

FUENTES Y DESTINO DEL PROBLEMA MEDIEVAL DE LOS UNIVERSALES: UN ESTADO DE LA CUESTIÓN

Carolina J. Fernández
UBA - Conicet

Resumen: Este artículo aborda las fuentes antiguas del problema medieval de los universales en relación con la tradición filosófica posterior. Nos enfocamos en la Antigüedad Tardía como el marco dentro del cual se forja el problema de los universales y repasamos algunos acuerdos básicos del mundo académico, así como los tópicos actualmente debatidos. Sobre esa base, tratamos la doctrina de los universales de Porfirio, tanto en la *Isagogé* como en otras obras. En cuanto a Boecio, señalamos sorprendentes diferencias, no solo entre su comentario a las obras lógicas de Aristóteles y su *Consolación de la Filosofía*, sino también dentro del corpus lógico mismo. El resultado es que ambos autores son abstraccionistas pero al mismo tiempo negocian con la metafísica realista platónica.

Palabras clave: Porfirio, Boecio, Antigüedad Tardía, Universales.

Abstract: This paper approaches to the Ancient sources of the Medieval problem of universals with relation to the later philosophical tradition. We focus on Late Antiquity as the frame within which the problem of universals is forged and review some basic agreements of the scholarship, as well as the topics currently debated. On that base, we treat Porphyry's doctrine of universals both in the *Isagoge* and other works. As for Boethius, we point out striking differences, not only between his commentary on Aristotle's logical works and his *Consolation of Philosophy*, but also within the logical corpus itself. The upshot is that both authors are abstraccionists but at the same time negotiate with the realist platonic metaphysics.

Keywords: Porphyry, Boethius, Late Antiquity, Universals.

Introducción

El clásico problema medieval de los universales recibió una importante renovación en los estudios académicos durante los últimos treinta años. Es insoslayable la intervención de Alain De Libera, quien en su libro sobre el tema (1996) logró mostrar la conexión intrínseca entre la racionalidad platónico-aristotélica y la filosofía medieval cristiana. Dicha conexión reside principalmente en las redes de transmisión textual del problema y en los esquemas de pregunta-respuesta que hasta el final de la Edad Media mantuvieron estructuralmente vinculados al pensamiento europeo occidental y su matriz platónico-aristotélica. De Libera tuvo la sagacidad de apoyarse en el voluminoso *scholarship* preexistente sobre temas y autores puntuales de la filosofía antigua y tardoantigua para operar una síntesis propia. En este artículo

tenemos la intención de continuar con ese modelo de trabajo, volviendo a reflexionar sobre los orígenes del problema medieval de los universales a la luz de debates críticos más o menos recientes que permiten refinar o echar nueva luz sobre algunas cuestiones planteadas por De Libera. El marco conceptual e ideológico del neoplatonismo tardoantiguo; la influencia impensada de ciertos autores "de segunda línea" en la constitución de doctrinas largamente influyentes en la posteridad; la persistencia de ciertos focos de conflicto inmanentes al corpus aristotélico y su proyección en los planteos posteriores sobre los universales; todos estos temas, con los que De Libera produjo una feliz renovación de los estudios, merecen una revisión y reactualización.

Para ello recorreremos algunos tópicos de la crítica reciente sobre el mundo de la filosofía tardoantigua y luego examinaremos los debates acerca de dos figuras centrales para el gozne entre Antigüedad Tardía y Medioevo: Boecio y Porfirio. Será preciso recordar que el proceso de transmisión del corpus en el cual se originó el problema medieval de los universales se enmarcó en un proceso de traslación del centro de gravedad de las discusiones filosóficas desde Roma, después de la muerte de Plotino en 270, hacia el Este. Menos de una generación después, Roma misma dejó de ser la capital del Imperio y en 330 Constantinopla, la Nueva Roma, tomó su lugar oficialmente, cuando Constantino el Grande transfirió el trono imperial desde Roma a la vieja ciudad de Bizancio, que iba a ser renombrada como él. Fue en el Este, en Alejandría, Atenas y Siria, donde las nuevas escuelas filosóficas estuvieron activas por tres siglos hasta la famosa censura impuesta por el emperador Justiniano en 529 (Evangelidou, 1988, p. 3). Pondremos especial énfasis en las siguientes cuestiones: a) el programa general del neoplatonismo tardoantiguo como marco de los textos de Porfirio y Boecio sobre los universales; b) el debate sobre la doctrina porfiriana de los universales; c) la evaluación del aporte boeciano a la cuestión de los universales.

1. La Antigüedad Tardía como marco de surgimiento de la cuestión de los universales. Consensos alcanzados y temas en debate en los estudios recientes

Comencemos por una caracterización estándar de los párrafos decisivos de la *Isagogé* de Porfirio, que se concentran en el proemio, al comienzo mismo del breve tratado, que seguiremos en la versión latina de Boecio:

“Cum sit necessarium, Chrysaori, et ad eam quae est apud Aristotelem praedicamentorum doctrinam, nosse quid genus sit et quid differentia quidque species et quid proprium et quid

accidens, et ad definitionum assignationem et omnino ad ea quae in divisione vel demonstratione sunt, utili hac istarum rerum speculatione, compendiosam tibi traditionem faciens tentabo breviter velut introductionis modo ea quae ab antiquis dicta sunt aggredi, altioribus quidem quaestionibus abstinens, simpliciores vero mediocriter coniectans. Mox de generibus et speciebus illud quidem sive subsistunt sive in solis nudis purisque intellectibus posita sunt an incorporalia, et utrum separata an in sensibilibus et circa ea constantia, dicere recusabo. Altissimum enim est huiusmodi negotium et maioris egens inquisitionis. Illud vero quemadmodum de his ac de propositis probabiliter antiqui tractaverint et horum maxime Peripatetici, tibi nunc tentabo monstrare”.¹

En estas célebres líneas Porfirio describe las cuestiones que se deben dirimir acerca de los géneros y especies: primero, si existen verdaderamente o son puros pensamientos; segundo, si son corpóreos o incorpóreos; tercero, si subsisten en los cuerpos o más allá de ellos. Como advirtieron en general los comentadores posteriores, la secuencia de las preguntas planteadas contiene respuestas implícitas a las dos primeras preguntas: puesto que da por supuesto que no son puros pensamientos, sino realidades extramentales, Porfirio avanza planteando si son corpóreos o incorpóreos y, a su vez, dando por supuesto que no son corpóreos, culmina planteando si subsisten en los cuerpos o separados de ellos. Famosamente, el autor deja abierta esta última cuestión en razón de su profundidad, que torna inapropiado su dilucidación en una obra introductoria, con propósito didáctico como la que, según dice, esas líneas presentan. Cabe recordar, antes de continuar con la cuestión del carácter de la obra, que el par “géneros - especies” engloba en realidad, además, a los otros tres predicables de la doctrina aristotélica originada en los *Tópicos*, es decir, la diferencia, el propio y el accidente. Los cinco predicables se consideran los cinco divisores fundamentales a ser introducidos en las diez columnas de predicación correspondientes a los diez géneros supremos, generalísimos o predicamentos, es decir, las diez categorías detalladas por Aristóteles en el tratado lógico homónimo y en otros pasajes de su obra. El propósito de esas divisiones es la obtención de las definiciones con las que se puede articular todo discurso científico. El carácter globalmente lógico de la *Isagogé*, señalado al

¹ De Libera, A. - Segonds, A.-Ph. (1998, pp. 1-2).

comienzo del proemio, es reforzado al final del célebre cuestionario cuando Porfirio dice que habla “de modo más lógico”.

Quedan señaladas, así, las dos principales características de la obra en su conjunto: su propósito introductorio y pedagógico, por una parte, y su pertenencia al campo de la lógica, por otra parte. El hecho de que Porfirio eluda responder las cuestiones que él mismo formula en torno de los géneros y especies se justifica, como él mismo dice, en que se trata de cuestiones “profundísimas”, es decir, no apropiadas para una obra introductoria; asimismo, la pertenencia de dichas cuestiones al área de los estudios de metafísica las hace extrañas a una obra del campo de la lógica. En verdad, ambos asuntos aparecen asociados: dada la concepción de los estudios curriculares presupuesta en estas líneas, sería inapropiado que una obra introductoria dentro del campo de los estudios filosóficos comenzara por la metafísica; en cambio, es bien apropiado hacer de la lógica el primer peldaño de los cursos filosóficos. Una de las líneas finales del párrafo relaciona puntualmente los estudios lógicos con la corriente peripatética y da, así, una nueva pista sobre el célebre silencio de Porfirio en torno de la tercera cuestión sobre los universales: aparentemente, no abrir juicio sobre la existencia inmanente o separada de los géneros y especies sería más amigable hacia la figura de Aristóteles, pero al mismo tiempo permitiría que la cuestión sea disputada y dirimida en otra obra con un propósito (πρόθεσις: *skopós*) diferente al de la *Isagogé*.

La *Isagogé* integra, junto con un pequeño comentario a las *Categorías* de Aristóteles en forma de preguntas y respuestas, el corpus de textos porfirianos actualmente disponibles dirigidos a la conformación de una plataforma de iniciación en los estudios filosóficos. Ese corpus se completaba originalmente con un Gran comentario a las *Categorías* de Aristóteles dividido en siete libros que estaba dedicado a un cierto Gedalio (*Ad Gedalium*). De él y de otras obras de Porfirio han sobrevivido algunos fragmentos transmitidos en comentarios neoplatónicos posteriores a las *Categorías*.² Como muchas de las doctrinas de los autores neoplatónicos, esa obra perdida de Porfirio es reseñada por otro

² Algunos pasajes paralelos en los comentarios de Dexipo y Simplicio son fragmentos del *Ad Gedalium*. Una parte del recientemente descubierto *Palimpsesto de Arquímedes* se ha atribuido también a esa obra de Porfirio, contra lo cual opina Chase. La lista de los comentarios de Porfirio que ofrece I. Hadot (2015, pp. 64-65) incluye sus comentarios a los diálogos de Platón, todos ellos perdidos (*In Cratylum*, *In Sophistem*, *In Parmenidem*, *In Timaeum*, *In Philebum*, *In Phaedonem*, *In Rem publicam*). En cuanto a los comentarios a Aristóteles, además de los mencionados arriba se incluían los siguientes, también perdidos: *Introductio in categoricos syllogismos*; *In Aristotelis Refutationes sophisticas*; *In Aristotelis Ethicorum libros* (mencionado solo en la literatura árabe); *In Aristotelis Physicae libros i-iv*; una Sinopsis de los libros V-VII de la *Física* e *In Aristotelis Metaphysicae librum A*.

neoplatónico posterior, Simplicio, en un monumental comentario a las *Categorías* (escrito en el exilio después de 538), que la Edad Media iba a recibir traducido al latín por Guillermo de Moerbeke en 1268. Muchas de las cuestiones que Porfirio se rehúsa a tratar en los tratados didácticos eran abordadas en las obras perdidas. Así, Porfirio no habría esquivado la cuestión del estatuto ontológico de los universales ni las cuestiones más álgidas vinculadas con ella, como el disenso capital entre Platón y Aristóteles acerca de la existencia de las Ideas, mas que por una cuestión de pertinencia temática.

