

Boecio y los ejercicios espirituales. Observaciones a los dos primeros *carmina* de la *Consolación de la Filosofía*

Boethius and the Spiritual Exercises. Observations to the first two *carmina* of the *Consolation of Philosophy*

PATRICIO DOMINGUEZ*

Sumario:

1. Introducción
2. Ejercicios
3. Ejercicios epicúreos
4. *Viridis iuventa*
5. *Numeris victor*
6. *A modo de conclusion*

Resumen: Este breve artículo se propone rescatar algunas pistas de interpretación presentes en los primeros *carmina* del libro primero de *De Consolatione Philosophiae* de Boecio. Se intentará mostrar que estos poemas no sólo son una introducción biográfica y temática de la obra, sino que constituyen una introducción al problema filosófico mismo de la *consolatio* a partir de la contraposición de propuestas rivales de ejercicios espirituales.

* *Patricio Domínguez es profesor de filosofía en el Instituto de Filosofía de la Universidad de los Andes, Chile.*

jpdominguez@miuandes.cl

Recibido: 17 de octubre.

Aprobado para su publicación: 19 de noviembre.

Palabras clave: *Consolación de la filosofía*, Boecio, ejercicios espirituales

Abstract: This brief article aims at rescuing some hermeneutical clues in the first two *carmina* of the first book of Boethius' *De Consolatione Philosophiae*. I will try to show that the first two poems are not only a biographical and thematic introduction to the work, but also constitute an introduction to the very philosophical problem of the consolation from the contraposition of rival proposals of spiritual exercises.

Keywords: *Consolation of Philosophy*, Boethius, Spiritual exercises

1. Introducción

Para el lector actual de filosofía, *De consolatione philosophiae* de Boecio constituye un gran signo de interrogación. Acostumbrado a la delimitación aséptica entre disciplinas, educado por lo general en materias especializadas y por ende poco habituado a los cruces de géneros, el lector filosófico moderno suele cercenar la obra y pasar por alto la poesía y los muchos elementos retóricos que la componen.¹ En este panorama de separación entre filosofía, por un lado, y poesía y retórica, por el otro, el libro I de la *Consolación* suele salir perdiendo.² En efecto, las discusiones más explícitamente filosóficas se hallan sobre todo a partir del libro II, y encuentran su culminación en las argumentaciones acerca del gobierno de la providencia (específicamente, acerca de la presciencia divina y el libre arbitrio) en la tercera parte de la obra, i.e. desde *Cons.* IV, p. 5 hasta el final.³

¹ John Marendon, *Boethius. Great Medieval Thinkers*. (Oxford: Oxford University Press) 2003, 98; Stephen

Blackwood, *The Consolation of Boethius as Poetical Liturgy* (Oxford: Oxford University Press, 2015), 33ss.

² Un ejemplo reciente lo constituye el *Cambridge Companion to Boethius* (Marendon, Cambridge University Press 2009), cuya segunda parte está dedicada a *De Consolatione*, y donde el libro primero es omitido del tratamiento.

³ *Cons.* I, p. 6. Sobre la división interna de la *Consolación*, cf. Pierre Courcelle. *La Consolation de la Philosophie dans la tradition littéraire* (París: Etudes Augustiniennes, 1967), 113-114 y Joachim Grube, *Kommentar zu Boethius De*

Hay que reconocer que la gradación de menos a más en la “intensidad” filosófica de la obra es algo querido explícitamente por Boecio, que presenta su camino filosófico a partir del símil con la medicina.⁴ Según un principio común al quehacer médico (aplicado esta vez a la curación del alma), quien está enfermo puede en un comienzo tomar únicamente medicinas suaves, y sólo una vez que avance en el tratamiento puede pasar a otro estadio de terapia e ingerir medicinas más fuertes (*Cons.* I, p. 5; cf. también *Cons.* II, p. 2).⁵ Siguiendo con la metáfora médica, el libro I de con *Consolación* ofrece muchos calmantes, pero ningún remedio: en otras palabras, *Cons.* I está lleno de alusiones filosóficas, pero no de argumentos.

Con todo, que los argumentos filosóficos propiamente tales comiencen en el libro II no nos debe llevar a creer que el libro es un divertimento que sólo sirve para contextualizar biográfica y temáticamente las preguntas filosóficas que inquietan a Boecio, quien, como sabemos, se halla encerrado en la cárcel luego de haber sido injustamente acusado de complotar contra Teodorico. En particular, creo que un análisis más pormenorizado de ciertas alusiones en los dos primeros cantos de la *Consolación* nos entrega una clave hermenéutico-filosófica para leer el primer libro de la obra como un proyecto de desarraigar hábitos consolatorios epicúreos que se expresan en ejercicios espirituales errados.

La estructura del artículo es como sigue: (1) En primer lugar, haré una breve introducción al concepto general de ejercicio espiritual. (2) En segundo lugar, expondré algunas características de los ejercicios espirituales epicúreos. (3) En tercer lugar, intentaré mostrar que hay buenas razones para pensar que el metro primero de la *Consolación* alude a dichos ejercicios epicúreos. (4) En cuarto lugar, intentaré mostrar que el

Consolatione Philosophiae. 2ª edición aumentada. (Berlin and New York: Walter de Gruyter, 2006), 26ss.

