

La doctrina cristiana en la *Consolación de la Filosofía* de Boecio

Christian doctrine in Boethius' *Consolation of Philosophy*

Manuel Correia

Instituto de Filosofía, Pontificia Universidad Católica de Chile, Santiago de Chile, Chile

mcorreia@uc.cl

ORCID: 0000-0001-9632-5421

DOI: <https://doi.org/10.53439/stdfyt52.26.2023.195-212>

Resumen: El artículo argumenta que en la *Consolación de la Filosofía* se detectan doctrinas cristianas en algunos pasajes de la obra. Se analizan pasajes textuales y evidencias doctrinales. Además, se prueba que la intención de Boecio se asemeja a la de hacer del género de la consolación filosófica un género cristiano, distinto a la consolación pagana de Cicerón y otros autores anteriores. Finalmente, se argumenta que la conciencia que Boecio tiene de sí mismo al momento de su detención y prisión es la de un ciudadano ejemplar, que se ve injustamente injuriado, por lo que requiere, antes que una súplica de salvación, o una meditación en que se resigna de su destino, una explicación racional de la situación del hombre en el mundo.

Palabras clave: Boecio, consolación, filosofía cristiana, san Pablo

Abstract: The article argues that in the work *Consolation of Philosophy* Christian doctrines are detected in some passages of the work. Textual passages and doctrinal evidence are analyzed. In addition, it is proved that Boethius' intention is similar to that of making the genre of philosophical consolation a Christian genre, different from the pagan consolation of Cicero, and other previous authors. Finally, it is argued that the consciousness that Boethius has of himself at the time of his arrest and imprisonment is that of an exemplary citizen, who sees himself unjustly injured, for which he requires, rather than a plea for salvation, or a meditation in which he resigns himself to his fate, a rational explanation of man's situation in the world.

Keywords: Boethius, consolation, Christian philosophy, Saint Paul

Anicius Manlius Severinus Boethius, Boecio, fue un romano que tuvo una actividad muy significativa como autor y persona pública en la Roma del siglo VI d. C. Durante toda esta actividad estuvo bajo la autoridad de un rey germánico de origen ostrogodo, que fue impuesto por el emperador de Oriente, Justino, para terminar con las barbaridades de Odoacro. La habilidad política de Boecio para compatibilizar el poder del senado romano y la regla ostrogoda, así como el arrianismo de los nobles germánicos con el catolicismo de Roma, siempre han sido motivos de alabanza y encomio, aunque este talento no impidió que la traición de algunos senadores terminara con su carrera política y su vida.

Lo que nos interesa destacar es su actividad intelectual, en especial su *Consolación de la Filosofía* (en adelante CF), en la que, como voy a tratar de probar, hay un importante contenido cristiano implícito, aunque no haya una explícita mención ni de los hechos y enseñanzas de Cristo ni de otro autor o doctrina cristiano.

Para comenzar es útil incorporar esta obra a sus distintos escritos. Éstos se pueden clasificar en tres categorías: los escritos científicos, que se reducen a ser traducciones y comentarios sobre obras griegas de lógica aristotélica; sus traducciones sobre la música y la aritmética del neopitagórico Nicómaco de Gerasa; y algunos tratados sobre lógica aristotélica y dialéctica ciceroniana (Correia, 2023). Como es sabido, sus traducciones y sus comentarios fueron decisivos para la enseñanza de las artes liberales y reales en Occidente latino, especialmente de la lógica. Por otro lado, hoy sabemos que fue autor de cinco tratados teológicos de distintas temáticas que igualmente influyeron en el desarrollo de la teología católica. Vale la pena consignar aquí brevemente la enorme importancia que su definición de *persona* ha tenido en la solución al problema de la doble naturaleza de Cristo y aún en la cultura Cristiano-Occidental. Finalmente, también fue autor de una obra literaria, con un fuerte trasfondo filosófico –la denominada *Consolación de la Filosofía*–, que fue no sólo muy conocida durante la Edad Media, sino una de las obras filosóficas más influyentes de toda época.

En esta obra, Boecio combina, con un latín de gran estilo, poesía y narrativa argumentativa. Parece que no podemos clasificarla sino como literaria, aunque su valor no es sólo poético-narrativo, sino que de una inmensa significación filosófica. De hecho, los principales temas de la filosofía occidental se ven tratados en su fondo: el azar y la fortuna, la felicidad, el mal, la libertad y la presciencia divina son los principales objetos de su especulación filosófica.

Pero el tema que nos convoca hoy es discutir si la CF es de alguna manera una obra de filosofía cristiana, ya sea por una indirecta e implícita alusión a doctrinas que no pueden ser definidas sino como cristianas, ya sea por la presencia de alguna enseñanza de los padres apostólicos o los padres de la Iglesia, ya sea través de otros medios. Este es un tema conocido y debatido, especialmente por la filología moderna que hacía dudar a los lectores y estudiosos de la CF que Boecio hubiera sido un cristiano, dado precisamente la ausencia del nombre de Cristo y la aparente falta de apoyo en doctrinas y autores cristianos (Courcelle, 1967, pp. 7-14). Los argumentos en contra pesaban más porque la CF es una obra en la que Boecio se enfrenta a una contradicción vital: ha sido traicionado por algunos senadores involucrándolo como parte de un complot antiarriano impulsado por Constantinopla. Teodorico, el rey ostrogodo, airado, ha encerrado a Boecio en una torre cercana a la actual Pavía, amenazando su vida, después de confiscar su tierra, su casa, su título de patricio y su investidura de primer ministro del régimen. El dolor y la incertidumbre abundan en el ánimo de Boecio y tal estado espiritual merece una consolación en la fe y en la esperanza de las bienaventuranzas de Cristo, no en la sola filosofía pagana.