Desde su aparición, la *Isagogé* y el comentario porfiriano a las *Categorías* se convirtieron en las dos primeras obras que debían estudiar los alumnos de las principales escuelas de filosofía neoplatónica de la Antigüedad Tardía: las de Atenas y Alejandría. Esta transformación curricular fue paralela a un giro interpretativo decisivo respecto de la doctrina de las categorías de Aristóteles en particular y más ampliamente de toda su filosofía. Porfirio triunfó así sobre su maestro Plotino, quien, en lo que se conoce como la sexta *Enéada*, había ofrecido, no solo un examen mayormente crítico de la doctrina categorial de Aristóteles, sino además una propuesta de sustitución de la misma por otra que tomaba como referente al *Sofista* de Platón. No en la *Isagogé* misma, sino en el comentario pequeño a las *Categorías*, Porfirio interpreta la doctrina de las categorías de Aristóteles de un modo que no implica contrariar directamente la posición plotiniana, pero constituye claramente una alternativa a ella. Mientras que Plotino impugnó los diez géneros aristotélicos (principalmente, porque consideró que no podían aplicarse al mundo inteligible más que por homonimia y que, si aplicados al sensible, podían ser reducidos en cantidad), Porfirio dejó intacta la lista aristotélica de los diez géneros, a los que presentó como las divisiones más abarcadoras de las palabras o voces significativas de las cosas del mundo sensible, en tanto estas constituyen lo primero “para nosotros”. El tema o propósito del tratado de las *Categorías* era, en su visión, la clasificación de las diez voces más generales significativas de las cosas de aquí abajo, “primeras para nosotros” en la institución del lenguaje de primera imposición. El triunfo porfiriano inauguró un largo período de comentarios a los textos lógicos de Aristóteles; el segundo y más importante en la historia de los comentarios antiguos a las obras del Estagirita: el período de los comentaristas neoplatónicos.³ Con esta etapa se produjo un cruce

³ R. Sorabji (1990) clasifica el corpus general de comentaristas antiguos de Aristóteles en tres grupos. El primero y más antiguo, integrado por autores de la tradición peripatética, se desarrolló hasta el siglo IV d. C. En este grupo se destacan Alejandro de Afrodisia (que se estuvo a cargo de la cátedra entre 198 y 209 d. C.), considerado el comentarista por excelencia de Aristóteles, y Temistio, autor de la técnica de la paráfrasis (c. 317-388). El tercer grupo no pertenece al período antiguo, sino que pertenece al mundo bizantino, siendo sus principales nombres Eustratius (1050/1060 - c. 1120) y Miguel de Éfeso (¿1040-

fundamental: el neoplatonismo comenzó a intervenir en la historia de las interpretaciones de Aristóteles e, inversamente, Aristóteles cambió el curso de la historia del neoplatonismo. Fue esa alianza la que moldeó y al mismo tiempo posibilitó la transmisión de parte del corpus aristotélico a la temprana Edad Media.

En la introducción a la trascendental serie de traducciones al inglés de los *Commentaria in Aristotelem Graeca* (CAG) editados por Hermann Diels como editor general bajo el auspicio de la Academia Prusiana en Berlín, Richard Sorabji deja asentadas dos características de la empresa de los comentarios neoplatónicos a las obras de Aristóteles: esta no se remonta más atrás que a Porfirio y corría en paralelo con una convicción general acerca de la denominada “armonía” entre las filosofías de Platón y Aristóteles. Sorabji sintetiza del siguiente modo la impresión que esa idea genera en la sensibilidad académica contemporánea: “No es la única vez en la historia de la filosofía que una posición perfectamente loca (la armonía) se probó filosóficamente fructífera”.⁴

Del activo *scholarship* dedicado a estudiar en años recientes este voluminoso y filosóficamente valioso corpus, nos interesan los trabajos destinados a profundizar en la comprensión general de las escuelas neoplatónicas tardoantiguas y, en especial, el papel de Porfirio. Según la pintura tradicional trazada desde Karl Praechter, autor de la categoría historiográfica de platonismo medio para aludir a la historia preplotiniana del platonismo (s. II d. C.), existen tendencias: una, proclive a admitir de diversos modos la filosofía aristotélica y liderada por Albino; otra, antagónica

1138?). Es el segundo grupo, el más importante en calidad y cantidad, el de los comentaristas neoplatónicos, que llega hasta el siglo VI d. C. La lista de Sorabji de este grupo de comentaristas, con algunos elementos actualizados en la versión de I. Hadot (2015), incluye a Porfirio (c. 234-305/310), discípulo de Plotino, Jámblico (c. 234 - 305/310), discípulo de Porfirio, Temistio (c. 317 - 388), Dexipo (c. 490 - 570), alumno de Jámblico; Plutarco de Atenas (? - 431/32) y su alumno Hierócrates de Alejandría (fines del s. IV - primera mitad del s. V), Siriano (primera mitad del s. V - c. 437), maestro de Proclo, Proclo (412-485); Macrobio (Macrobius Ambrosius Theodosius, c. 400), Hermias de Alejandría (c. 430), alumno de Siriano; Amonio (435/445 - 517/526), hijo de Hermias y discípulo de Proclo; Damacio, alumno de Isidoro (c. 462 - pos 538); tres discípulos de Amonio: Filópono (c. 490 - 570s), Simplicio (escribió después de 532, probablemente después de 538, cuando, siendo alumno de la escuela de Atenas bajo Damacio, huyó con este y otros de sus alumnos hacia Persia) y Asclepio (s. VI); Olimpodoro (único sucesor de Amonio, 495/505 - pos 565); Elías (*floruit* 541?); David (segunda mitad del s. VI o comienzo del VII) y Stéfano (tomó la cátedra en Constantinopla c. 610). Algunos de los comentarios de estos autores están actualmente perdidos y solo nos han llegado por referencias, paráfrasis o citas de otros comentaristas (es el caso de Jámblico), o notas tomadas por alumnos (es el caso de Amonio).

⁴ “Not for the only time in the history of philosophy (the condemnation of 219 propositions in 1277 provides another example), a perfectly crazy position (harmony) proved philosophically fruitful” (Sorabji, 1990, p. 5).

hacia el aristotelismo y liderada por Ático. De ellas fueron herederos respectivamente Porfirio y Plotino. Hay consenso respecto de que la interpretación de la doctrina categorial aristotélica de Porfiriana fue marcadamente diferente de la de Plotino. Aunque con matices (Evangelou, 1988), el juicio de Plotino sobre la doctrina aristotélica de las categorías es evaluado como globalmente negativo (aunque hay excepciones a esta visión, como la de Chiaradonna, 2003, nn. 15-16). En cuanto a las causas de ese desacuerdo, más allá de la dificultad de lograr una precisión que excede lo que las fuentes mismas ofrecen, sigue pesando el relato autobiográfico de Porfirio respecto de su viaje a Sicilia, en el contexto de una indisposición que lo puso al borde del suicidio, y su consecuente alejamiento de la escuela de Plotino en Roma. Se supone que el desacuerdo de Porfirio con Plotino respecto de la doctrina de las categorías de Aristóteles y la redacción de las obras de Porfirio sobre ese tema se relacionan con dicho viaje (Evangelou, 1988, p. 3ss.; Saffrey, 1992; Chiaradonna, 2016). Excepto Plotino, los principales neoplatónicos desde Porfirio en adelante —notoriamente, entre fines del siglo V y el siglo VI⁵— escribieron comentarios a las obras lógicas de Aristóteles. En razón de ello parece no haber dudas de que fue la interpretación porfiriana de Aristóteles la que logró imponerse a nivel institucional y filosófico y dio lugar a lo que se suele caracterizar como el proyecto de armonía entre las filosofías de Platón y Aristóteles que signó al neoplatonismo.⁶

Más allá de los matices, entre los especialistas se mantiene cierto consenso en interpretar el proyecto de armonía de los dos grandes colosos de la filosofía griega como una reacción de abroquelamiento de la cultura pagana ante la amenaza significada por el avance del cristianismo y el gnosticismo. En el rastreo de los orígenes del proyecto armonizador se ha puesto el ojo en fuentes relacionadas con Porfirio (Hierócles, Photius) que remiten a la brumosa figura del maestro común a Plotino y Orígenes, Amonio Saccas. Dada la abundancia de mediaciones y torsiones interpretativas, es difícil decir si fue verdaderamente tal Amonio Saccas el originador de la idea de armonía: los autores, se sabe, suelen atribuir a alguien del pasado sus propias ideas como

⁵ Los cinco comentarios del siglo VI a las *Categorías* conservados son los de Amonio, Filópono, Olimpodoro, David/Elias y Simplicio. Excepto en el último caso, se trata de notas tomadas por alumnos. (Sorabji, 1990, loc. cit.)