⁴Wolfgang Schmid, “Philosophisches und Medizinisches in der Consolatio des Boethius,” in *Festschrift Bruno Snell zum 60. Geburtstag am 18. Juni 1956* (Múnich: Beck, 1956), 113-144; Henry Chadwick, *Boethius: The Consolations of Music, Logic, Theology, and Philosophy* (Oxford: Oxford University Press, 1981), 228). Para los antecedentes históricos de la relación entre filosofía y medicina, cf. Fritz Wehrli, “Ethik und Medizin,” *Museum Helveticum* 8 (1951).

⁵Cf. también *Cons.* I p.6, II p.1; II, p. 3; II, p. 5; III, p. 1; IV, p. 6.

segundo metro alude a ejercicios estoico-platónicos. Si esta hipótesis interpretativa resulta plausible, tendríamos una clave interesante para leer el libro primero como una introducción al problema filosófico mismo de la *consolatio* a partir de la contraposición de propuestas rivales de ejercicios espirituales.

2. Ejercicios

La actividad de producir discursos consolatorios ante una desgracia (por ejemplo, la muerte de un hijo o el exilio) es tan antigua como la retórica misma. La tradición le atribuye al platónico Crantor el haber elevado el discurso consolatorio a género filosófico con su *Peri pénthous* (*Sobre la tristeza*). Obra lamentablemente perdida, la conocemos por sus ecos en Cicerón y otros autores que consideraban a Crantor como un maestro en el arte de aligerar los sufrimientos.⁶ Probablemente (y en esto coincidiría con los demás filósofos de la antigüedad) Crantor consideraba que una de las tareas principales la filosofía era proveer razones y argumentos para llevar una vida serena, es decir, una vida sin emociones violentas que distraen al hombre de su vocación última y que lo pueden conducir al vicio.

Según el testimonio de Cicerón (*Tusc.* I, 114-115) Crantor cuenta en su *Consolatio* que un cierto Eleysius, después de haber perdido a su hijo Eythinus, acudió devastado al *psychomantium* (lugar de contacto entre vivos y difuntos) para inquirir sobre la causa de tan grande calamidad. Por respuesta le fueron dados estos tres versos:

*Los hombres vagan en la vida con sus mentes
ignorantes;*

*Euthynus, con su muerte, cumple el designio de los
hados.*

Así fue mejor terminar para él y para ti. (trad. mía)⁷

⁶Cicerón, *Tusc.* I, 115; cf. la mención de Crantor en Horacio (*ep.* I. 2. 4) como moralista destacado.

⁷*Ignaris homines in vita mentibus errant:*

Euthynous potitur factorum numine leto

Dos cosas llaman la atención de estos versos consoladores. En primer lugar, que en ellos subyazca una doctrina filosófica, a saber, la doctrina platónico-estoica de que el sabio debe plegarse al decreto del *fatum* o de la *providentia*, y que sólo comprendiendo el gobierno divino sobre el universo puede lograr la ansiada *tranquillitas animi*. En segundo lugar, llama la atención que la respuesta oracular no ahonde discursivamente en dicha doctrina: no encontramos un argumento acerca de la concatenación universal de las causas o acerca de lo que “no está en nuestro poder”, sino meramente tres versículos muy compactos que proponen tres ideas fundamentales: (i) un diagnóstico acerca de la naturaleza humana; (ii) una explicación de un hecho doloroso a la luz de la doctrina del *fatum*, y finalmente (iii) una conclusión consolatoria. Nos hallamos, muy probablemente, frente a la formulación de un *ejercicio espiritual*.

Como bien se sabe, la expresión “ejercicio espiritual” fue popularizada por la obra de San Ignacio de Loyola en el siglo XVI y hasta hoy se le asocia con la tradición ascética cristiana. No obstante, la práctica sistemática de meditar, auto-examinarse y reflexionar en base a un conjunto de sentencias o reglas a fin de transformarse interiormente se puede remontar, en la filosofía antigua, al menos hasta Sócrates.⁸ Tal práctica no es accidental a ella; muy por el contrario, como ha mostrado Hadot, ella forma parte esencial de la comprensión antigua de filosofía. Según esta concepción, la filosofía no sólo consta de discursos, sino también de *prácticas*.⁹ El constante ejercicio mental acerca de las enseñanzas contenidas en las proposiciones y argumentos de los discursos filosóficos es parte esencial de la “práctica filosófica”.¹⁰ Como toda praxis, esta está determinada por las condiciones de la inmediatez. El hombre que quiere llevar una vida sabia tiene que lidiar con los afectos

Sic fuit utilius finiri ipsique tibique. (Ed. Pohlenz)

⁸ Cfr. P. Rabbow, *Seelenführung, metod der exerzitien in der Antike* (Munche: 1954); P. Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique* (Paris: Albin Michel, 2002).

⁹ Cfr. P. Hadot, *Qu'est-ce que la philosophie antique?* (Paris: Folio, 1995), 265ss.