Pues bien parecía, por todas estas razones, que la CF no era una obra cristiana, sino pagana, porque la Dama Filosofía, que hace de interlocutora durante toda la obra, haciendo un esfuerzo por consolar el abatido ánimo de Boecio, jamás parece nutrirse de cristianismo para sus respuestas y a menudo, dando muestras de conocer muy bien la filosofía griega pagana, menciona a Platón o Aristóteles como sus discípulos. El argumento se endurece como decimos porque Boecio podría –e incluso debería– mencionar a Cristo y sus enseñanzas escatológicas, dada la situación y estado existencial en que se hallaba. Por lo demás, se argumenta, declarar a Boecio un filósofo pagano no era hacerle ningún desprecio, ya que su vida intelectual, asociada a sus escritos científicos, demostraba que sus asociados eran filósofos neoplatónicos del entorno de Porfirio, para los cuales las figuras inspiradoras del pasado eran Pitágoras, Platón y Aristóteles quienes convergían, como él mismo dice varias veces, en una sabiduría común.

Sin embargo, la discusión tomó un giro inesperado cuando en el manuscrito de Reichenau, Alfred Holder descubrió un fragmento de Casiodoro –senador romano colega de Boecio, y fundador del monasterio cristiano Vivarium (459 d.C.)–, en el cual se leía que Boecio escribió “un tratado sobre la Trinidad y un libro sobre las doctrinas (heterodoxas) de Nestorio” (Correia, 2011, p. 21). Tal como se interpretó correctamente esta noticia, los

cinco tratados teológicos ya individualizados por la filología eran de Boecio. Esto no sólo confirmaba que Boecio había sido un católico, sino que además permitió entender que su actividad teológica junto al Papa Juan I había sido decididamente influyente en la Iglesia de Roma del VI d.C. De hecho, desde el prefacio de su *Contra Eutychen* se pudo inferir que Boecio estaba al tanto y participaba activamente en las discusiones teológicas de la Iglesia de Roma (Boecio, 1973, pp. 73-75).

Despejada la duda sobre si Boecio era o no un cristiano, la cuestión se transformaba ahora en la pregunta de por qué un autor católico se dispensó de usar las doctrinas cristianas en su CF dada la situación existencial tan comprometida en que se hallaba. ¿Cómo era posible que, siendo cristiano, no mencionara ningún autor cristiano ni a Cristo mismo en esta obra, quien es único origen y fuente de la paz del ánimo humano y la única esperanza de salvación del alma humana? (Courcelle, 1967, pp. 7-14).

Sin embargo, las nuevas circunstancias abrían un campo de conciliación: se argumentaba que Boecio distinguía formalmente entre teología y filosofía y que, al querer escribir una consolación de la filosofía, no incluiría aspectos propios de la teología católica. Como una suerte de primer escolástico medieval, se le asignaba a Boecio esta capacidad abstractiva. Aun así, se intuía que atribuirle una distinción formal entre teología y filosofía era anacrónico y hasta extraño, ya que Boecio no hace esta distinción sistemáticamente en sus otras obras, como es propio de los escolásticos tardíos. De este modo, en esta conciliación no hay una respuesta definitiva y la duda persiste sobre por qué no hay rastros de doctrinas cristianas en la CF. Por lo mismo la cuestión se agudiza y se transforma más bien en la duda de por qué un autor cristiano puede escribir una consolación basado sólo en la mitigación que la filosofía pagana y lo que ésta puede aportar a un ánimo quebrado y confundido. ¿No es esto desconocer el consuelo cristiano?

A pesar de la intrincada situación, hay una razón clave para responder a esta pregunta, y es que la filosofía pagana había ejercitado el género de la consolación filosófica. Si Boecio adoptara este género y diera lugar en él a doctrinas cristianas, al menos de un modo velado o implícito, entonces nos acercaríamos bastante a una respuesta más definitiva que dice que él está cristianizando un género filosófico pagano. Esta es mi posición, y para fijar esta respuesta sólo necesitamos mostrar algunos elementos cristianos en la CF. Pero antes de entrar directamente a mostrar estos elementos cristianos en su obra voy a detenerme un poco más en el género literario de la consolación tal como fue desarrollada en la filosofía pagana.

Las consolaciones paganas

Escritos consolatorios en la antigüedad fueron conocidos y practicados. Incluso se puede divisar una suerte de tradición en este género literario. Se le atribuye al filósofo griego Crantor de Solos (Cilicia, 330-270 a.C.), conocido por ser el primer comentarista del *Timeo* de Platón, haber hecho una primera consolación por motivo de la muerte del hijo de un amigo (Hipocleo). El texto *Peri Pénthou pros Hippoklea* pasa por ser un escrito consolatorio puro, es decir, haber sido escrito sólo para el fin de consolar el ánimo abatido de un conocido. Pero es bien probable que Crantor no haya inventado el género desde la nada, sino haberlo depurado desde algunas oraciones fúnebres o discursos que encomiaban al caído. En este sentido, el *Menexeno* de Platón y sobre todo el *Axíoco* del pseudo-Platón y no menos el *Eudemo* de Aristóteles –hoy perdido– pueden tomarse como escritos pioneros de la obra consolatoria de Crantor. Luego de Crantor, sabemos que Epicuro y su discípulo Metrodoro también escribieron consolaciones y escritos reparatorios, pero la consolación que escribió Crantor –hoy perdida– tuvo un impacto importante en la antigüedad, ya que Cicerón y san Jerónimo la califican como un escrito paradigmático en el género.

