidos por el intelecto de modo íntegro y perfecto” (“aditum vero quoquomodo, quoniam Deus et materia integro perfectoque intellectu intelligi non possunt” (PL 64, 1341). Esta alteridad es, por un lado, reconocida como tal, puesto que no podemos conocerla de manera íntegra y perfecta; y por otro lado, en ese reconocimiento del



límite, se abre una nueva posibilidad instalada ahora en el centro mismo de aquello que el intelecto sí puede captar, aunque de manera imperfecta e inacabada: la posibilidad de los trascendentales del ser en cuanto apropiaciones divinas.

Otro texto de Boecio, quizás el más filosófico, trata la relación entre el ser y la bondad de las cosas, conocido en el medioevo bajo el nombre de *De hebdomadibus*, pero que lleva el nombre original de *Quomodo substantiae in eo quod sint bonae sint, cum non sint substantialia bona*. Escrito como respuesta a una pregunta de su amigo Juan, diácono, concluye que las cosas son buenas porque las ha hecho Dios que es Bueno; este es un ejemplo de la apropiación atributiva de un concepto trascendental. Que Dios sea el bien esencial y supremo, mientras que todos los demás bienes lo son por participación, es el tema fundamental del *De hebdomadibus*. Del mismo modo, la bondad, el ser y la unidad, la verdad y la belleza son nociones continuamente empleadas y analizadas por Boecio; en la *Consolatio Philosophiae*, por ejemplo, dice que podemos afirmar con total certeza que la substancia de Dios es el bien, el bien en sí mismo y no otra cosa: “sed deum ueramque beatitudinem unum atque idem esse monstrauius ... ita, inquam ... securo igitur concludere licet dei quoque in ipso bono nec usquam alio sitam esse substantiam” (III, 10, 43; 11, 2-3); “tum illa: quanti, inquit, aestimabis, si bonum ipsum quid sit agnoueris? Infinito, inquam, si quidem mihi pariter deum quoque, qui bonum est, continget agnoscere” (III, 11, 2-3). Y después explica en un extenso razonamiento que todas las cosas buscan la unidad para existir, de lo cual concluye que la unidad y el bien se identifican: “omnia igitur, inquit, unum desiderant, consensi, sed unum id ipsum monstrauius esse quod bonum” (III, 11, 1-41). También sostiene allí que todo lo que es, es uno, y todo lo que es uno es bueno, para llegar a la conclusión de que todo lo que es, es bueno, y que todo lo que se aleja del bien deja de ser, esto es, su existencia sufre una pérdida en sentido ontológico.

gico, una carencia de ser. La argumentación es presentada en dos pasajes, uno expresa: “uide autem ex aduersa parte bonorum quae improbos poena comitetur; omne namque quod sit unum esse ipsumque unum bonum esse paulo ante didicisti; cui consequens est ut omne quod sit id etiam bonum esse uideatur” (IV, 3, 14); el otro: “hoc igitur modo quicquid a bono deficit esse desistit. quo fit ut mali desinant esse quod fuerant [...] sed fuisse homines adhuc ipsa humani corporis reliqua species ostentat [...] quare uersi in malitiam humanam quoque amisere naturam” (IV, 3, 15). Por eso también las argumentaciones que en tantos pasajes de la *Consolatio* buscan afirmar la unicidad divina, lo hacen una y otra vez en consonancia con la necesaria unidad del sumo bien. En estas afirmaciones se muestra un profundo pensamiento de la estructura metafísica de los entes; porque si se identifica el ser con el bien y el no ser con el mal, para todo aquello que existe es lo mismo existir que ser bueno; por tanto, si Dios es y es bueno y los entes son y son buenos, resta por explicar la diferencia entre una y otra realidad, entre una y otra bondad. La bondad de los entes no puede ser substancial, como la bondad divina; aquí es donde cabría considerar una solución a partir de la doctrina de la participación y sobre todo de la creación, para superar el dualismo platónico. En estrecha relación con esto, Boecio integra, asimismo, en el *Contra Euthychen* a los trascendentales en su mutua convertibilidad cuando sostiene que aquello que no es uno no puede ni siquiera existir, porque el ser y el uno se compenetran mutuamente y todo lo que es uno, existe: “quod enim non est unum, nec esse omnino potest; esse enim atque unum convertitur, et quodcumque est, unum est” (PL 64, 1346 A).

En cuanto a la belleza, hay en la obra boeciana una precisa doctrina de estética que reaparecerá también en el medioevo como aporte para la sistematización de los conceptos trascendentales. Para Boecio, la belleza del mundo creado conduce a Dios mismo

porque Dios es la belleza originaria (Lluch-Bauxauli, *Boezio: La ragione teológica* 121). Todo lo que a nosotros nos aparece como bello (*pulchrum*) existe anticipadamente en Dios como realidad original (*pulcherrimus*): “Tu concta superno ducis ab exemplo, pulchrum, pulcherrimus, ipse mundum mente gerens similique in imagine formans perfectasque iubens perfectum absolvere partes” (*Conso-latio*, III, 9).