¹⁰En efecto, en muchas escuelas helenísticas la práctica filosófica (por ejemplo, la terapia del alma) se identifica con la filosofía misma. Para el caso del epicureísmo, cf. Martha Nussbaum *The Therapy of Desire. Theory and Practice in Hellenistic Ethics* (Princeton: Princeton University Press, 1994), 102ss.

violentos (*perturbationes*), como la tristeza o el deseo, que se le presentan a todo momento, y que pueden llevarlo al vicio. Para desterrarlos, necesita de razonamientos expresados en un formato literario especial, alejado del tratado o la larga disquisición. Como señala Hadot, estos ejercicios son fórmulas o argumentaciones persuasivas (*epilogismoi*) que uno se podrá decir a sí mismo en circunstancias difíciles, a fin de detener un movimiento de temor, de cólera o de tristeza.¹¹ Los ejercicios deben estar siempre “a mano” (*procheiron*), y para ello, deben ser breves, concisas y memorizables. En palabras de Epicuro, para socorrerse a sí mismos en cualquier oportunidad es conveniente memorizar el “esquema básico” de la doctrina y “poseer una visión de conjunto”.¹²

Eleysius tiene a mano, por lo tanto, un remedio para ir aplacando a la tristeza que amenaza con anularlo interiormente: tres versos para repetir, memorizar y profundizar acerca de cómo la muerte forma parte del óptimo gobierno fatal del mundo. Otras técnicas meditativas en la tradición platónico-estoica incluyen la *praemeditatio malorum* (anticiparse a las desgracias que le suelen acaecer al género humano para estar preparado ante ellas) y la reflexión acerca de la naturaleza del universo (lo que Hadot llama “física como ejercicio espiritual”). Al final del artículo volveremos sobre las huellas de estos ejercicios “físicos” en el segundo *carmen* de la *Consolación*.

¹¹Cfr. Hadot, *Exercises spirituels*, 30. Con todo, conviene distinguir entre el grado de efectividad que las diferentes escuelas filosóficas atribuyen a los razonamientos para la curación de las *πάθη*: podríamos decir que mientras más “mental” el concepto de afecto, mayor será la creencia en la efectividad de una terapia orientada al cambio de los juicios. Desde el punto de vista estoico, las *πάθη* son *juicios* valorativos (cf. Marcelo Boeri y Ricardo Salles, eds. *Los Filósofos Estoicos*, (Akademia Verlag, S. Augustin, 2014) 25.1; 25.4), ergo la terapia de las pasiones se identificará con el cambio de juicio. Desde el punto de vista aristotélico, puesto que pasión tiene una estructura hilemórfica, la terapia de los afectos no puede consistir meramente en el cambio del juicio; dicho de otra manera, el cambio de juicio puede implicar un aligeramiento, pero no una desaparición inmediata del afecto.

¹² Epicuro, *Carta a Heródoto* (en Diógenes Laercio) 35-36: καὶ τοὺς προβεβηκότας δὲ ἰκανῶς ἐν τῇ τῶν ὄλων ἐπιβλέψει τὸν τύπον τῆς ὅλης πραγματείας τὸν κατεστοιχειωμένον δεῖ μνημονεύειν· τῆς γὰρ ἀθρόας ἐπιβολῆς πυκνὸν δεόμεθα, τῆς δὲ κατὰ μέρος οὐχ ὁμοίως.

3. Ejercicios epicúreos

Por el contrario, los epicúreos consideraban que el ejercicio estoico de anticiparse a los males era contraproducente, pues lo único que lograba era causar más *perturbationes*, convirtiendo así al mal en una amenaza irrehuible y constante. Los epicúreos proponían, entonces, una batería de ejercicios espirituales que podríamos dividir en tres tipos: en primer lugar, la meditación sobre sentencias o proposiciones (por ejemplo, el famoso *tetrapharmakon*¹³ o el cuestionamiento a los propios deseos¹⁴), en segundo lugar, la acción sobre representaciones mentales (imágenes de males anticipados o imágenes de bienes pasados), y, en tercer lugar, una mezcla de estos dos. Un ejemplo de este “ejercicio mixto” podemos encontrarlo en las *Sentencias Vaticanas* (LV). Allí la terapia contra miedo y la tristeza ante las desgracias futuras o presente consiste en el ejercicio traer a la presencia la “dicha de los bienes perdidos” y saber que lo ya acontecido no es modificable.¹⁵

La importancia de los recuerdos felices para lograr la vida feliz está atestiguada en numerosas fuentes epicúreas. En un libelo polémico de Plutarco contra los epicúreos encontramos la siguiente sentencia: “Como dicen <los epicúreos>, el recuerdo de los bienes pasados es algo importantísimo para la vida feliz”¹⁶. Según Diógenes Laercio, el mismo Epicuro, aquejado de fuertes dolores de vientre de morir, recordaba las conversaciones gozosas con su amigo Idomeneo y batallaba así contra el sufrimiento.¹⁷ Esta sentencia es confirmada en cierto modo por un texto recogido por Plutarco, en donde se dice que, según Epicuro, “el recuerdo

¹³Cf. Usener (ed.) *Epicurea* 69. Stuttgart 1887.