También Cicerón redactó su propia consolación para mitigar el dolor de la pérdida de su hija, y luego Séneca escribió tres obras consolatorias, aunque no para sí mismo como Cicerón, sino para otros afectados por un dolor que merecía ser mitigado, entre los cuales se hallaba una consolación hecha a su madre, quien sufría producto del exilio al que fue sometido su hijo, es decir, el mismo Séneca (Marcos Celestino, 1998, pp. 72-75).

Estudiosos del género de la consolación apuntan a noticias que implican que otros estoicos también hicieron escritos consolatorios, y el hecho de que esta literatura se haya diseminado en las distintas escuelas de filosofía de la antigüedad, sin excepción, da muestra de que la filosofía como tal se vio asociada al ejercicio consolatorio. Esto es sin duda debido a que la filosofía era entendida como una práctica sanatorial, es decir, al filósofo se lo concebía como un médico del alma. El filósofo sabe y puede encontrar las palabras que alivian el corazón abatido del amigo, del familiar o incluso de sí mismo. Son palabras terapéuticas y el arte es el de la logoterapia. Si en la antigüedad se creía fuertemente que la música podía cambiar el estado del ánimo, no menos se creía en la capacidad de que las palabras sabias de la filosofía podían tener un efecto sanador y mitigador de las inclemencias existenciales. Hay que recordar que el mismo Platón en *República* I hace decir a

Céfalo que la vejez lo ha hecho más amigo de las conversaciones filosóficas, y que Sócrates en *Fedón* dice haber recibido en sueños la orden de hacer música, asunto que él interpreta como hacer filosofía.

Todo esto pues muestra que la consolación era tanto un género literario como una actividad propia de la filosofía. En este sentido resulta muy elocuente un pasaje de Cicerón en las *Discusiones Tusculanas* en las que dice:

Los deberes de quienes consuelan son, por tanto, los siguientes: eliminar de raíz la aflicción o aplacarla o reducirla al mínimo y no permitir que se siga extendiendo o encauzarla en otras direcciones. Hay quienes piensan que el único deber del que consuela es hacer ver que dicho mal no existe en absoluto, como quiere Cleantes; otros, como los peripatéticos, piensan que no se trata de un gran mal; hay quienes, como es el caso de Epicuro, quieren apartar la atención de los males y dirigirla hacia los bienes; hay quienes piensan que basta con mostrar que no ha sucedido nada inesperado, (como los cirenaicos)¹, ningún mal. Crisipo por el contrario, considera que lo fundamental en la consolación consiste en arrancar del que sufre la creencia que le lleva a pensar que está cumpliendo con un deber justo y debido. Hay también quienes reúnen todas estas formas de consolación –pues uno reacciona a una forma y otro a otra– casi del mismo modo que yo, en mi *Consolación*, he reunido todas las formas en una sola consolación; pues mi alma estaba en realidad inflamada y yo probaba en ella toda forma de curación. (III, 31, 76)

Este pasaje de Cicerón es muy interesante porque muestra que las escuelas filosóficas ciertamente estaban comprometidas con la tarea de consolar al abatido. Además, muestra que las diferentes estrategias que se ponían en práctica en cada escuela son debidas a las diferencias con las que concebían el lugar del ser humano en el universo.

En este sentido, la musicoterapia es un arte más simple, ya que las distintas melodías producían distintos estados de ánimo². Y así se decía que al colérico se lo ponía calmo con una cierta melodía y al triste se lo volvía alegre con el solo

¹ La edición de M. Pohlenz (1965) supone una laguna después de “cineaicos”.

² Boecio en su *De Instituto musica* (I, 1, 20-3, 184-185) sostiene la tesis, junto al neopitagórico Nicómaco de Gerasa, que los distintos ritmos y armonías musicales son instrumentos característicos de los pitagóricos para producir estados de ánimo en las personas y sanar sus aflicciones. Ver Friedlein (1867) y Luque et al. (2009).

cambio musical. En cambio, mitigar una pena con razones, no con palabras bonitas y consonantes, es una tarea mucho más difícil porque involucra a la verdad. Creo que a eso se refiere Cicerón cuando dice que usó todas las herramientas que encontró en el desarrollo del género consolatorio para mitigar su pena, ya que su alma estaba inflamada. De aquí que el género de la consolación está llamado a definir cuáles razones son las efectivas para la perturbación y abatimiento del ánimo humano. Además, nos permite entender que la forma del género consolatorio es muy distinta a otros géneros que pudieran parecer similares como son el confesionario y el meditativo. No se trata de confesar humildemente los pecados o las culpas frente Dios, ni tampoco de meditar sobre la resignación que el hombre debe tener frente a su destino inexorable. La consolación es más bien un arte de ofrecer razones que nos convenzan de que nuestra pena debe menguar y que es bueno moralmente que no persista.