⁶ Simplicius. *On Aristotle Categories* 1-4, (Chase 2003, p. 18): "Iamblichus, then, adduced the considerations of Archytas in the appropriate places, unfolding that which had been intellectually concentrated, and demonstrating their accord (*symphonia*) with the doctrines of Aristotle. If there happened to be anything discordant between them —there are few such instances— then he brought these differences, too, to the attention of lovers of knowledge; nor did he leave the cause of the discord unexamined. Rightly so, for it is obvious that Aristotle always wants to remain faithful to Archytas". Citado por I. Hadot (2015, p. 41).

una forma de dignificarlas y validarlas, y Porfirio no parece haber sido la excepción (Chiaradonna, 2016). Como sea, los intérpretes actuales refuerzan el énfasis en la figura de Porfirio como creador de un programa sistemático de armonía entre Platón y Aristóteles. Dicha sistematicidad se puede asociar, en general, con la vocación de Porfirio por producir material pedagógico y de transmisión, en lo que se revela muy diferente a su maestro Plotino, remiso a poner su pensamiento por escrito.⁷ En particular, este fenómeno se liga con el hecho de que Porfirio asumió la tarea del comentario minucioso de los textos aristotélicos, legando así una forma de cultura filosófica. El hecho es que la *Isagogé*, los dos comentarios porfirianos a las *Categorías* y el comentario perdido al *De Interpretatione* que escribió Porfirio se consideran cruciales en la larga historia posterior de los comentarios neoplatónicos a dichas obras aristotélicas (Hadot, 2015, p. 34).

Precisamente en relación con la cuestión pedagógica, señalemos un último consenso general entre los especialistas: la importancia de la fijación de un currículum de estudios que incluía la lectura de los tratados lógicos aristotélicos como primera etapa en los estudios de las escuelas neoplatónicas. Se suele fechar dicha fijación en la jefatura de la Academia a cargo de Proclo, a quien se asocia con la división entre los estudios aristotélicos para principiantes como “misterios menores” y los estudios platónicos para alumnos avanzados como “misterios mayores” (Sorabji, 1990; Hadot, 2015, pp. 64-65). Para este momento ya se encuentra atestiguada la fijación de la actividad de comentario en diez cuestiones introductorias generales que todo comentario a una obra de Aristóteles debía contener⁸ y otras seis cuestiones específicas que todo comentario al tratado de las *Categorías* debía responder.⁹ En esta línea, hay un acuerdo general en que los comentaristas neoplatónicos se valieron de la

⁷ La información disponible sobre Plotino es la *Vita Plotini* de Porfirio, redactada después de la llegada de este a Roma en 263. Allí Porfirio narra la renuencia de Plotino a los ensayos escritos, el lenguaje oscuro de este y que fueron sus alumnos quienes, llegando el filósofo a los cincuenta años, lograron que pusiera sus doctrinas por escrito (Evangelidou, 1988, p. 3).

⁸ A saber: 1. ¿De cuántas maneras y conforme a qué principios recibieron las sectas filosóficas sus denominaciones? 2. ¿Cuál es la clasificación de las obras de Aristóteles? 3. ¿Por dónde se debe comenzar a leer las obras de Aristóteles? 4. ¿Cuál es el fin (τέλος) de la filosofía de Aristóteles? 5. ¿Cuáles son los medios que nos conducen a este fin? 6. ¿Cuál es el género de las obras de Aristóteles? 7. ¿Por qué Aristóteles cultivó la oscuridad de estilo? 8. ¿Cuáles son las cualidades que se requieren para ser intérprete? 9. ¿Cuáles son las cualidades que se requieren para ser oyente? 10. Para cada tratado de Aristóteles, ¿cuántos puntos centrales debe examinarse de antemano, cuáles son y cuál es su justificación? (Evangelidou, 1988, pp. 17-34).

⁹ A saber: 1. ¿Cuál es el propósito (πρόθεσις σκοπός) de la obra? 2. ¿Cuál es su utilidad (χρήσιμον)? 3. ¿Cuál es su lugar en el corpus, esto es, en qué orden (τάξις) se coloca? 4. ¿Cuál es su título (επιγραφή) correcto y la razón (αίτια) de este? 5. ¿Quién es el autor (συγγραθεύς)? 6. ¿Cuál es la división (διαιρέσις) apropiada en partes? (Evangelidou 1988: 18).

identificación del objeto o propósito (πρόθεσις; σκοπός) de una obra como una herramienta decisiva en el proyecto de armonía entre autores y filosofías antagonicas. Se pasó a justificar, así, la ausencia de pronunciamiento o de tratamiento de un determinado tema o asunto filosófico en una obra en razón de su impertinencia debido al fin o propósito que el autor había planteado en el contexto particular de dicha obra. En el caso del neoplatonismo antiguo, este recurso interpretativo determinó una tendencia a sesgar la interpretación de un texto filosófico, al “orientar la exégesis de los tratados de Aristóteles estrechamente y desde el principio, y ... excluir toda interpretación que no sea reconciliable con el fin establecido...”¹⁰ Esto, sumado a una visión sistemática de los filósofos leídos y comentados, en la que no había lugar para una lectura evolucionista en la configuración de sus doctrinas, dice mucho de la cultura filosófica que recibió la Edad Media.

En su libro dedicado al programa de armonía entre las filosofías de Platón y Aristóteles en Atenas y Alejandría, los dos grandes emplazamientos del neoplatonismo griego pagano, Ilsetraut Hadot (2015) ha defendido la tesis de una continuidad del neoplatonismo antiguo sin diferencias sustanciales en las dos escuelas, más allá de los matices según el autor, el ambiente y la época. La intérprete se expresa, en el contexto de esta discusión, contra la interpretación originada en Karl Praechter, pero sostenida en versiones más modernas por Verrycken y otros. Según dicha interpretación, Amonio, famoso jefe de la escuela neoplatónica de Alejandría y alumno de Proclo, abandonó en parte el sistema neoplatónico de su maestro y se interesó más por Aristóteles que por Platón. Más en general, esa interpretación se inscribía en la idea de que el neoplatonismo tardío de Atenas había sido proplatónico y pagano, mientras que el de Alejandría había sido proaristotélico y más favorable a transigir con el cristianismo. Hadot argumenta contra todo ello: afirma que existió una continuidad entre ambas escuelas y que no existió mayor fervor religioso respecto de las prácticas teúrgicas y herméticas en Atenas que en Alejandría. En cuanto a la caracterización global del programa de armonía entre ambos filósofos, Hadot señala que el programa neoplatónico de armonía en ningún caso llegó a proponer una identificación absoluta o, en todo caso, que fue notoriamente más totalizador en algunos autores que en otros. Asimismo, tal programa de armonía convivió con otros: notoriamente, con el movimiento de pitagorización de Platón que culminaría en el neoplatónico Jámblico, según el cual la filosofía fue entendida como una revelación que requería la práctica

¹⁰ Hadot (2015, n. 46) señala que, desde Jámblico, el fin del tratado (*skopós*), definido en la introducción y al que la interpretación tenía que conformarse, pasó a considerarse *único*.

de cultos iniciáticos, lo cual suponía subsumirla en un paradigma globalmente religioso (Hadot, 2015, p. 46ss.).¹¹

Sobre la figura puntual de Porfirio, entre los intérpretes más activos en tiempos recientes existen algunas diferencias de matices. En punto al programa general de armonía, Karamanolis ha minimizado las críticas de Porfirio a Aristóteles, mientras que otros resaltan la importancia de la crítica porfiriana a la psicología aristotélica (Hadot, 2015, p. 50ss.; Chase s/a); por otro lado, Hadot muestra que ya Porfirio consideró al libro Lambda de la *Metafísica* de Aristóteles como coincidente o conducente a (o, al menos, compatible con) la metafísica neoplatónica que culminaba en lo Uno.¹² Así, en cuanto a ciertas estrategias interpretativas tendientes a la armonía entre las filosofías de Platón y Aristóteles, Hadot, basada en las investigaciones de Zambón y Karamanolis sobre el medioplatonismo, ha enfatizado en la continuidad entre este y el posterior neoplatonismo.¹³ Chiaradonna, en sintonía, ha reconocido el interés por el tratado aristotélico de las *Categorías* como un fenómeno previo a Porfirio e incluso extensivo a otras escuelas filosóficas, así como el conocimiento que la escuela medioplatónica y la propia escuela de Plotino tenían del corpus aristotélico esotérico y exotérico y de la tradición peripatética. Ello no es óbice para que, en la visión del intérprete italiano, Porfirio emerja como protagonista de una ruptura significativa con sus antecesores platónicos en cuanto a su compromiso con el comentario integral y enseñanza de la doctrina de las

¹¹ Las diferencias que Hadot señala en punto al programa de armonía se centran en Jámblico: este emprendió una armonía profunda entre las filosofías de Platón y Aristóteles, considerando a ambos como sucesores de Pitágoras, y a Aristóteles, como inferior a Platón. La creencia de Jámblico en una armonía absoluta fue impugnada por Siriano y Proclo, pero rehabilitada posteriormente bajo la dirección de Damacio por Prisciano y Simplicio. En cuanto a las diferencias entre Atenas y Alejandría sobre la cuestión religiosa, se centran en la figura de Amonio y su actitud ante la persecución al paganismo por parte de las autoridades cristianas de Alejandría en 484-488, testimoniada por Damacio, cfr. I. Hadot (2015, pp. 17-21 *et passim*).