¹⁴Cf. *Sententiae Vaticanae* LXXI.

¹⁵Θεραπευτέον τὰς συμφορὰς τῆ τῶν ἀπολλυμένων χάριτι καὶ τῷ γινώσκειν ὅτι οὐκ ἔστιν ἀπρακτὸν ποιῆσαι τὸ γεγονός. Cf. también SV XVII y SV XIX.

¹⁶Usener (ed.) *Epicurea* 436. τὸ μνησθῆναι τῶν προτέρων ἀγαθῶν μέγιστόν ἐστι πρὸς τὸ ἡδέως ζῆν. Plutarco, *Non posse suaviter*. Ed. Westman, R. (post M. Pohlenz) Leipzig: Teubner, 1959.

¹⁷Cf. Diógenes Laercio X, 22.

del amigo muerto es algo placentero”.¹⁸ De los fragmentos recogidos en las *Sentencias Vaticanas*, al menos dos se refieren al papel que juega el *recuerdo* de los momentos gozosos para la consecución de una vida feliz:

(i) “No ha de ser estimado dichoso el joven, sino el viejo que ha vivido una hermosa vida. Porque el joven, en la flor de la juventud, es frecuentemente sacudido por las veleidades del azar, mientras que el viejo arriba a la vejez como a un puerto, coronando los bienes que antes con zozobra había esperado en el apacible *gozo del recuerdo*” (SV XVII)

(ii) “El que *se olvida* de los bienes gozados en el pasado ya es viejo hoy” (SV XIX) (Trad. Marchena, cursivas mías).¹⁹

Sin embargo, y como ya lo hemos dicho antes, que el recuerdo de los momentos gozosos del pasado puede aliviar la aflicción presente no es una mera constatación de hecho, sino que constituye un verdadero ejercicio filosófico consolatorio ante la vivencia de una desgracia. Según Cicerón, este consistía en un doble movimiento mental: el alejar las representaciones mentales de desgracias pasadas, presentes o futuras, y la redirección de la imaginación hacia experiencias placenteras o gozosas del pasado: *avocatio* y *revocatio* respectivamente, según la reconstrucción algo parcial (*‘nostro more’*, dice Cicerón) que encontramos las *Disputas Tusculanas*:

Pues <según Epicuro> los males no pueden ser aliviados por su duración ni por ser premeditados. Además, es

¹⁸ Usener (ed.) *Epicurea* 213.

¹⁹SV XVII Οὐ νέος μακαριστὸς ἀλλὰ γέρων βεβιωκῶς καλῶς· ὁ γὰρ νέος ἀκμῆ πολὺς ὑπὸ τῆς τύχης ἑτεροφρονῶν πλάζεται· ὁ δὲ γέρων καθάπερ ἐν λιμένι τῷ γήρα καθώρμικεν, τὰ πρότερον δυσελπιστούμενα τῶν ἀγαθῶν ἀσφαλεῖ κατακλείσας χάριτι. SV XIX Τοῦ γεγονότος ἀμνήμων ἀγαθοῦ γέρων τήμερον γεγένηται. (Ed. Arrighetti, Inaudi)

necia una meditación de un mal futuro o que ni siquiera será futuro. Ya todo mal es bastante odioso cuando viene; pero para quien siempre anda pensando que una desgracia le puede acaecer, el mal se torna sempiterno; pero si el mal no acaece, padece en vano una miseria voluntaria. Así, siempre está afligido, ya sea padeciendo el mal o pensándolo. Por el contrario, él <i.e. Epicuro> pone el alivio de la tristeza en dos cosas: el apartar (*avocatio*) el pensamiento de los inconvenientes y el redirigir (*revocatio*) el pensamiento a los placeres pasados. Piensa que el alma puede obedecerle a la razón y seguirla hacia donde ella la guíe. Por lo tanto, la razón le impide mirar las molestias y la aparta de los pensamientos ásperos, tornando insensible a la mente para contemplar las desgracias y tocando la retirada de estos pensamientos, la impulsa de nuevo y las incita a mirar y escudriñar variados placeres, de los cuales está llena la vida del sabio, tanto en el recuerdo de los pasados, como en la esperanza de los futuros” (traducción mía).²⁰

²⁰Nam neque vestustate minui mala nec fieri praemeditata leviora, stultamque etiam esse meditationem futuri mali aut fortasse ne futuri quidem; satis esse odiosum malum omne, cum venisset: qui autem semper cogitavisset accidere posse aliquid adversi, ei fieri illud sempiternum malum; si vero ne futurum quidem sit, frustra suscipi miseriam voluntariam: ita semper angi aut accipiendo aut cogitando malo. Levationem autem aegritudinis in duabus rebus ponit, avocatione a cogitanda molestia et revocatione ad contemplandas voluptates. Parere enim censet animum rationi posse et quo illa ducat sequi. Vetat igitur ratio intueri molestias, abstrahit ab acerbis cogitationibus, hebetem facit aciem ad miseras contemplandas: a quibus cum cecinit receptui, impellit rursus et incitat ad conspiciendas totaque mente contrectandas varias voluptates, quibus ille et praeteritarum memoria et spe consequentium sapientis vitam refertam putat. Haec nostro more nos diximus, Epicurii dicunt suo; sed quae dicant videamus, quo modo, negligamus (*Disp. Tusc.* III 15, 31-32, Ed. Pohlenz)

4. *Viridis iuventa*

Dirijamos nuestra atención ahora al canto primero de la *Consolación de la Filosofía*:

Yo, que antaño entoné cantos cuando florecía mi entusiasmo,

¡Ay! Sollozando me veo obligado a comenzar melodías llorosas.