Entre las razones que se hallan en los escritos consolatorios se cuentan los ejemplos de otros individuos virtuosos que pasando por una situación de abatimiento similar pudieron reponerse. Un segundo aspecto es culpar a la irracional fortuna por darnos y quitarnos bienes que amábamos como los hijos, la salud, la ciudad natal (en el caso del exilio), etc. Un tercer aspecto consistía en comparar los males acaecidos con los bienes poseídos, es decir, mostrar al abatido que aún conserva bienes que son fundamentales para la promoción de la vida feliz. Un cuarto aspecto es remover la idea de una fuerza inexorable que hace al abatido víctima de ciertos males.

Es bien interesante notar que todos estos elementos analizados están presentes en la CF. Pero no debemos creer de inmediato que la CF de Boecio sea sólo una consolación más en esta tradición. Lo que quiero defender ahora es que la CF de Boecio es concebida por su autor como la consolación de la filosofía por excelencia, esto es, que la consolación del ánimo humano es la tarea o aplicación más importante de la filosofía, y que no sólo está dedicada a un individuo sino al género humano mismo. O sea, en otras palabras, que la aplicación de conocimiento filosófico más valiosa es consolar al hombre que sufre, restituirlo, no dejar que se abata por las circunstancias de la vida y los infortunios que le rodean.

Esta interpretación se comprueba al considerar los temas sobre los cuales la Dama Filosofía consuela el abatido ánimo de Boecio. Pero para llegar a ellos y hacer una breve descripción de su tratamiento, digamos primero algunos aspectos que preparan a la CF como una obra que quiere mostrar que la tarea de la filosofía es consolar el ánimo humano a través del verdadero conocimiento.

El primer aspecto es que es una autoconsolación, es decir, no está dirigida a otro que sufre, sino a sí mismo. Sólo la consolación de Cicerón (hoy perdida) tiene la misma característica. En segundo lugar, su espíritu no está inquieto sólo por la pérdida de sus bienes y familia, sino por la pérdida de confianza en las doctrinas filosóficas que hablan sobre el azar y la fortuna, la felicidad humana, la realidad del mal, y la libertad humana. Es decir, Boecio está decepcionado también de la filosofía pagana. Por esto, el título de la CF debe tomarse en sentido literal, es la verdadera filosofía –y no la filosofía pagana– la que consuela al que duda sobre el bien, la felicidad y la libertad. Y esto debe hacerse desde una perspectiva diferente a las distintas filosofías conocidas. Es decir, ni desde el solo platonismo, ni desde el solo aristotelismo, ni del estoicismo, ni desde ninguna perspectiva filosófica particular.

La Dama Filosofía está más cerca de la verdad. Por eso en la CF se ve que ella parte desde lo que fue señalado por alguno de sus discípulos (normalmente Platón o Aristóteles, que están entre los mejores discípulos), pero luego corrige el alcance de lo que sostuvieron estos discípulos ejemplares para dar lugar a dos cosas, la corrección de la doctrina y la complementación de esta a través de nuevas razones y un poema profundo. Según lo que intentaré mostrar, esta corrección y complementación contiene doctrinas cristianas o aún –más claramente– es lo que deberíamos llamar filosofía cristiana.

Veamos ahora por qué decimos que la Dama Filosofía expresa en sus respuestas clarificadoras doctrinas cristianas. Hay dos tipos de razones o argumentos que desarrollar aquí. Por un lado, la textualidad de ciertos ejemplos que remiten a las cartas de san Pablo. Por otro lado, argumentos doctrinales que dejan claro que la Dama Filosofía en sus argumentos no puede sino referirse al Dios de la fe cristiana y no al dios del neoplatonismo o al motor inmóvil de los peripatéticos. Los apartados que voy a destacar ahora son: Los ejemplos de san Pablo; La felicidad y la insuficiencia de los bienes terrenales; la *creatio ex nihilo*; la providencia divina. Al final, de modo conclusivo, me voy a referir a los motivos que explicarían por qué Boecio prefirió el género de la consolación para expresarse.

Los ejemplos de san Pablo

En CF IV, 1, 5, Boecio da una luz sobre el límite que quiere dar a su consolación filosófica. Se refiere a la Dama Filosofía como anunciadora de la luz de la verdad (*veri praevia luminis*), no como a la verdad misma. Esto significa que la verdadera filosofía es la luz previa de la verdad, pero no la verdad

misma. La verdad misma es la doctrina cristiana, aunque no lo diga explícitamente. Este velo transparente pero divisor entre filosofía y cristianismo es clave para entender la CF y nos llevará pronto a preguntarnos qué razones e incluso motivos podría tener Boecio para escribir una consolación filosófica y no directamente una rogativa a Dios a través de Cristo.

De hecho, en CF IV, 1, 12, cuando Boecio expresa la mayor de las dificultades teóricas que el intelecto humano enfrenta, a saber, que existiendo el buen rector de todas las cosas (*rerum bonus rector*), lo que en términos cristianos llamamos “el Dios creador de todas las cosas”, se pregunta cómo puede ser que el mal exista y pase sin castigo. Y luego añade que es un asunto que a ningún hombre puede dejar indiferente el que “quare fieri in regno scientis omnia, potentis omnia sed bona tantum volentis dei nemo satis potest nec admirari nec conqueri [esto pueda ocurrir en el reino de Dios, que es quien sabe y puede todas las cosas y que sólo quiere a las cosas buenas]” (CF IV, I, 17). La alusión al reino de Dios (*regnum dei*), en este pasaje es altamente significativa ya que, en mi opinión, supone una alusión a las Sagradas Escrituras, en particular a las cartas de san Pablo. De hecho, a renglón seguido, Boecio pone en boca de la Dama Filosofía una metáfora que hallamos en Timoteo 2,20; 2 Corintios 4,7; y Romanos 9, 21. Se trata de los vasos de oro y los vasos de barro, imagen paulina que no sólo Boecio, sino antes Orígenes de Alejandría (*De Principiis* III, 1, 21) y san Agustín (sermón 15) hicieron motivo de enseñanza.