¹² Se supone que en su comentario perdido al libro XII de la *Metafísica* Porfirio consideraba que el sistema de *ousiai* de dicho libro implicaba la trascendencia de lo Uno y, en general, que el fin de la filosofía de Aristóteles era el Uno. Algo similar se verificaría en Siriano y en la interpretación de algunos neoplatónicos posteriores sobre el libro XII. (Hadot 2015, p. 108)

¹³ Como rasgos típicos de esta tradición se señalan: a) el atribuir los orígenes de la doctrina de las categorías a Platón (idea que aparecía en un tratado pseudopitagórico del siglo I a. C. atribuido a Arquitas y que usarían Jámblico, Simplicio, Olimpodoro y David/Eliás); b) el afirmar la superioridad de Platón sobre Aristóteles en todo lo que tuviera que ver con metafísica y teología (lo cual aparecía en Plutarco y Ático y sería explotado por Filópono, Olimpodoro, Eliás y David, de la escuela de Amonio, y en Simplicio, alumno de Amonio en Alejandría y de Damacio en Atenas?); c) el atribuir tanto a Platón como Aristóteles una deliberada oscuridad en razón de la división entre escritos exotéricos y esotéricos; d) el recurrir a un desvío atributivo (considerar que ciertas teorías o ideas aristotélicas estaban contenidas *in nuce* en obras de Platón); e) la idea de que Aristóteles debía ser leído y estudiado porque había venido a complementar la filosofía platónica o, incluso, f) la idea de que Aristóteles y Platón eran epígonos o miembros de una tradición de sabiduría más antigua.

categorías de Aristóteles. No hay antecedentes del vivo interés porfiriano por la doctrina aristotélica de las categorías ni de la sistematicidad con que este fue volcado por Porfirio en sus textos didácticos, ni, menos aún, de la enfática respuesta a los argumentos de los platónicos contra la doctrina aristotélica de las categorías. Porfirio marca, así, un nuevo comienzo (Chiaradonna, 2016). Sobre los debates recientes en torno de la doctrina puntual de los universales y las categorías de Porfirio nos explayaremos en el apartado siguiente.

2. Porfirio y su doctrina de los universales en contexto

La principal cuestión debatida por los intérpretes recientes es cuál fue la posición del propio Porfirio respecto de los géneros y especies: se trata de un tema de difícil reconstrucción, tanto debido a la conservación fragmentaria de su obra, como a la metodología de comentario que él mismo fundó, la cual lo lleva a hacer silencio sobre determinados temas en función del propósito y objeto del tratado a comentar. Para formular una hipótesis debemos tener en cuenta los elementos de juicio que se detallan a continuación.

En primer lugar, la doctrina porfiriana de las categorías parece estar mucho más clara que la posición de Porfirio respecto del estatuto de los géneros y especies. Ambas cuestiones están relacionadas en todo el corpus de comentaradores neoplatónicos, pero, al menos en lo que hace a Porfirio, consideramos que no hay indicios que permitan considerarlas como cuestiones idénticas. Probablemente se pueda argumentar que están estrechamente conectadas o incluso que se puede deducir lo que Porfirio piensa respecto de los universales a partir de su posición respecto de las categorías. Pero, en todo caso, ello debe ser explicitado y defendido, ya que Porfirio no lo afirma abiertamente. En todo caso, lo que parece evidente es que la triple opción que los comentaradores neoplatónicos plantearon como solución al problema del estatuto de las categorías fue trasladado al problema del estatuto de los universales (De Libera, 1996, pp. 51-53). Los comentaradores neoplatónicos ciertamente trataron ambas temáticas, pero no es fácil afirmar que vieron una conexión necesaria entre la posición que se asumía respecto de una y otra cuestión. En todo caso, se debe ser cuidadoso al establecer a partir de cuándo comenzó a considerarse que debía existir una respuesta coherente o coordinada a ambas problemáticas, v. gr., si esto debe ser atribuido a figuras tan tempranas como Boecio o a un ambiente y contexto como el de las escuelas filosóficas del siglo XII. Cuando menos, ello no surge del texto de la *Isagogé*, que el Medioevo tuvo como fuente de información primordial.

Por lo que respecta a la doctrina porfiriana de las categorías, se halla condensada en el pasaje del comentario en forma de preguntas y respuestas al

que ya aludimos, y supone el cruce entre dos cuestiones fundamentales: el estatuto de las categorías en general y el de la categoría de sustancia primera en particular. Allí el discípulo plantea como problemático que Aristóteles denomine sustancias primeras a las cosas sensibles (este caballo, Sócrates, etc.), cuando supuestamente debe considerarse primeras a las Ideas... *bajo la hipótesis de que las Ideas existan*. El hecho de que Porfirio, de cuya adhesión a la tesis de la existencia de las Ideas no puede dudarse, se refiera a ellas como una mera hipótesis que no se afirma ni se niega se debe, con toda seguridad, a sus recaudos sobre el objetivo pedagógico y a la naturaleza introductoria de una obra como esta. En cuanto a la respuesta del maestro, es coherente con dicho enfoque. El maestro responde, en efecto, que el tema del tratado de las *Categorías* son los géneros del ser, divididos según las expresiones que los significan, las cuales han sido impuestas para significar las cosas sensibles, que son las primeras “para nosotros”. Entonces, las cosas sensibles bien pueden ser denominadas sustancias primeras porque son primeras “para nosotros” y las categorías son voces significativas de las cosas sensibles, que son las primeras “para nosotros”.¹⁴ Estos pasajes sobre el *skopós* del tratado de Aristóteles son, por lo pronto, reveladores de que Porfirio se aproxima a las categorías como términos significativos. Es notorio el énfasis en las categorías como palabras en tanto significativas de las cosas sensibles, para significar las cuales han sido históricamente creadas o impuestas. Michael Chase ha notado una divergencia entre este pasaje y un fragmento identificado como perteneciente al comentario largo perdido de Porfirio a las *Categorías* (Porph., *Ad Gedalium*, fr. 46 Smith = Simplicius, *In Cat.*, p. 13, 11-18 Kalbfleisch), inserto en el gran comentario a las *Categorías* de Simplicio. Allí, al momento de definir el *skopós* de la obra, y junto a las palabras y las cosas como signos y significados, Porfirio alude al otro vértice del famoso triángulo semántico del *De Interpretatione*: los conceptos. En dicho fragmento, además, si bien aparece primero la identificación de las categorías con voces significativas de cosas, seguidamente se sostiene que al mismo tiempo las categorías significan las realidades y los conceptos). En todo caso, si lo directamente significado por tales palabras son las cosas —como afirma en el comentario corto— o solo indirectamente, y directamente los conceptos como similitudes de las cosas —como sugiere en el fragmento del comentario largo—, de todas maneras, lo que es claro es que Porfirio considera las categorías, no como puras palabras, sino como vehículos o “mensajeros” (como dice en el comentario conservado íntegro) de las cosas. Esto, nos parece, permite concluir que no hay una interpretación estrictamente nominalista de la doctrina aristotélica de las

¹⁴ Porphyry. *On Aristotle Categories*, p. 91, 5-12; 19-26. Sobre este pasaje, cfr. Chiaradonna (2003).

categorías en Porfirio, porque las categorías no son, para él, palabras en su pura materialidad, sino en cuanto términos significativos. Hasta aquí, lo central de la doctrina porfiriana de las categorías, o de la interpretación porfiriana de la doctrina aristotélica sobre los géneros generalísimos del ser. Sin embargo, como hemos adelantado, no tenemos por qué considerar automáticamente resuelta o equiparable con esta doctrina categorial la posición porfiriana sobre los cinco predicables, a los que engloba en la *Isagogé* en el par “géneros y especies”, cuestión sobre la que Porfirio mismo abrió —y dejó incontestado— su famoso cuestionario. Si bien los universales porfirianos se popularizaron posteriormente con el calificativo de “cinco voces”, lo cierto es que al menos en la *Isagogé* no se los designa como voces. De hecho, la posibilidad de que sean voces ni siquiera es considerada entre las opciones del famoso cuestionario irresuelto de la introducción.

En segundo lugar, se verifican diversos pasajes del comentario corto en los que Porfirio adhiere a una posición conceptualista o abstraccionista sobre los universales. A esto hay que sumarle algunos pasajes de otra obra de Porfirio, *Sentencias* 19 y 42, y de su comentario a la *Armónica* de Ptolomeo, en los que formula una doctrina de los incorpóreos. Según esta doctrina, unos incorpóreos están desprovistos de cuerpos pero necesitan de ellos para existir. Son ejemplos de este tipo de incorpóreos la materia, la forma en la materia, las naturalezas y las potencias, el tiempo, el lugar y los límites. Otros incorpóreos son llamados así de manera impropia (*katakhrêstikôs*), porque existen con anterioridad a los cuerpos. Son ejemplos de este tipo de incorpóreos el Intelecto y el *lógos* intelectual. El referente no mencionado de esta doctrina de Porfirio es Alejandro de Afrodisia, cabeza de la corriente peripatética de los dos primeros siglos de la era cristiana. La presencia de esta doctrina y otros elementos en el comentario corto de Porfirio a las *Categorías* y en algunos fragmentos conservados del largo permiten a los intérpretes atribuir a Porfirio una doctrina abstraccionista de los universales o incorpóreos del primer tipo.

En tercer lugar, pese a todo lo dicho, a partir de reconstrucciones de sus obras perdidas o de sus obras disponibles en estado fragmentario, está fuera de duda la adhesión de Porfirio a la metafísica neoplatónica, y con ella, a la doctrina de los inteligibles separados del mundo sensible, vale decir, a una teoría de los universales como anteriores e independientes de las cosas particulares. Como fue señalado, se conoce por testimonios que Porfirio consideraba a la *Metafísica* de Aristóteles como teniendo su fin último en el Uno neoplatónico. Es claro, por tanto, que cuando en el comentario corto a las *Categorías* Porfirio renuncia a determinar si existen “dios, el Intelecto y las Ideas” —como dice—, se trata fundamentalmente de un recurso exegético

para recuperar la teoría aristotélica de las categorías frente a las críticas plotinianas, mediante el recurso a la distinción entre lo que se considera pertinente discutir según el contexto de una obra. Análogamente, cuando en la *Isagogé* se rehúsa a discutir si los géneros y especies “existen en las cosas sensibles o más allá de ellas”, lo hace porque considera que las realidades suprasensibles son un tema pertinente para otro contexto de justificación, v. gr., la sección "metafísica" del currículum escolar. La pregunta es ¿qué vía de articulación podemos suponer que tiene la concepción estrictamente semántica de las categorías que Porfirio formula en estas obras (suponiendo que pueda trasladarse, punto por punto, a su visión sobre los universales, esto es, sobre los géneros y especies) con su metafísica neoplatónica?