He aquí que las laceradas Camenas me dictan lo que he de escribir,

Y las elegías surcan mis mejillas con llanto sincero.

Al menos, ningún terror pudo forzarlas a ellas

A que no me acompañaran en este mi camino.

Estas, que fueron la gloria de mi juventud próspera y feliz,

Consuelan ahora a mi destino de anciano lloroso.

En efecto, se acerca rápida la vejez inesperada con sus males,

Y el dolor ha ordenado que comience su tiempo.

Prematuramente se encanece mi cabeza,

Y mi piel laxa tiembla en mi cuerpo exhausto.

¡Feliz la muerte de los hombres, que no se entromete en los dulces años

pero viene frecuentemente cuando la invocan los que lloran!

¡Ay, cuán sorda es la muerte ante los hombres miserables,

y qué malvada, cuando se niega a cerrar los ojos lagrimosos!

Mientras la desleal fortuna me favorecía con bienes
ligeros,

La hora triste casi había hundido mi cabeza.

Y ahora, que la fortuna ensombrecida ha cambiado su
rostro falaz,

Mi vida miserable prolonga las esperas ingratas.

Amigos, ¿por qué me tuvisteis tantas veces por feliz?

Quien cayó, en realidad no se hallaba en firme
posición". (*Cons.* I, m. 1 vv. 1-22; trad. mía).²¹

²¹1 Carmina qui quondam studio florente peregi,

2 flebilis heu maestos cogor inire modos.

3 Ecce mihi lacerae dictant scribenda Camenae

4 et ueris elegi fletibus ora rigant.

5 Has saltem nullus potuit peruincere terror,

6 ne nostrum comites prosequerentur iter.

7 Gloria felicitatis olim uiridisque iuuentae,

8 solantur maesti nunc mea fata senis.

9 Uenit enim properata malis inopina senectus

10 et dolor aetatem iussit inesse suam.

11 Intempestiui funduntur uertice cani

12 et tremit effeto corpore laxa cutis.

13 Mors hominum felix, quae se nec dulcibus annis

14 inserit et maestis saepe uocata uenit.

15 Eheu, quam surda miseris auertitur aure

16 et flentes oculos claudere saeua negat!

17 Dum leuibus male fida bonis fortuna faueret

18 paene caput tristis merserat hora meum;

19 nunc quia fallacem mutauit nubila uultum

La elegía que inaugura a la *Consolación* nos presenta a Boecio lamentándose sobre su estado presente, quejándose contra la *infida fortuna* y deseando la muerte. Boecio sufre de la conmoción del ánimo que corresponde a la vivencia de *mal presente*, es decir, sufre de congoja o tristeza (*aegritudo*)²². Con todo, Boecio no utiliza el término *aegritudo* (o el adjetivo *aeger*) para describir su estado anímico, sino el término más específico *maestus* (que se repite tres veces en esta primera canción). Si seguimos la taxonomía ciceroniana de *Tusc.*, veremos que *maeror* es un tipo de tristeza que se caracteriza por su conexión con el llanto (*dolor fleibilis*; *Tusc.* IV, 7).²³ En efecto, todo en el primer canto está transido por el sollozo de Boecio (*maestos modos*; *fletibus ora rigant*; *maesti seni / maestis vocata/fientes oculos*). El llanto es la consecuencia exterior de esta forma específica de la tristeza llamada *maeror*, pero también es una

20 protrahit ingratas impia uita moras.

21 Quid me felicem totiens iactastis, amici?

22 Qui cecidit, stabili non erat ille gradu. (Ed. Moreschini)

²²Cf Cicerón, *Tusculanae Disputationes* IV, 6: Partes autem perturbationum volunt ex duobus opinatis bonis nasci et duobus opinatis malis [...]ex malis metum et aegritudinem nasci censent, metum futuris, aegritudinem presentibus. La clasificación de los afectos en estos cuatro principales se remonta a Platón. Cf. por ejemplo. *Laques* 191d.