La Dama Filosofía dice así: “Sería propio de una estupidez infinita y del monstruo más horrible de todos si, como tú [Boecio] crees, el padre de una casa bien organizada valorara los vasos de poco valor mientras que los vasos preciosos los deshonrara” (CF IV, 1, 20-23).

No cabe duda de que esta imagen no proviene del neoplatonismo, sino del cristianismo y la intensidad del problema que enfrenta Boecio: el mal en el reino de Dios. Esto lo lleva a sintetizar su pensamiento sobre este tema: Dios, como el padre de familia, como el rey de un dominio, no hace cosas sin pensar, sino que a los buenos –que son los vasos valiosos– les brinda honor y a los malos –que son los vasos de poco valor– no los honra. Y esto es así, dice la Dama Filosofía, aunque no siempre parezca que es así.

La felicidad y la insuficiencia de los bienes terrenales

En CF III, Boecio hace un ejercicio analítico que no tiene –hasta donde puedo ver– ningún parangón en la historia de la filosofía pagana. Consiste en desagregar los distintos bienes que procurarían la felicidad humana para no-

tar que ninguno de ellos por sí mismo ni en su conjunto pueden hacer verdaderamente feliz al hombre. La ambición humana y la ansiedad son la contraparte psicológica de este análisis y por eso de un modo elocuente sostiene que “taceo quod naturae minimum, quod avaritiae nihil satis est [la naturaleza se satisface con lo mínimo, pero la avaricia con nada]” (CF, III, 3, 54).

Al comenzar este desglose, va notando que los altos cargos por sí mismos no pueden hacer a los que los ejercen personas dignas de respeto sin el gusto de la gente. De este modo, muestra la insuficiencia de este bien. Y así ocurre con los otros: los placeres del cuerpo, considerados por muchos la fuente de la felicidad, no nos llevan más que a la tristeza. Y aunque hay placeres nobles –como los hijos, por ejemplo– no pocas veces se ha dado que se convierten en los verdugos de los padres. En este sentido la Dama Filosofía recuerda a Eurípides, uno de sus discípulos, con quien dice coincidir en que se llame dichoso al hombre sin hijos (*Andrómaca* 4,20).

El análisis de los bienes que nos conducen a la felicidad tiene el mismo denominador común: son insuficientes por sí mismos y no pueden dar la felicidad que prometen ni por separados ni todos juntos, lo cual constituye una ruptura con la doctrina aristotélica de la felicidad en la *Ética a Nicómaco* (CF, III, 8, 31-35).

Así, luego de los muy conocidos versos poéticos de III, 2, 9: “Oh, Tú que con leyes eternas gobiernas el mundo...” identifica al sumo bien (*perfectus bonum*) con el padre de todas las cosas (*rerum omnium patrem*) (CF, III, 10, 43) y con la felicidad (*beatitudinem*), remarcando que este Dios padre es de naturaleza única y simple. Así, en III, 10 (Prosa), el sumo bien y el Padre creador se identifican.

El porisma o corolario que la Dama Filosofía obtiene es claro: la consecución de la felicidad hace al hombre feliz; pero si la felicidad es la divinidad misma, no queda sino concluir que la posesión de la divinidad hace al hombre feliz. Y agrega para hacer más elocuente su conclusión que “todo hombre feliz es un dios” (*omnis igitur beatus deus*). Así que Dios es uno, pero por participación muchos. La posesión de la divinidad como condición de la felicidad humana no se ve ni en el platonismo ni entre los peripatéticos ni entre los estoicos. Parece que no queda sino considerar esta doctrina como una doctrina cristiana. Para el platonismo y el neoplatonismo la Idea de Bien o el uno plotiniano hacen al hombre justo, no necesariamente feliz. Para los peripatéticos, la felicidad es la suma de los bienes particulares administrados con prudencia y buen juicio. Para los estoicos la felicidad es la virtud y ésta la concordancia con la naturaleza. La diferencia que Boecio presenta en CF está en establecer una condición

sine qua non para la posesión de la felicidad, y esta es que no se puede ser feliz sin Dios, porque Dios es la fuente de la felicidad humana. Él regocija el ánimo y el espíritu humano. Su argumento ya deja implícito que el consuelo que Boecio así como todo hombre necesitan es en general confiar en Dios y su sabiduría providente.

¿Creación *ex nihilo*?

Al comenzar el libro V, la Dama Filosofía hace una afirmación que resulta muy significativa para la prueba que buscamos. La frase que traemos ahora para su análisis parece apuntar a que, si bien Boecio no quiere confundir su consolación con una petición de indulgencia a Cristo, tampoco quiere ser ambiguo en cuanto a que la firmeza de sus convicciones racionales descansa en la fe católica.