Para intentar una respuesta hay un elemento fundamental a tener en cuenta. En el conjunto de los autores neoplatónicos se difundió una doctrina semejante a la que, de modo maduro en Amonio y germinal en su maestro Proclo, postuló tres estados del universal (v. gr., un universal más allá de lo múltiple = $\pi\rho\delta\ \tau\omega\nu\ \pi\omicron\lambda\lambda\omega\nu$; un universal en lo múltiple = $\epsilon\nu\ \tau\omicron\iota\varsigma\ \pi\omicron\lambda\lambda\omicron\iota\varsigma$; y un universal posterior a lo múltiple = $\epsilon\pi\iota\ \tau\omicron\iota\varsigma\ \pi\omicron\lambda\lambda\omicron\iota\varsigma$). De Libera, como se sabe, le otorgó decisiva importancia a esta doctrina en el proceso de *translatio studii* del problema de los universales. Visto este esquema en forma descendente, al menos, tal como lo reproducirá más tarde Amonio (Fortier, 2012), la forma inmanente es una participación de la Forma trascendente; de esta última se vale un Intelecto separado en su actividad de demiurgo o artesano para formar las cosas de la naturaleza. Visto este esquema en forma ascendente, el concepto que se forma el intelecto humano ante la captación de los particulares sensibles reúne la multiplicidad dispersa en la materia¹⁵. En una teoría tal, el elemento mediador entre los universales trascendentes y los conceptos universales es, precisamente, la forma inmanente, versión neoplatonizada de la forma aristotélica. Parece aceptado también que existían ya antecedentes de esta teoría entre los medioplatónicos (Lloyd: 1956). Es verosímil que Porfirio no sea una excepción en la larga cadena de adherentes. De la evaluación de esta doctrina y su presencia en Porfirio parece depender la evaluación de su doctrina de los universales.

¹⁵ En el comentario a las *Categorías* de Simplicio existe un pasaje bastante oscuro cuyo significado ha sido discutido por los intérpretes, el cual atañe a la teoría de la predicación. Porfirio distingue entre un predicable coordinado ("Sócrates es hombre") y un predicable descoordinado ("hombre"). A propósito de este pasaje, que se considera próximo a Jámblico, Michael Chase ha defendido una visión propiamente neoplatónica de la predicación en Porfirio, según la cual este consideraría que la Forma trascendente se predica directamente de la forma inmanente. Según Chiaradonna, en cambio, no habría tal predicación directa del paradigma suprasensible respecto de la forma inmanente.

Chiaradonna (2003) ha sostenido que la teoría neoplatónica de los tres estados del universal, cuya formulación más compleja y tardía se halla en Simplicio, supone una articulación de elementos platónicos y aristotélicos que es extraña a Plotino. En este último, como hemos mencionado, había una crítica doble al paradigma del tratado *Categorías*: el particular sensible no era considerado, ni como primero, ni como sustancia, más que por homonimia. En palabras del intérprete italiano, para Plotino "... las distinciones formuladas por Aristóteles (...) están privadas de su fundamento real, asegurado por la teoría de la sustancia sensible. El universo de los fenómenos, según Plotino, es integralmente cualitativo y está sujeto a la sensación. (...) Las divisiones *internas* a los cuerpos, que no se reconducen a las verdaderas causas extrafísicas, tienen, por tanto, su fundamento provisorio, no en la sustancia y en el conocimiento, sino en una 'existencia aparente' fenoménica, constituida por cualidades y sujeta a la sensación".¹⁶ Lejos de esta visión, Porfirio habría configurado una metafísica de tipo platónico-peripatético, articulada en base a la combinación de un mundo inteligible separado y un mundo sensible estructurado en sustancias particulares aristotélicas: una versión bastante similar a lo que podemos considerar la ontología-modelo de muchos sistemas metafísicos de la Edad Media. La matriz porfiriana sería, así, a diferencia de la plotiniana, mucho más amigable hacia la sustancia primera aristotélica, y habilitaría la estructuración de una jerarquía sin conflictos entre el mundo inteligible platónico y el mundo sensible peripatético. La lógica porfiriana, lejos de ser una lógica metafísicamente neutral, sería una lógica adecuada a la ontología aristotélica; sus categorías predicativas podrían aplicarse exclusivamente al mundo de aquí abajo, donde regiría la distinción entre prioridad en sí y *quoad nos*.

Sin embargo, los trabajos clásicos de A. C. Lloyd sobre el neoplatonismo griego (1956), y más recientemente los de Christophe Erismann (2004) sobre la recepción de la *Isagogé* en la teología y la metafísica cristianas de la Temprana y Alta Edad Media, dejan la impresión de que la ontología de base de la *Isagogé* no difiere esencialmente de la plotiniana. Principalmente, la concepción del particular como una argamasa de materia y cualidades sensibles, versión de la famosa teoría del individuo como manojito o haz de cualidades particulares, parece ser el trasfondo ontológico de la famosa ampliación que, tanto en el comentario corto a las *Categorías* como en el séptimo capítulo de la *Isagogé*, opera Porfirio sobre la lista de los predicables aristotélicos, al introducir el

¹⁶ Plotino, *Enéada* VI 3. 8; 10. 12-17 y 15. 24-38. Cfr. Chiaradonna (2002): una de las tesis centrales de este crítico es que la distinción crucial en Plotino no es entre sustancia particular y sustancia universal, propia del paradigma sustancialista de Aristóteles, sino entre lo inteligible y lo sensible como grados ontológicos jerárquicamente organizados.

particular como un sexto predicable. La idea de que el particular puede ser, si no definido, descrito como una colección no repetida de propiedades accidentales provenía de los estoicos, pero fue traducida por Porfirio a los términos de la lógica aristotélica. Esta última, por cierto, no admitía derivación lógica desde la especie al individuo, análoga a la que procedía del género a la especie. Paradójicamente (o no tanto), fue un neoplatónico quien transmitió al Medioevo la preocupación germinal por el individuo, o más precisamente, por la posibilidad de expresar en términos lógico-predicativos la estructura última del particular en cuanto particular y no en cuanto miembro de una especie puramente diferente en número de sus particulares coespecíficos. Sin embargo, en la reconstrucción que realiza Chiaradonna (2000), el hecho de que Porfirio ofrezca una teoría que hace posible introducir al particular en el discurso científico, describiéndolo como una suma única de determinados accidentes, no significa que Porfirio coincidiera con su maestro Plotino en la eliminación de una sustancia inmanente, particular, propia y con un relativo grado de independencia respecto de la Forma separada o trascendente. La teoría del haz o manojito de cualidades sería, según esto, necesaria para insertar al particular en el plano del discurso lógico, sin que ello signifique reducir su estructura ontológica a una suma de accidentes y materia. El mundo sensible reconocería, en la perspectiva porfiriana y contra la plotiniana, sustancias subyacentes a las propiedades accidentales. De la abstracción pergeñada sobre ellas, o más precisamente sobre el *eidós* inmanente aristotélico, resultaría el concepto universal. La doctrina de los tres estados del universal, presente de algún modo temprano y difícil de reconstruir en Porfirio, articularía así solo de modo mediato la Forma separada, trascendente, con el universal posterior a la multiplicidad y fruto de la abstracción intelectual. El esquema ontológico y lógico reservado por Porfirio al mundo sensible, basado en la ontología de las *Categorías* y en la estructura de los predicables, sería, así, básica y consistentemente peripatético. La ontología y la lógica del peripatetismo (principalmente, de Alejandro de Afrodisia) le habilitarían, a su vez, una teoría de la abstracción, entendida como separación intelectual de los incorpóreos que dependen de los cuerpos.

Se dirá, en objeción, que es difícil soslayar el famoso *dictum* de la *Isagogé*, que tantos realistas medievales tomarían como inspiración, según el cual los individuos son uno en la especie y participan de ella. Es un hecho que esos y otros pasajes de terminología marcadamente realista, tanto en Porfirio como en el propio Aristóteles (especialmente, a partir de su traducción al latín por Boecio), fueron usados en la Edad Media como vehículo para lo que De Libera llamó la platonización de Aristóteles. Sin embargo, más allá de los usos

posteriores que se haya hecho de estos pasajes, intérpretes como Lloyd, Barnes y otros han sostenido que no deben ser entendidos en términos técnicos de la metafísica platónica y que, en general, la anterioridad del universal sobre los particulares proclamada por Porfirio, incluso si puede entenderse en términos ontológicos, como una prioridad en naturaleza, no supone una conexión directa entre el particular y el universal *ante rem* (Chiaradonna 2002, n. 23). La clave de la ontología porfiriana del mundo sensible es la sustancia particular aristotélica y más concretamente el *eidós* inmanente o *eidós* en la materia, versión neoplatonizada del *eidós* aristotélico.¹⁷

Ciertamente, la visión que hemos detallado hasta aquí no es unánime: como hemos dicho, M. Chase sostiene, siguiendo a Pierre Hadot, que la alusión bastante oscura del *Ad Gidalium* a un predicado no coordinado (v. gr., “hombre”), por oposición al que se coordina con un sujeto en la predicación del universal respecto del particular (“Sócrates es hombre”), Porfirio estaría refiriéndose a la predicación directa de la Forma separada o trascendente respecto de la forma en la materia. Mientras que Chase concede a Chiaradonna que las obras escolares porfirianas de comentario a la lógica aristotélica exhiben una doctrina de los universales conceptualista y cercana a la de Alejandro de Afrodisia, Chase considera que esta solo puede ser una parte de la verdadera concepción porfiriana. Apoyándose en los fragmentos de obras perdidas de Porfirio, Chase argumenta que este debió tener, más allá de las doctrinas expuestas en las obras conservadas, una concepción de los universales que conectara más fuertemente el concepto basado en la experiencia sensible con una Forma platónica.

Más allá de ese debate, existe fundamento textual suficiente en las obras escolares de Porfirio para atribuirle la visión peripatética más o menos estándar de que el mundo sensible se estructura en base a sustancias particulares que son la base para nuestros procesos abstractivos y lingüísticos. En la crítica reciente sobre Porfirio crece, así, la importancia de Alejandro, con su denominado realismo neutral de la esencia presente idénticamente en los particulares sensibles y separable de la materia. Esa influencia de lo que De Libera denominó la *epístème* alejandrino continuará en Boecio. Como veremos, los problemas que De Libera señaló al interior de la matriz alejandrino se registran hoy mismo en las discusiones entre los intérpretes de los autores neoplatónicos.