²³La traducción castellana de Leonor Pérez utiliza el adjetivo “triste” dos veces y “afligido” una vez para *maestus* (Leonor Pérez, trad., *La consolación de la filosofía* (Madrid: Akal, 1997), 93). Creo que desatender el énfasis específicamente luctuoso del adjetivo le quita fuerza al poema y le hace perder también cierta especificidad a los términos latinos. Lo mismo puede decirse de la traducción inglesa de Tester (cf. Tester, trad., *The consolation of Philosophy* (Cambridge: Harvard University Press, 1973), o alemana de Gigon (Olof Gigon, trad., *Der Trost der Philosophie* (Berlin-New York: Walter de Gruyter, 2004). Sin embargo, sea dicho en defensa de los traductores que muchas veces los aspectos estilísticos de la traducción fuerzan a una mayor laxitud en la traducción de los *termini technici*.

imagen para designar la ceguera mental o *lethargum*²⁴ del hombre que se deja llevar por el afecto desordenado de la *aegritudo* (cf. *Cons.* I, m2)²⁵.

Boecio, como heredero de la concepción terapéutica de filosofía, sabe que la tristeza es aquella *perturbatio* que se basa en un juicio errado acerca de los bienes y males, y que esta debe ser vencido mediante ejercicios consolatorios.²⁶ ¿A qué ejercicios echa mano Boecio para expulsar el *maeror* de sí? Aquí aparecen con fuerza los versos 7-8: *Gloria felices olim uiridisque iuuentae / solantur maesti nunc mea fata senis*. El término clave de estos versos es el verbo *solari*. En latín de la época de oro (que Boecio se esfuerza en imitar) *solari* es la versión poética del verbo más prosaico *consolari* (consolar), cuya sustantivación le da el título a la obra que estamos discutiendo.²⁷ Sin forzar el texto, podemos afirmar que Boecio busca la consolación en la *revocatio mentis* hacia un pasado agradable, a saber, su oficio poético inspirado por las musas (*Camenae*), que le proveyó de fama en su próspera juventud. Se trata, en definitiva, de un ejercicio consolatorio que se basa en una actitud “indulgente y concupiscible hacia el dolor”.²⁸

Se ha dicho hasta el hartazgo que el primer *carmen* de la *Consolación* muestra el intento de Boecio de encontrar consuelo en la poesía, y que este intento sería corregido por *philosophia*, la cual, insertándose en la tradición platónica, rechazaría de raíz la terapia de las musas poéticas (cf.

²⁴Sobre la condición letárgica de Boecio, cf. Wolfgang Schmid, “Philosophisches und Medizinisches”.

²⁵Heu, quam praecipiti mersa profundo / mens hebet et propria luce relictā / tendit in externas ire tenebras, / terrenis quotiens flatibus aucta / crescit in immensum noxia cura!

²⁶Cf. Cicerón, *Tusc.* III, 76-79.

²⁷ Matthew Walz, “Stoicism as Anesthesia: Philosophy’s “Gentler Remedies” in Boethius’s *Consolation*,” *International Philosophical Quarterly* 51/4 (2011): 505, señala que el verbo *solari* sugiere una experiencia individual y acaso egoísta de la consolación, pero dicho matiz no se encuentra en latín clásico. Cf. ejemplos en Glare *Oxford Latin Dictionary* ad loc.

²⁸ M. D. Walz, “Stoicism as Anesthesia: Philosophy’s ‘Gentler Remedies’ in Boethius’s *Consolation*,” *International Philosophical Quarterly* 51/4 (2011): 501-519.

Cons. I p. 1 vv.27-28; 36-38).²⁹ Sin embargo, esta interpretación es superficial. En primer lugar, porque *performativamente* filosofía no rechaza a la poesía: por el contrario, ella propone poemas desde el primer libro hasta el último (cf. *Cons.* I, p. vv 47-49).³⁰ En segundo lugar, porque filosofía acepta explícitamente a la poesía dentro del proyecto filosófico-terapéutico (cf. la valoración positiva de la *iucunditas canendi* en *Cons.* III, p.1 vv. 3-7; cf. *Cons.* II, p.2 vv. 21-25)³¹. Es muy llamativo en este sentido que mucho más adelante, en *Cons.* V, m.1, filosofía use la forma elegíaca para ilustrar la sujeción del ‘azar’ o ‘suerte’ (*fors*) a la providencia divina. Por ende, el rechazo de *philosophia* a la primera elegía de la *Consolación* no se puede interpretar ni como (a) una crítica en bloque al intento de consolarse con las musas poéticas, ni como (b) una censura a la elegía como forma poética particular. La censura de filosofía ha de buscarse, creo, en el contenido de la elegía, a saber, en el ensayo de técnicas consolatorias erradas.³²

²⁹Acerca de los orígenes de esta interpretación en el renacimiento, cf. Letizia Panizza “Italian humanists and Boethius: was Philosophy for or against Poetry?,” en *New Perspectives on Renaissance Thought. Essays in the history of science and philosophy in memory of Charles B. Schmitt*, eds. John Henry and Sarah Hutton, (London: Duckworth, 1990), 48-67; y Lodi Nauta, “Boèce ou la chaîne des saviors,” en *Actes du colloque international de la fondation Singer-Polignac*, ed. A. Galonnier (Louvain: Peeters, 2003) 767-778.