Cuando comienza a discutir sobre la naturaleza del azar, para dar contexto a su definición, dice que donde Dios constriñe a todas las cosas a seguir su orden no hay espacio para el azar. Y agrega que de la nada no se sigue nada, lo cual –dice bien Boecio– es una sentencia que ningún filósofo antiguo puso en duda, y entonces, para hacer una diferencia entre el pensamiento pagano y el pensamiento cristiano agrega:

Nam nihil ex nihilo existere vera sententia est cui nemo umquam veterum refragatus est, quamquam id illi non de operante principio, sed materiali subiecto hoc omnium de natura rationum quasi quoddam iecerint fundamentum [Pues que nada llega a ser desde la nada es una opinión verdadera que nadie en la antigüedad puso en duda, aunque ellos emplearon esta frase “que de la nada nada sale” como un cierto fundamento de todas las razones acerca de los sujetos de naturaleza material, pero no *la aplicaron* a la causa operante]. (CF, V, 1, 24-29)

¿Qué es lo que contrapone aquí? Dicho de un modo bien simple, lo que contrapone aquí es al Dios que crea desde la nada, es decir al principio operante (*operantis principium*) y las causas segundas que forman una serie causal infinita en la que no hay espacio para el azar ni para la nada.

Pero ¿quiénes son los antiguos a los que se refiere aquí Boecio? En seguida viene a la mente el libro XII de la *Metafísica* de Aristóteles donde contrapuso el motor inmóvil y la serie infinita de causas y efectos (Meth. XII, 6, 8-10). Allí Aristóteles aclara que, si no hay motor inmóvil, tampoco puede

haber algo, ya que la serie infinita de causas y efectos, al ser potencial, no puede generar nada actual. Sobre la base de esta metafísica antigua, Boecio ahora desarrolla su filosofía cristiana señalando que, al principio creador, es decir, a Dios padre, no se lo debe poner en la serie de causas y efectos, sino que fuera de ella. Pero tampoco este principio es lo que mueve sin moverse –como en Aristóteles– sino al ser operante, es decir, al ser causa eficiente, le otorga un movimiento metafísico.

Nuevamente la consecuencia filosófica es tal que queda fuera igualmente la Idea de Bien en el *Timeo* de Platón, ya que el Dios concebido por Boecio en su CF, dada su omnipotencia, crea desde la nada, y no, como el dios de Platón, desde una materia desordenada.

Aquí Boecio está antecediendo la segunda vía de la demostración de la existencia de Dios de santo Tomás de Aquino, mostrando que Dios es una causa eficiente absoluta, es decir, que no necesita de una anterior para operar como causa eficiente. Asunto que Aristóteles evitó haciendo de Dios un ser que mueve sin moverse, es decir, haciendo de él la causa final de todo movimiento. Boecio pues está más cerca de decirnos que Dios es por esencia la causa operante y todo lo demás se dice operar en un sentido analógico, es decir, porque Dios opera, decimos que el fuego, el hombre, y toda otra causa segunda operan en la naturaleza.

Estamos pues de frente a la filosofía cristiana de Boecio en la CF. Dios no es ni el motor inmóvil ni la idea de Bien, aunque pueda decirse que la filosofía pagana más elevada, esa de Platón y Aristóteles, nos acercaron a su realidad absoluta.

La providencia divina

En CF V, Boecio da otra muestra más de su posición respecto de la filosofía pagana. Al insistir en conocer más de cerca la realidad del azar en la naturaleza, y ya descartado que los eventos azarosos puedan provenir desde la nada, reconoce que Aristóteles en la *Física* dio la más cercana de las definiciones al decir que lo azaroso es aquello que concommita en la realización de un efecto planeado. Aquel que planeó plantar un árbol, pero por azar descubrió en la tierra un cofre con oro, experimentó el azar de la naturaleza. Tal es azaroso, pero mientras Aristóteles cree que las causas de aquel hallazgo se pierden en la acción de las causas inteligentes de la naturaleza, Boecio como cristiano no puede aceptar aquello y hace decir a la Dama Filosofía que el discípulo Aristóteles debe ser completado y corregido:

Podemos definir pues el azar como un acontecimiento inesperado, producto de la conjunción de causas que actúan en la realización de un fin. La conjunción y coincidencia de causas procede del orden inmutable del universo, que tiene su origen en la Providencia divina y ordena todas las cosas en su tiempo y lugar. (CF, V, 1, 53-58)³

La diferencia es enorme. Para los peripatéticos las causas del hallazgo azaroso son accidentales e incidentales, tanto así que existen, pero no deben llamarse causas, ya que como no prosperan ni preponderan en la naturaleza, su estudio no tiene ninguna ciencia. Para los estoicos en cambio los hechos fortuitos y azarosos son causas necesarias que no conocemos, de modo que estaba ya predicho el hallazgo y nada tiene de casual. Los neoplatónicos paganos aquí, como en otras discusiones, quisieron intermediar. Y así, en general, sostuvieron que, aunque el hallazgo azaroso no es determinado por la mente divina ni por el destino, tampoco era libre y espontáneo como los peripatéticos creían. Fue el neoplatónico Jámblico el que propuso la mejor conciliación diciendo que el hecho azaroso es conocido por el dios rector, pero no por conocerlo lo hace necesario. Para fundamentar su solución transformó el proceso cognitivo sosteniendo que el objeto de conocimiento se conoce conforme a la naturaleza del cognoscente. Así, el dios conocería lo casual como dios, no como hombre. Boecio parte desde aquí y, dado que asocia a Dios padre la característica de ser eterno, es decir, de poseer perfecta y totalmente una vida interminable (CF V, 6, 9-11) concluye que Dios tiene una naturaleza eterna y siempre presente, de modo que su conocimiento trasciende todo movimiento y tiempo, y considera todas las cosas que llegan a ser en la simplicidad de su presente eterno (CF, V, 6, 60-62).