¹⁷ En su tratamiento del abstraccionismo boeciano, John Marenbon (2012) considera la visión abstraccionista de los universales de la línea alejandrino-porfiriano-boeciano como respondiendo a una matriz distinta de la teoría de los tres estados del universal. No parece ser esa la visión de un intérprete como S. Fortier (2012).

3. El problema de los universales en Boecio

Boecio fue el principal artífice de la trasmisión del corpus aristotélico posteriormente conocido en Occidente como *Logica Vetus*, como parte de su proyecto de traducir al latín todo Platón y todo Aristóteles, que quedó inconcluso debido a su trágica muerte por motivos políticos en el marco del reinado del ostrogodo Teodorico en Italia (524/5). Lo que Boecio logró plasmar de ese ambicioso proyecto fue traducir la *Isagagé*, las *Categorías* y el *De Interpretatione*, y comentar esas obras. Conforme al uso escolar del neoplatonismo, escuela en la que se formó y de la cual tuvo un amplio conocimiento, del que da cuenta en su famosa obra escrita en la cárcel, la *Consolación de la filósofa*, Boecio redactó dos ediciones del comentario a la *Isagagé* (la primera, entre 504 y 509; la segunda, después de 510). Fue la segunda de ellas la que se convirtió en obra de referencia para quienes en los siglos siguientes estudiaran los rudimentos de la filosofía aristotélica. Siguiendo la norma de los comentaristas neoplatónicos de Aristóteles desde Porfirio, los comentarios boecianos evitan deliberadamente un pronunciamiento del autor a favor o en contra del gran debate acerca de la existencia de las Ideas o universales anteriores a las cosas sensibles, por ser de naturaleza metafísica, impertinente al cometido que atribuyen a estas obras, y se atienen al objetivo lógico que le atribuyen a los tratados aristotélicos como *Categorías* y *De Interpretatione*. No es sorprendente, entonces, que en el *De consolatione philosophiae*, obra que no pertenece al género escolar del comentario, Boecio despliegue una metafísica plenamente neoplatónica que acusa la influencia de Proclo y del neoplatonismo en general. Allí el universal es enmarcado en un contexto metafísico a primera vista muy similar al de la doctrina de los tres estados del universal. En los comentarios, en cambio, la posición boeciana sobre los universales, plenamente abstraccionista, prescinde de ese contexto metafísico general.

El segundo comentario a la *Isagagé* contiene famosísimas páginas sobre los ya famosos párrafos donde Porfirio presentaba su opúsculo y formulaba el cuestionario sobre los géneros y especies. Es conocido que Boecio formula el planteo de las preguntas porfirianas en términos nuevos: la opción inicial de Porfirio, según la cual, o bien los géneros y especies existen, o bien son pensamientos vacíos, es replanteada en términos que anticipan ya la vía de solución boeciana. Boecio parafrasea a Porfirio de un modo novedoso, diciendo: o bien los géneros y especies existen y *son conocidos verdaderamente*, o bien son pensamientos vacíos. A partir de esta primera y decisiva reformulación se abre una nueva perspectiva que implica que, si bien los universales tienen algún modo de existencia independiente del intelecto, no

será en cuanto universales, puesto que para esto último dependen enteramente de la abstracción del intelecto humano. Antes de llegar a explicar esa solución, para la cual Boecio manifiesta seguir a Alejandro (se trata, sin duda, de Alejandro de Afrodisia), Boecio inserta un pasaje aporético que los autores medievales y los intérpretes modernos han discutido incansablemente, en el cual sorprende la acritud con la que somete a crítica los universales. Sintéticamente, los argumentos boecianos de lo que John Marenbon (2012) ha denominado Argumento Metafísico Contra los Universales son tres: (i) es imposible que algo numéricamente uno esté presente de modo simultáneo y total en una multiplicidad; (ii) si no fuese numéricamente uno, de todos modos, sería imposible encontrar un género último y evitar una regresión al infinito; (iii) es imposible que algo sea universal a muchos, a menos que lo sea por partes, o de modo sucesivo, o sin constituir la sustancia de los muchos; mas el universal, de ser una realidad subsistente, debe reunir las condiciones ya mencionadas. Si el universal ha de tener una contrapartida o realidad correspondiente (*res subiecta*), dicha realidad debe reunir esas condiciones, pero examinada la posibilidad de que así sea, se cae en las aporías mencionadas. En consecuencia, el universal, en la medida en que sea entendido como una realidad subsistente con independencia de la mente, es reducido a un imposible, y por lo tanto, la discusión sobre él bordea el sinsentido.

La salida que Boecio propone a la aporía por él mismo planteada es, como preanunciaba en su reformulación del cuestionario porfiriano, abstraccionista y conforme a Alejandro de Afrodisia, a quien se debe la doctrina de los incorpóreos aludida antes del momento aporético. Según esta doctrina, presente también en Porfirio, existen dos tipos de realidades incorpóreas: las que dependen de los cuerpos para existir y las que no dependen. Los universales pertenecen al primer tipo de incorpóreos: como universales, no existen sino en el intelecto que es capaz de separarlos de su inherencia en la materia. Existe, pues un única y misma *res subiecta* que, en los cuerpos, es sensible y particular, y en el intelecto, inteligible y universal. El proceso abstractivo es descrito en estas líneas de varios y sugestivos modos: sin demasiado orden o claridad, Boecio dice, por una parte, que el universal obedece a una acción de recoger o recolectar semejanzas entre los particulares; por otra parte, que resulta de una visión o captación intelectual de una forma pura, tal como ella es. La teoría del doble sujeto proporciona una fácil respuesta al cuestionario porfiriano: los universales subsisten en los individuos pero son entendidos más allá de los cuerpos; son corpóreos en cuanto a su subsistencia inmanente e incorpóreos en cuanto son abstraídos; existen en los cuerpos en el primer sentido y más allá de ellos en el segundo sentido.

Mientras que la aporía que cerraba el Argumento Metafísico contra los Universales ponía en crisis la idea misma del universal, al que aparejaba con una ficción del intelecto, la solución final muestra que el universal debe ser distinguido radicalmente de los contenidos ficticios de la mente y que estos solo pertenecen a la facultad subordinada de la imaginación. El universal, lejos de producir un conocimiento falso, ofrece un conocimiento verdadero conforme a la naturaleza de las cosas.

Esta solución abstraccionista no contradice lo que Boecio dice del universal en un breve pero sustancial pasaje del libro V de la *Consolación de la filosofía*,¹⁸ pero lo inserta en un marco completamente ausente de sus comentarios lógicos escolares. Allí Boecio describe el cuadro completo de las facultades de conocimiento en un proceso ascendente, desde los sentidos al intelecto. El objetivo del pasaje es defender lo que, según han expuesto los intérpretes, es un principio acuñado por el neoplatónico Jámblico: el conocimiento no debe ser juzgado según la esencia del objeto, sino según la facultad de conocimiento que lo aprehende. Mientras que los sentidos captan lo particular y sensible inmanente a la materia, la imaginación lleva a cabo una primera separación de la materia. La razón, en tanto, conoce lo universal, pero es el intelecto el que contempla la forma simple y pura, y habiendo llegado a ella, no se le escapan los conocimientos inferiores, sino que los contiene como bajo una nueva luz, reuniéndolos en un tipo de conocimiento más perfecto. El universal, entonces, resulta aquí identificado con una facultad de conocimiento que no es la superior, sino que se subordina a otra más alta, el intelecto, que capta una forma separada independiente de los particulares sensibles. El abstraccionismo del comentario a la *Isagogé* aparece ahora como un tipo de conocimiento subordinado y comparativamente imperfecto.

La crítica contemporánea de los textos de Boecio acusó el impacto que significó el decisivo impulso a los estudios sobre los comentaristas tardeoantiguos desde los años '90 con el proyecto de traducciones masivas. El puntapié lo dio la discusión sobre la originalidad del autor en su relación con la tradición neoplatónica, desatada por Shiel (1990) en un trabajo re-publicado por Sorabji que en rigor era bastante más antiguo, donde propone que los comentarios lógicos boecianos tienen el carácter de una suerte de *patchwork* de las glosas escolares que este ha tenido a la vista en sus años escolares.¹⁹ Contrariamente a esta visión, Sten Ebbesen defiende la idea de que Boecio ha hecho una contribución sustancial a la tradición de los comentaristas neoplatónicos en la cual, fuera de duda, lo ve inserto (Ebbesen 1990 [1987]).

¹⁸ Boethius, *De consolatione Philosophiae* V, 3, 26-40. (Moreschini, 2000, pp. 149-151).

¹⁹ Para un comentario crítico sobre la posición de Shiel, cfr. Marenbon (2012) 9-10.

Más allá de esa discusión, los estudios contemporáneos sobre el programa neoplatónico de armonía entre Platón y Aristóteles como una convicción compartida a lo largo del neoplatonismo hasta etapas bien tardías como la de Boecio permiten disolver la aparente contradicción entre el Boecio lógico de los comentarios y el Boecio metafísico de la *Consolación*. Asimismo, con el correr de las décadas se extendió la convicción de que, para la construcción de su corpus lógico, Boecio dependía exclusivamente de Porfirio, y a través de este y junto con este, de la doctrina de los incorpóreos y la abstracción de Alejandro de Afrodisia. Las investigaciones de Claude Lafleur muestran la conexión Boecio-Alejandro, así como la dependencia de Boecio respecto de los argumentos del *Parménides* de Platón (Lafleur, 2012). La contribución decisiva de Alejandro fue moldear la teoría general de la conceptualización bajo la teoría aristotélica de la abstracción matemática; algo que para nada quedaba claro en Aristóteles mismo, ya que, mientras que el comienzo de la *Metafísica*, en el que habla de una *epagogé* o inducción, parece incompatible con *Análisis Posteriores* II, 19, donde describe una suerte de intuición de un uno en los múltiples (De Libera, 1996, pp. 92-103).