³⁰Tum illa propius accedens in extrema lectuli mei parte consedit meumque intuens vultum luctu gravem atque in humum maerore deiectum, his versibus de nostrae mentis perturbatione conquesta est:

³¹*Cons.* III, p.1 vv. 3-7: Itaque paulo post: O, inquam, summum lassorum solamen animorum, quam tu me vel sententiarum pondere vel canendi etiam iucunditate refovisti, adeo ut iam me post hace impari fortunam ictibus esse non arbitrer!; *Cons.* II, p.1 vv. 21-25: Adsit igitur rtheoricae suadela dulcedinis, quae tum tantum recta calle procedit cum nostra instituto non deserit, cumque hac musica laris nostri vernacula nunc leviores nunc graviore modos succinat.

³²Según esto, los “dulces venenos” contra los cuales quieren luchar *philosophia* (*Cons.* I p1, 29-30), no serían las elegías mismas, sino el contenido de dichas elegías. Para una discusión detallada sobre los aspectos retóricos y simbólicos del metro elegíaco se halla en el excelente estudio de Stephen Blackwood, *The Consolation...33ss.*

5. *Numeris victor*

El canto segundo de la *Consolación* constituye también una fuente para reconstruir la biografía de Boecio. Pero mientras en el primer canto los adverbios *quondam* y *olim* nos sitúan en el pasado del Boecio poeta en contraste con el *nunc* del hombre sufriente que se consuela en recuerdos felices, acá filosofía recupera un “antaño” (*quondam*) diferente, a saber, al Boecio astrónomo, que se contrapone al *nunc* del hombre privado de su inteligencia e incapaz de levantar sus ojos al cielo:

¡Ay, en qué precipicio tan profundo
se embota la mente, y abandonando su propia luz
Intenta llegar a las tinieblas externas,
Pero acrecentada con tantos vientos terrenos,
aumenta inmensamente su dañina inquietud!
Antaño este hombre libre, bajo el cielo abierto,
Acostumbrado a recorrer los cursos etéreos
Observaba las rosadas luces del sol,
Visitaba los gélidos astros de la luna.
Y cada estrella, que ejerce su camino errante
doblando por variadas esferas
Tenía capturada, victorioso, mediante los números.
Las causas de dónde las sonoras
brisas agitan el mar tranquilo,
Qué espíritu mueve el orbe estable,
O por qué el astro se hunde en las olas hesperias
Para surgir de nuevo en el oriente rojizo;
Qué modera las plácidas horas de la primavera
Para que adorne la tierra con flores rosadas,

Quién concede que en el pleno año
El fértil otoño se hinche de pesadas uvas.
Estas cosas solía escudriñar y dar
con sus causas varias y ocultas.
Ahora, en cambio, yace con la luz exhausta de su
mente,
Y agobiado por las pesadas cadenas alrededor del
cuello,
E inclina el rostro hacia abajo por el peso,
Se ve forzado, ay, a mirar la basta tierra. (*Cons.* I, m2.
vv. 1-27; traducción mía)³³

³³1 Heu, quam praecipiti mersa profundo

2 mens hebet et propria luce relicta

3 tendit in externas ire tenebras

4 terrenis quotiens flatibus aucta

5 crescit in immensum noxia cura!

6 Hic quondam caelo liber aperto

7 suetus in aetherios ire meatus

8 cernebat rosei lumina solis,

9 uisebat gelidae sidera lunae

10 et quaecumque uagos stella recursus

11 exercet uarios flexa per orbes

12 comprehensam numeris uictor habebat;

13 quin etiam causas unde sonora

14 flamina sollicitent aequora ponti,

15 quis uoluat stabilem spiritus orbem

16 uel cur hesperias sidus in undas

17 casurum rutilo surgat ab ortu,

En este canto *philosophia* se lamenta (*heu!*) del estado espiritual de su pupilo Boecio y propone una rememoración. Pero no se trata aquí de una *revocatio* hacia los placeres pasados, sino de una *anamnesis*³⁴ de su pasado como escudriñador de la naturaleza del universo. Probablemente la palabra “astrónomo” a secas, que utilizamos unas líneas más arriba, no le hace justicia al alcance del saber descrito en este canto. En efecto, se trata un saber astronómico en sentido platónico, vale decir, de un estudio de los astros y los fenómenos naturales orientado al conocimiento metafísico (cf. por ejemplo *República* VII 529: εἰς τὸ ἄνω ὄραν).³⁵ Boecio es presentado aquí como un sabio que no sólo conocía los fenómenos astronómicos y tenía capturadas “mediante los números” las órbitas de los planetas, sino que investigaba la naturaleza del “espíritu que mueve el orbe estable”, es decir, de Dios (cf. *Cons.* I, m.5).

Ahora bien, este *conocimiento* metafísico no es una mera especulación, sino que constituye también un ejercicio espiritual, vale decir, apunta a la transformación interior de quien lo cultiva. En palabras de Platón, el aprendizaje de las revoluciones de los astros, la corrección de sus cálculos (i.e. la aritmética) y la imitación de las órbitas divinas estables nos permiten “ordenar nuestras revoluciones errantes” (περιόδους ...