Esta pequeña muestra de las diversas apariciones de los conceptos trascendentales en la obra boeciana, indica la orientación de su pensamiento en una dirección trascendente que incluye una metafísica u ontología de raíz platóniconeoplatónica, en consonancia con una teología cristiana y a ambas unificadas por una gnoseología que reconoce el primado del ser por sobre el conocer. Los objetos del pensamiento puro o intelectibles adquieren en este contexto histórico, la riqueza de un instrumental adecuado y altamente valioso para pensar la realidad de los entes no solo desde una perspectiva reducida a la forma universal, como lo es la de la ciencia predicamental abstractiva, sino desde una visión de conjunto que permita abarcar integralmente tanto la forma esencial cuanto el singular concreto de cada ente. El autor no hace uso del término *trascendentales del ser*, pero resulta altamente significativo el recurso a los términos, que luego la doctrina medieval de los trascendentales identificó como aquellos conceptos transcategoriales que permiten una comprensión del ser y del conocer desde la metafísica por cierto, pero también desde un origen de experiencia con la densidad ontológica de cada ente concreto, para comprender en su singularidad la presencia participativa de aquellas instancias trascendentales que lo habitan sin extinguirse en la multiplicidad sensible, sino justamente elevando su natural existencia a partir de una referencia a la trascendencia (Bärthlein 6). Por eso, cuando los especialistas de la doctrina medieval de los trascendentales buscan acuerdo en relación al inicio de la misma, nombran a unos

pocos pensadores como Platón, Aristóteles, Plotino, Agustín, y entre ellos no dudan en añadir también a la lista el nombre de Boecio.

#### 4. Conclusiones

El conjunto del pensamiento de Boecio, nos ofrece la oportunidad de considerar uno de los momentos incipientes del desarrollo de los conceptos trascendentales en la historia de la reflexión occidental sobre el ser y sus atributos. En el caso particular de su aporte sobre la cuestión de los universales y la diferencia entre objetos de razón y objetos del pensamiento puro, es provechosa la instancia de incorporación de los conceptos trascendentales de unidad, verdad, bien y belleza, como muestras de su importancia en los albores del pensamiento medieval. Justamente porque el ente tiene de por sí una característica fundamental en el hecho que no es de orden formal, sino existencial, lo primero y más importante que se desprende de un ente es la constatación efectiva de que dicho ente *es*. Los trascendentales se encuentran, por tanto, presentes en el ente en su existencia como hecho primero, pero también como despliegue temporal de todos y cada uno de los momentos diversos que jalonan el desarrollo natural de su esencia. Para considerarlos como fundamento explicativo de la realidad, es preciso atender a los rasgos que hacen de ellos, justamente, no unos principios formales o de orden lógico, marco en el que se encontrarían las categorías o los géneros supremos, sino un acceso al ente más allá de las divisiones que provienen de la distinción sujeto-objeto. Este acceso es factible porque el trascendental conviene tanto a uno como a otro, al ente subjetivo y al objetivo, al ente sensible y al ente mental, como un acto de unidad que es aplicable del mismo modo a todo lo que es.

En la búsqueda de un concepto que reúna la variada gama de lo real y que a la vez quede libre de las limitaciones que le impiden

incluir los rasgos propios de cada ente, el esfuerzo de reflexión en el ámbito de los conceptos ontológicos encuentra en los trascendentales una vía de acceso para pensar con renovada profundidad las cuestiones metafísicas.

**Dr. Gerald Cresta.**

Conicet- CEF-ANCBA.

Universidad Católica Argentina.

*gerald.cresta@gmail.com*

## Bibliografía

- Aristóteles. *Aristotelis Opera*. Oxford: Ed. I. Bekker, 1837. Impreso.
- *Metafísica*. Madrid: Gredos, 1994. Impreso.
- *Acerca del alma*. Madrid: Gredos, 2003. Impreso.
- *Tratados de Lógica I. Organon. Categorías*. Madrid: Gredos, 2001. Impreso.
- Boethius, Amicius Manlius Severinus. *Opera Omnia*. Paris: Ed. J.P. Migne (PL 64), 1891. Impreso.
- *In Porphyrium dialogi a Victorino traslati*, I. PL 64. Impreso.
- *Consolatio Philosophiae*. PL 64. Impreso.
- *Liber de persona et duabus naturis contra Euthychen et Nestorium*. PL 64. Impreso.
- *In librum de interpretatione*. PL 64. Impreso.
- *Quomodo substantiae in eo quod sint bonae sint, cum non sint substantialia bona*. PL 64. Impreso.
- *Quomodo Trinitas unus Deus ac non tres dii*. PL 64. Impreso.
- Bonaventura. *Itinerarium mentis in Deum. Opera omnia*. Ad Claras Aquas (Quaracchi). Florenz. 1882-1902. Impreso.
- Richardus a Sancto Victore. *Opera Omnia. De gratia contemplationis seu Benjamin maior*. Paris: Ed. J.P. Migne (PL 196), 1880. Impreso.
- Bärthlein, Karl. *Die Transzendentalienlehre der alten Ontologie*. Berlin: de Gruyter, 1972. Impreso.
- Benvéniste, Émile. “Catégories de pensé et catégories de langue”. *Études Philosophiques*, 13 (4). 1958: 419-429. Impreso.

Colish, Marcia. *Medieval foundation of the Western intellectual tradition, 400-1400*. Yale University Press. London: Redwood Books: 1999. Impreso.

Crouce, R. "The doctrine of Creation in Boethius: The 'De hebdomadibus' and the 'Consolatio'". *Studia Patristica* 12, 1. 1982: 417-421. Impreso.

Gilbert, Paul. *Metafísica: La paciencia del ser*. Salamanca: Sígueme, 2008. Impreso.

Hadot, Pierre. "La distinction de l'être et de l'étant dans le 'De hebdomadibus' de Boece". *Miscellanea Mediaevalia* 2. 1963: 147-153. Impreso.

Lluch-Baixaui, Miguel. *Boezio: La ragione teologica*. Milano: Jaca Book SpA, 1977. Impreso.

\_\_\_\_ "Razón e intelecto". *Revista Española de Filosofía Medieval*. Nro. 0. 1993: 105-110. Impreso.

Maioli, Bruno. *Teoria dell'esistente e classificazione delle scienze in M. S. Boezio: Una delucidazione*, Roma: Bulzoni, 1978. Impreso.