Un tema clásicamente liberariano ha sido planteado en años recientes a propósito de Boecio por Marenbon (2012). Se trata de la ambivalencia entre dos formas de presentar el proceso de conceptualización, que tiene cierta familiaridad con aquella dualidad seminal aristotélica. En las apretadas líneas boecianas sobre la conceptualización hay, describe Marenbon, dos grupos de fórmulas. Una remite a la teoría de la separación de una forma incorpórea inmanente a la materia, por la cual un sujeto es entendido de un modo (v. gr., separado) aunque existe de otro (v. gr., inmanente a la materia). Otra remite a la teoría de la recolección de una semejanza a partir del recorrido empírico de los individuos de la especie, según la cual el intelecto “recoge semejanzas de naturaleza” que resultan en una *cogitatio collecta*. Marenbon piensa que la presentación de Boecio “utiliza el modelo de la abstracción inductiva más que el de la abstracción matemática pero se identifica aproximativamente con el abstraccionismo”, que no es otro que la tesis original de Alejandro, según la cual los individuos de una misma especie tienen idéntica naturaleza y se distinguen por la materia. Es el propio Alejandro quien mezcla un lenguaje matemático con uno empirista. Marenbon ve como fundamentalmente distintos el famoso lema boeciano del segundo comentario a la *Isagogé*, según el cual “no por concebir cosas de un modo distinto a como son en realidad (esto es, separadas de la materia), el intelecto las está falseando”, del principio formulado en la *Consolación de la filosofía* y tomado de Jámblico, según el cual “no se debe juzgar el conocimiento por la esencia de la cosa conocida, sino

más bien por la naturaleza de la facultad cognoscitiva que la aprehende”.²⁰ Marenbon cree que el abstraccionismo neutro de Boecio en el comentario, de carácter peripatético alejandrino, es filosóficamente menos consistente que el abstraccionismo realista de la *Consolación*, de carácter neoplatónico. En rigor, ambas versiones de abstracción son interpretaciones de la doctrina de la conceptualización de autores claramente adherentes a la doctrina de los tres estados, como Porfirio (Chiaradonna 2002)²¹ y el mismo Amonio.²²

Conclusiones

Podemos extraer algunas conclusiones sobre el debate interpretativo relativamente reciente en torno de los universales en el contexto general del neoplatonismo tardoantiguo, siempre bajo nuestra perspectiva de medievalistas.

Por lo que concierne a los distintos autores que configuran la tradición de base del problema, existe una tendencia general a señalar el aporte individual y distintivo de cada autor sin perder conciencia de sus deudas con la tradición: es ampliamente reconocido, así, que Porfirio no fue un simple divulgador de Plotino (de hecho, ha quedado establecido que se le opuso en los principales puntos que nos conciernen y, más aún, que su posición triunfó en el futuro sucesivo sobre la de su maestro); análogamente, se tiende a descartar que Boecio haya hecho un burdo “cut and paste” de los textos de las glosas escolares para construir sus textos lógicos. Dentro de ese marco muy general, sin embargo, la evaluación de cada autor permanece bastante inestable de un/a intérprete a otro. Mientras que hay consenso en la presencia de una sólida matriz que conecta a Boecio con Porfirio y a ambos, con Alejandro de Afrodisia, algunos intérpretes distinguen más netamente entre la matriz alejandrino-porfiriano-boeciana y la tradición neoplatónica post-porfiriana, mientras que otros las ven como complementarias o compatibles. En tanto, impensadamente, una discusión planteada por De Libera en sus libros sobre el problema medieval de los universales aparece salpicada hoy en las discusiones

²⁰ Boethius, *Consolatio Philosophiae* 5, 4, 24-25 (Moreschini, 2005, p. 149, 70): “... omnia quae quisque novit ex ipsorum tantum vi atque natura cognosci aestimat quae sciuntur. Quod totum contra est: omne enim quod cognoscitur non secundum sui vim, sed secundum cognoscentium potius comprehenditur facultatem”.

²¹ Véase el debate de Chiaradonna (2003, n. 24) versus Barnes (2003 p. 275): mientras que este último propone una interpretación de un pasaje porfiriano según la cual el concepto universal se obtiene a partir de la observación empírica de los aspectos comunes, Chiaradonna sostiene que para Porfirio “los conceptos generales en el alma son recabados, no de la colección de caracteres deducidos de la observación empírica de los singulares, sino de la separación de la forma inmanente de la materia”.

²² Fortier (2012) registra en Amonio una mixtura de explicaciones del conocimiento del universal posterior a la multiplicidad que remite a la de Alejandro.

de los intérpretes del neoplatonismo tardoantiguo: hoy mismo los neoplatonistas discuten cómo entender los procesos de construcción del universal por abstracción incluidos en la epistemología neoplatónica y sostienen, ora que se trata de una abstracción matemática, ora de una inducción empírica, la cual a su vez es vista por algunos como basada en un único caso de aprehensión y por otros, en un recorrido de la multiplicidad. Se trata de temas que se reactualizan en el mundo medieval y marcan el destino del problema de los universales. Esto nos da ocasión para reflexionar sobre el modo en que ciertas temáticas o líneas de argumentación en la larga tradición de recepción del aristotelismo devienen sutilmente distorsionadas. En el comentario a la doctrina aristotélica de la universalización empírica en los *Segundos Analíticos*, el pseudo Filópono se expresa en estos términos:

“I saw countless times that hellebore carries away the humour, and many such precepts have been imprinted on my imagination, and from these many memories could be gathered up together. And from many memories there came to be within me experience and knowledge that hellebore has the power to carry the humour away. When there comes to a stand and is fixed and stabilized in my soul this knowledge that hellebore is like this and is not otherwise, it assembles the universal, for example, ‘all hellebore purifies’ which universal is a principle of demonstration”.²³

La visión empirista que Ockham desarrolla muchos siglos después en el Prólogo de su Comentario a las *Sentencias* respecto del conocimiento de algunas verdades universales empíricas, por ejemplo, que tal planta cura tal enfermedad, sobre la base de una comprobación repetida del mismo efecto, parece tener familiar con la visión de Aristóteles y sus comentaristas. Sin embargo, Ockham introduce significativas variantes:

“Sicut ponatur quod hoc sit primum principium “omnis herba talis speciei confert febricitanti”: ista per nullas propositiones notiores potest syllogizari, sed eius notitia accipitur ex notitia intuitiva forte multorum. Quia enim iste vidit quod post comestionem talis herbae sequebatur sanitas in febricitante, *et amovit omnes alias causas sanitatis illius*, scivit evidenter quod ista

²³ ‘Philoponus’, 435, 23-27. (Goldin, 2014, pp. 136-137). Se trata de un comentador muy próximo a Amonio (Fortier, 2012, p. 30).

herba fuit causa sanitatis; et tunc habet experimentum de singulari. *Est autem sibi notum quod omnia individua eiusdem rationis habent effectus eiusdem rationis in passo aequaliter disposito*, et ideo evidenter accipit tamquam principium quod omnis talis herba confert febricitanti”.²⁴

Ockham introduce, como se ve aquí, la premisa de que todos los individuos de la misma especie producen efectos de la misma especie, si los principios receptivos tienen iguales disposiciones. Además, añade que se debe remover toda otra cosa que pueda tener efectos semejantes para asegurarse de dar con la verdadera causa del fenómeno. Este principio, si tiene antecedentes en Aristóteles mismo, adquiere en la epistemología de Ockham un volumen mucho mayor²⁵. Evidentemente, las derivaciones del empirismo aristotélico son muchas y difíciles de identificar.

Como bien se sabe, la identidad del planteo medieval sobre los universales yace en buena medida en la indigencia parcial de la época; en su ignorancia de una buena parte de la tradición filosófica de base. Así, por ejemplo, los autores medievales no conocieron los comentarios de Porfirio a las *Categorías*, sino solamente la *Isagogé*. Y, como hemos dicho, mientras el debate tardantiguo central en el corpus de los comentaristas neoplatónicos de Aristóteles fue acerca del estatuto de las categorías (vale decir, si eran voces, conceptos o cosas), entre los antiguos no parece haber habido una preocupación comparable respecto de los universales. La operación de traslado de la triple opción del *De Interpretatione* desde las categorías a los universales, que es el centro del argumento de De Libera con respecto a esta etapa de la *translatio studii*, ¿por quién o quiénes fue cumplida? ¿se cumplió solo tardíamente, en las escuelas del siglo XII? ¿Fue una creación de Boecio? Si fuera lo segundo, allí parecería haber ya una razón para considerar a éste como un genuino aportante a la historia del problema de los universales.

²⁴ Guillelmi de Ockham *Scriptum in librum primum Sententiarum ordinatio*, Prologus, q. 2 (Brown, S. - Gal, G., 1967, p. 87). Las cursivas son nuestras.

²⁵ *Ibid.* q. 1: "(...) illa quae sunt eiusdem rationis et aequae perfecta possunt in eodem passo aequaliter disposito habere effectus eiusdem rationis, VII *Topicorum*, c. 1." (Brown, S. - Gal, G., 1967, p. 22, lin. 23 - p. 23, lin. 2 y p. 42, lin. 20-21). *Ibid.* d. 17, q. 7: "(...) quando sunt aliquae potentiae naturales aequaliter dispositae et eodem modo approximatae, nullo existente impedimento, omnes illae causae agunt, et ita ponitur effectus cuiuslibet illarum causarum." (Etzkorn, G., 1977, p. 534, lin. 6-9). Guillelmi de Ockham *Summa Logicae* III-2, c. 10: "Unde non est facile scire quod haec herba sanavit talem infirmum, nec quod iste syropus sanavit talem infirmum, et sic de multis aliis, quia non facile capitur experimentum, eo quod idem effectus specie potest esse a multis causis distinctis specie". (Boehner, p. 523, lin. 35 - p. 524, lin. 42).