Algunos autores han hecho un esfuerzo por mostrar que la solución de Boecio al problema de la libertad está basada en el neoplatónico Jámblico. Así que Boecio sólo repetiría lo que ya Jámblico había dicho, a saber, que Dios conoce el futuro contingente como Dios y no como el hombre lo conoce, porque en general el conocimiento es conforme al sujeto que conoce y no conforme al objeto que se conoce. Pero, aunque esto pueda ser así, Boecio en CF no está discutiendo si la posición peripatética o la estoica o la neoplatónica es la más adecuada imagen de un hombre libre, sino si el hombre se puede reconocer como libre o no frente al poder absoluto de la prescencia de Dios. No se trata pues del dios neoplatónico, ni de la *heimarmene* estoica,

³ Traducción de Rodríguez Santidrián (1999, p. 15), con modificaciones menores.

ni de las causas segundas accidentales de los peripatéticos, sino de este Dios creador cuyo poder omnímodo ha sido ya individualizado. Es por esta razón que Boecio sostiene a la vez que la libertad es una propiedad de las sustancias racionales y que esta propiedad se da según el grado de racionalidad que se halla en estas creaturas racionales. Así dice que no es el mismo grado de libertad el que poseen las creaturas celestiales que el hombre:

Los seres celestiales y divinos poseen un juicio clarísimo, una voluntad inquebrantable y un poder eficacísimo para llevar a cabo sus deseos. Los seres humanos, en cambio, son necesariamente tanto más libres cuanto más se aplican a la contemplación de la mente divina, y tanto menos libres cuanto más descienden a los seres materiales. Y todavía menos cuando quedan atrapados en las redes de la tierra. Alcanzan, por último, la máxima esclavitud cuando se entregan al vicio y pierden la posesión de su propia razón. Sucede que cuando han apartado sus ojos de la luz de la verdad superior para fijarlos en el mundo inferior y tenebroso, se ven enseguida turbados por pasiones funestas y, al ceder a ellas y consentirlas, no hacen más que fomentar la esclavitud contraída, haciéndose, por decirlo así, prisioneros de su libertad. (CF V, II, 14-27)

No se trata entonces de una cualidad perfecta como la del fuego que quema en todo lugar y tiempo, sino de una cualidad perfeccionable y se perfecciona en la medida en que aplicamos nuestra mente a la mente divina. Así:

No se es verdaderamente libre sin acercarnos a Dios por medio de aquello que es lo mejor en nosotros y común con él, a saber, la razón. Ello pone como límite de la libertad humana no a la formalidad de una ley (como en Kant) o a un principio ajeno a la razón (como el deseo u otra motivación), sino al bien que la mente infinita posee por causa de su razón infinita. Es por esto que puede decirse que mientras para el hombre el bien infinito de Dios está sobre su libertad, en Dios coinciden. (Correia, 2002, p. 185)

Hay tres principios en la discusión de Boecio en su CF que permiten entender que la relación del hombre con Dios es mucho más rica que la que consta en el neoplatonismo y desde luego en el estoicismo. Esta nueva relación no puede sino recibir el nombre de filosofía cristiana: i) Dios es un ser racional

eterno cuyo bien infinito es amado libremente por él; ii) el ser humano es un ser racional que se hace libre por contemplación de la mente divina; iii) Dios providente conoce en su simplicidad lo necesario y lo contingente futuro.

Estos principios sugieren que Dios es persona y que nos comunicamos con él a través de la oración. Esta apertura de Dios padre y creador hacia la criatura racional es moralmente superior al estado de ánimo libre de pasiones que buscan los estoicos (*apatheia*). También es superior a la civilidad del *spoudaios aner* de los peripatéticos y también superior al hombre justo del platonismo. En la oración, cree Boecio, compartimos la eternidad del presente con Dios y tenemos injerencia sobre el futuro. Y por eso concluye confirmándonos el valor de la oración y exhortándonos a una vida recta:

No es vana, entonces, nuestra esperanza en Dios, ni nuestras oraciones inútiles, pues, si son rectas, no pueden ser ineficaces. Dejad, pues, los vicios: practicad las virtudes. Levantad vuestros corazones a la más alta esperanza y dirigid al cielo vuestras humildes oraciones. Tenéis sobre vosotros una gran necesidad, si no queréis engañaros a vosotros mismos: la necesidad de ser buenos, pues vivís bajo la mirada del juez que todo lo ve. (CF, V, 6, 170-176)

Los motivos de Boecio y su preferencia por el género de la consolación

Al concluir creo que no está demás considerar qué motivos tendría Boecio para escribir una consolación. La filosofía tiene dos aplicaciones que son muy valiosas. La primera es servir de base a la teología, tal como Boecio en sus tratados teológicos y los filósofos medievales posteriores nos han enseñado. La segunda no es menor y consiste en servir como consolación al espíritu humano agobiado por preguntas metafísicas o aporías. En tal sentido, la consolación es una logoterapia, como decía, y consiste en dar razón (*logos didonai*) para que el espíritu humano no sea vencido por el escepticismo y el nihilismo.