Dos elementos de la consideración boeciana sobre los universales nos parecen destacables por su saliente diferencia con la tradición recibida. Por una parte, el famoso y ultradiscutido pasaje del comentario a la *Isagogé* donde Boecio inserta el “Argumento Metafísico contra los Universales” parece una audacia boeciana que no responde a ningún antecedente. Si aceptamos que, mientras se mantenía abstraccionista como Alejandro y Porfirio en lo relativo al universal *post rem*, Boecio nunca dejó de admitir universales trascendentes anteriores a la multiplicidad, ¿qué lo movió a insertar la crítica más clásica de Aristóteles a los universales inmanentes? El mensaje de ese pasaje parece ser que la presencia total, simultánea y causal de una realidad en muchas es insostenible desde un punto de vista lógico y aristotélico, aunque no desde un punto de vista metafísico y platónico. Lo curioso es que en un pasaje de otro texto lógico, el comentario al *De Interpretatione*, Boecio plantea una misteriosa posibilidad: que haya dos realidades inmanentes a un mismo sujeto. Una individuante, como la *Platonitas*, y otra, la *humanitas*, que es caracterizada exactamente como aquella que Boecio refutó en el comentario a la *Isagogé*, como una presencia total y simultánea de algo uno en muchos:

“Quoniam autem sunt haec quidem rerum universalialia, illa vero singularia. Dico autem universale de pluribus natum est praedicari, singulare vero, quod non, ut homo quidem universale est. Plato vero eorum quae singularia sunt. Necesse est autem enuntiare quoniam inest aliquid aut non, aliquoties quidem eorum alicui quae universalialia sunt, aliquoties autem alicui eorum quae sunt singularia. [...] Videmus namque alias esse in rebus hujusmodi qualitates, quae in aliam convenire non possunt, nisi in unam quamcunque particularem singularemque substantiam: alia est enim qualitas singularis, ut Platonis vel Socratis, alia est quae communicata cum pluribus totam se singulis et omnibus praebet, ut est ipsa humanitas. Est enim quaedam hujusmodi qualitas, quae et in singulis tota sit, et in omnibus tota. [...] Age enim incommunicabilis Platonis illa proprietas Platonitas appelletur, eo enim modo qualitatem hanc Platonitatem ficto vocabulo nuncupare possumus, quomodo hominis qualitatem dicimus humanitatem, haec ergo Platonitas solius unius est hominis, et hoc non cujuslibet, sed solius Platonis; humanitas vero et Platonis et caeterorum quicumque hoc vocabulo continentur. Unde fit ut quoniam Platonitas in unum convenit Platonem, audientis animus Platonis vocabulum

ad unam personam unamque particularem substantiam referat; cum autem audit hominem, ad plures quosque referat intellectum quoscumque humanitatem continere novit: *atque ideo quoniam humanitas et omnibus hominibus communis est, et in singulis tota est* (aequaliter enim cuncti homines retinent humanitatem sicut unus homo: si enim id ita non esset, nunquam specialis hominis diffinitio particularis hominis substantiae conveniret)...”²⁶

Parece claro aquí que Boecio acepta aquí que la humanidad está total y simultáneamente presente en muchos individuos. He aquí un pasaje que, si bien fue (con razón) analizado por su valor para la historia de las teorías sobre la individuación (Gracia, 1988, pp. 89-94), debería ser considerada a la hora de evaluar la posición de Boecio acerca de los universales.

Referencias

- Boethius. *In Isagogen Porphyrii Commentorum Editio secunda*. Anicii Manlii Seuerini Boethii *In Isagogen Porphyrii Commenta*. Schepss, G. - Brandt, S. Vindobonae, Tempsky; Lipsiae, Freytag. Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum, XLVIII, 1906, pp. 135-348. [N. Y., Johnson Reprint, 1966].
- Boethius. *De consolatione Philosophiae. Opuscula theologica*. Moreschini, Claudio (Ed.). Munich, Leipzig, Saur, 2005.
- GUILLELMI DE OCKHAM. *Scriptum in librum primum Sententiarum ordinatio*, Prologus et dist. prima. Brown, Stephen - Gál, Gédeon (Eds.). *Venerabilis Inceptoris Guillelmi de Ockham Opera Theologica (OTb)* Vol. I. N. Y., St. Bonaventure, 1964.
- _____. *Scriptum in librum primum Sententiarum ordinatio, dist. Iv-xviii, OTb III*. Etkorn, Girard. I. (Ed.). N. Y., St. Bonaventure, 1977.
- _____. *Summa Logicae. Venerabilis Inceptoris Guillelmi de Ockham Opera Philosophica (OPh)* Vol. I. N. Y., St. Bonaventure. Boehner, Philotheus - Gál, Gédeon - . Brown, Stephen (Eds.). N. Y., St. Bonaventure, 1974.
- PHILOPONUS. *On Aristotle Posterior Analytics 2*. Goldin, Owen. GBR, Bloomsbury Publishing, London, 2014.
- PORPHYRII. *Isagoge et in Aristotelis Categorias commentarium*. Busse, A. (Ed.). Berlin, Reimer. Commentaria in Aristotelem Graeca IV, 1, 1887, p. 1, l. 9-14.

²⁶ Anicii Manlii Severini Boetii *Commentarii in librum Aristotelis Peri hermeneias*: 2. Lipsiae: Teubner. (Meiser, 1880, pp. 136-139). Las cursivas son nuestras.

PORPHYRY. *On Aristotle Categories*. Strange, Steven K. (Introduction, translation and notes). Duckworth and Cornell University Press, Ithaca, New York, 1992.

PORPHYRE. *Commentaire aux Catégories d'Aristote*. Bodéus, R. (Édition critique, traduction française, introduction et notes). Vrin, Paris, 2008.

PORPHYRE. *Isagoge: Texte grec, translatio Boethii*. De Libera, Alain - Segonds, Philippe (Trads.). De Libera, Alain (Introd. et notes). Vrin, Paris, 1998.

Porphyrius fragmenta. Smith, Andrew. (Ed.). Teubner, Leipzig, 1993.

SIMPLICIUS. *On Aristotle Categories 1-4*. Chase, Michael (Introduction, translation and notes). London, Ithaca, NY, Duckworth and Cornell University Press, 2003.

Bibliografia

CHASE, M. "Porphyre et les *Catégories*". Workshop Structures génériques (3). Réception des *Catégories*. Université Paris Diderot. Paris, March 17 2016. (Inédito).

CHIARADONNA, R. "La teoria dell'individuo in Porfirio e ἰδιῶς ποτῶν stoico". *Elenchos* 21, fasc. 2, 2000, pp. 303-331.

_____. Chiaradonna, Riccardo. "Plotino e la teoria degli universali: *Enn.* VI 3 [44],9". En: Celluprica, Vincenza & D'Ancona, Cristina (Eds.), Chiaradonna, Riccardo (Collab.). *Aristotele e i suoi esegeti neoplatonici. Logica e ontologia nelle interpretazioni greche e arabe*. Roma, Bibliopolis, pp. 3-35, 2003.

_____. "Porphyry and the Aristotelian Tradition". En: Falcon, Andrea (Ed.). *Brill's Companion to the Reception of Aristotle in Antiquity*. Brill, Leiden - Boston, pp. 319-340, 2016.

EBBESEN, S. "Porphyry's Legacy to Logic". En Sorabji, Richard. (Ed.). *Aristotle transformed, the Ancient commentators and their influence*. Cornell University Press, Ithaca, N. Y., pp. 141-171, 1990.

_____. "Boethius as an Aristotelian Scholar". En: J. Wiesner (Ed.), *Aristoteles, Werk und Wirkung* 2: 286-311, Walter de Gruyter: Berlin / N.Y., 1987. [Reprint R. Sorabji (Ed.), *Aristotle Transformed*, Duckworth and Cornell University Press, Ithaca, N. Y, pp. 373-391, 1990.]

ERISMANN, C. "*Processio id est multiplicatio*. L'influence latine de l'ontologie de Porphyre: Le cas de Jean Scot Erigène". *Revue des Sciences philosophiques et théologiques* 88, 2004, pp. 401-460.

Evangelio, Christos. *Aristotle's Categories and Porphyry*. Brill, Leiden - New York - Köln, 1988.

FALCON, A. "Commentators on Aristotle". En, Zalta, Edward (Ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2017 Edition).

<<https://plato.stanford.edu/archives/fall2017/entries/aristotle-commentators/>>.

FORTIER, S. “Ammonius on Universals and Abstraction: An interpretation and Translation of Ammonius’ *In Porphyrii Isagogen* 39, 8-42, 16”. *Laval théologique et philosophique*, vol. 68, n° 1, 2012, pp. 21-33.

GRACIA, Jorge E. *Introduction to the problem of individuation in the early Middle Ages*. Philosophia Verlag, München, 1988.

HADOT, I. *Athenian and Alexandrian Neoplatonism and the Harmonization of Aristotle and Plato*. Chase, Michael. (Trad.), *Studies in Platonism, Neoplatonism, and the Platonic Tradition*, Berchman, R. - Finamore, J. (Eds.), vol. 18, Leiden - Boston, Brill, 2015.

KARAMANOLIS, G. E. *Plato and Aristotle in agreement? Platonists on Aristotle from Antiochus to Porphyry*. Clarendon Press, Oxford, 2006.

LIBERA, Alain. *La querelle des universaux: de Platon à la fin du Moyen Âge*. Seuil, Paris, 1996.

LAFLEUR, C., Carrier, J. “Alexandre d’Aphrodise et l’abstraction selon l’exposé sur les universaux chez Boèce dans son Second commentaire sur l’*Isagoge* de Porphyre”. *Laval théologique et philosophique*, vol. 68, n° 1, 2012, pp. 35-89.

LLOYD, A. C. “Neoplatonic and Aristotelian Logic”. *Phronesis* 1 (1), 1955, pp. 58-72.

MARENBNON, J. “Boèce, Porphyre et les variétés de l’abstractionnisme”. *Laval théologique et philosophique*, vol. 68, n° 1, 2012, pp. 9-20.

SHIEL, J. “Boethius’ Commentaries on Aristotle”. *Medieval and Renaissance Studies*, 4 (1958), pp. 217-244 [Reprint R. Sorabji (Ed.), *Aristotle Transformed*, Duckworth and Cornell University Press, Ithaca, N. Y., pp. 349-372, 1990].

Sorabji, R. “The Ancient Commentators on Aristotle”. En Sorabji, R. (Ed.). *Aristotle transformed, the Ancient commentators and their influence*. Duckworth and Cornell University Press, Ithaca, N. Y., pp. 1-30, 1990.

E-mail: carolinajfernandez@gmail.com