Por otro lado, hay que notar que el primer libro de la CF es autobiográfico y allí se puede palpar el estado moral del autor. Se encuentra claramente abatido y confundido porque ha sido despojado injustamente de todos sus bienes. Estos bienes no sólo eran los propios de un patricio romano, sino que además eran propios de una excelencia que no debe ser desatendida. Boecio y su suegro Símaco se hallaban entre los más destacados senadores romanos de la época. Su familia era católica al menos desde el tiempo de su abuelo, al igual que la de Símaco. Su esposa Rusticiana y sus hijos Símaco y Boecio

eran el fruto del amor conyugal y su matrimonio era una alianza familiar de gran influencia política. Además, los prefacios a sus obras científicas dan muestra del lugar destacado que tenía entre sus pares como el primer intelectual de su época. El Prefacio de su *Contra Eutychen* da muestra del respeto que la autoridad eclesiástica de la época tenía de él. No podía pues estar en mejor situación humana. A la vez, Boecio tiene una clara conciencia de que ha sido un romano ejemplar tanto como ciudadano como padre de familia. Como senador y *magister officiorum* del rey delegado ostrogodo, Teodorico, ha jugado un rol ejemplar de mediador entre la regla ostrogoda y el senado romano; ha hecho encomios públicos a Teodorico, quien lo admiraba por su valentía para defender el bien común. En nombre de la justicia defendió a senadores que estaban siendo víctimas de acusaciones sin pruebas. Al mismo tiempo tiene clara idea de quiénes son sus enemigos que lo han traicionado (Basilio, Opilión y Gaudencio), hombres de incontables fraudes.

Esta situación de excelencia y la clara e injusta traición de la que tiene conciencia hace que ni una meditación ni una confesión sean suficientes géneros para aplacar su ánimo herido. Por otro lado, sus incertidumbres teóricas que la filosofía pagana no había podido aquietar hacen preferible una consolación, es decir, una logoterapia. Pero una tal que no sólo de razones a él sino también al género humano sobre la existencia del mal, la infelicidad, la rueda de la fortuna y el libre arbitrio. Por eso sus preguntas a la Dama Filosofía no son para encontrar una explicación a su particular situación, sino que quiere que la filosofía –que ha sido su maestra– le brinde respuestas universales, válidas para todo hombre de por qué hay tantos infortunios en la vida incluso para los justos; por qué la felicidad es tan efímera; por qué en una palabra el mal parece no tener antagonista; ¿es acaso que somos realmente libres y responsables de nuestras acciones o es el destino el que nos constrañe a ser lo que tenemos que ser? Dadas estas dudas, que no son sólo esenciales sino existenciales, y no tan sólo teóricas, sino que también morales y prácticas, y no sólo propias, sino que universales, le pareció a Boecio que la consolación filosófica era el género adecuado. Ni una meditación de tipo estoica donde aprendemos a resignarnos del inexorable destino; ni una confesión donde pedimos humildemente indulgencia por nuestras debilidades y pecados eran tan adecuadas. Boecio puso a Cicerón otra vez como ejemplo y entendió que no había nada más propio que una consolación. Pero más allá de Cicerón y más allá de la filosofía pagana, la evocación de la enseñanza cristiana no estuvo ausente, así como tampoco estuvo ausente la conciencia de su ejemplar vida al servicio de Roma y por

eso es que no se trataba de hallar una consolación en la consolación de la filosofía pagana, sino en la filosofía cristiana. Con ella y sólo con ella se prepara para el paso decisivo a su sentencia de muerte.

Referencias

- Agustín. (1950). *Sermones Selecti* (D. C. Lambot, ed.). Bruilellis.
- Aristóteles. (1990). *Metafísica* (V. García Yebra, trad.). Gredos.
- Boecio. (1973). *The Theological Tractates and The Consolation of Philosophy* (S. J. Tester, trad.). Harvard University Press.
- . (1999). *La Consolación de la Filosofía* (P. Rodríguez Santidrián, int., trad. y notas). Alianza.
- Cicerón. (1965). *M. Tullius Cicero. Tusculanae Disputationes* (M. Pohlenz, ed.). Teubner.
- . (2005). *Disputationes Tusculanas* (A. Medina, int., trad. y notas). Gredos.
- Correia, M. (2002). Libertad humana y presciencia divina en Boecio. *Teología y Vida*, 43, 175-186.
- . (2011). Boecio. *Los Tratados silogísticos. De syllogismo categorico et Introductio ad syllogismos categoricos*. Ediciones UC.
- . (2023). Boethius and his Works. In J. Fieser & B. Dowden (Eds.), *Internet Encyclopedia of Philosophy. A Peer-reviewed Academic Resource*. <https://iep.utm.edu/boethius/>
- Courcelle, P. (1967). *La Consolation de Philosophie dans la Tradition Littéraire. Antécédents et Postérité de Boèce*. CNRS.
- Friedlein, G. (1867). *Anicii Manlii Torquati Severini Boetii De Institutione Arithmetica libri duo. De Institutione Musica libri quinque. Accedit Geometria quae fertur*. Teubner.
- Luque, J., Fuentes, F., López, C., Díaz, P. R. y Madrid, M. (2009). Introducción. En Boecio. *Sobre el fundamento de la música. Cinco libros*. Gredos.
- Marcos Celestino, M. (1998). Las Consolaciones de Séneca. *Estudios Humanísticos. Filología*, (20), pp. 69-84. <https://doi.org/10.18002/ehf.v0i20.4018>
- Orígenes de Alejandría. (1913). *De principiis*. In *Origenes Werke: Bd. 5. Die Griechischen Christlichen Schriftsteller* (P Koetschau, ed.). J.C. Hinrich Buchhandlung.



Publicado bajo una Licencia Creative Commons
Atribución-NoComercial 4.0 Internacional