18 quid ueris placidas temperet horas

19 ut terram roseis floribus ornet,

20 quis dedit ut pleno fertilis anno

21 autumnus grauidis influat uuis

22 rimari solitus atque latentis

23 naturae uarias reddere causas:

24 nunc iacet effeto lumine mentis

25 et pressus grauibus colla catenis

26 decliuem que gerens pondere uultum

27 cogitur, heu, stolidam cernere terram.

³⁴ Grube, *Kommentar zu Boethius*, 87.

³⁵Para una visión de conjunto sobre las implicancias éticas de la cosmología en Platón, Cf. Gabriela Carone, *Plato's Cosmology and its Ethical Dimensions* (Cambridge: Cambridge University Press, 2011)

τεταραγμένας; *Timeo* 47b5-c4).³⁶ Nuestras revoluciones errantes o perturbadas son las pasiones desordenadas que tienen que ser desterradas a fin de lograr un ánimo sereno y poder así juzgar objetivamente acerca de los bienes y males que la fortuna nos depara. En esta tradición, no es extraño que Séneca recomiende a su madre Helvia entregarse a los “estudios liberales” (*liberalia studia*) como ejercicio consolatorio para superar las pasiones (el *dolor* y la *sollicitudo*) y defenderse contra los vicios (*Cons. a Helvia* XVII, 3-5)³⁷. Utilizando el mismo punto de partida que Platón, pero enfatizando no la estabilidad de los astros sino su constante movimiento, Séneca argumenta que la contemplación del curso de los astros nos hace entender que todo, incluso los astros divinos, está en perpetuo movimiento, y que por lo tanto no debemos entristecernos si nos ha tocado la fortuna de emigrar lejos de la patria o de ir al exilio (*Cons. a Helvia* VI, 6-8).³⁸ En suma: tanto en el caso de Platón como en el de Séneca, la observación astronómica tiene el carácter de ejercicio espiritual, es decir, de una actividad intelectual-ética que libera al sujeto de sus emociones perturbadoras. Todo el esfuerzo de *philosophia* en lo que sigue de la obra será sacar a Boecio de su mirada fija en la “basta tierra”, esto es, del ámbito de los afectos desordenados y las vicisitudes de la fortuna y elevarlo hacia un saber astral y superior.

6. A modo de conclusión

Los dos primeros cantos de la *Consolación*, si bien no poseen argumentos ni ratiocinios filosóficos en sentido estricto, están compuestos en base a

³⁶Cf también *Teeteto* 173c. Un catálogo de fuentes exhaustivo provee Joachim Grube, *Kommentar*, 86-87.

³⁷ Nunc ad illas revertere: tutam te praestabunt. Illae consolabuntur, illae delectabuntur; illa si bona fide in animum tuum intraverint, nunquam amplius intrabit dolor, numquam sollicitudo, nunquam afflictationis irritae supervacua vexatio. Nulli horum patebit pectus tuum. Nac ceteris vitii iam pridem clusum.

³⁸ *Cons. a Helvia* VI, 6-8: Invenio qui dicant inesse naturalem quandam irritationem animis commutandi edes et transferendi domicilia [...] Quod non miraberis si primam eius originem aspexeris. Non est ex terreno et gravi concreta corpore: ex illo caelesti spiritu descendit; caelestium autem natura semper in motu est, fugit et velocissimo cursu agitur. Aspice sidera mundum illustrantia: nullum eorum pestat [...]

alusiones de prácticas consolatorias contrapuestas: por un lado, al ejercicio de traer a la memoria los deleites del pasado para mitigar la congoja presente, y por otro, el ejercicio de elevar la mente hacia los principios y causas del universo para liberarse de ella. Por ende, los dos primeros metros de *La Consolación de la Filosofía* no pueden girar, a nuestro juicio, en torno a dos actividades contrapuestas de la biografía de Boecio (el poeta versus el astrónomo) ni a dos géneros literarios contrapuestos de consolación (poseía versus filosofía), sino a dos opciones rivales de ejercicios consolatorios ante la tristeza: por un lado, el ejercicio de dirigir la memoria hacia los recuerdos placenteros pasados, y por otro, dirigir la mirada hacia los astros y el universo entero para atemperar la propia alma al ritmo del universo. Cada tipo de ejercicio puede ser identificado grosso modo con una tradición filosófica: el primer ejercicio se identifica con la técnica epicúrea de la *revocatio*, mientras que el segundo ejercicio se inserta en la línea platónico-estoica de la astronomía como modo de asemejarse a lo superior y así liberarse de las pasiones y vicisitudes de “aquí abajo”.

Si esta interpretación es correcta, podremos concluir que en la *Consolación* los primeros cantos constituyen un ornamento subsidiario de la prosa, sino que ofrecen, a través de sus alusiones y citas, un elemento clave para situar el horizonte interpretativo de los argumentos ofrecidos en las secciones prosaicas. En concreto, los dos *carmina* iniciales nos dan la clave para leer los argumentos que comienzan a partir del libro II no sólo como razonamientos que intentan probar una serie de tesis acerca de la falibilidad de la fortuna o el gobierno providencial del universo, sino como una reflexión “metafilosófica”, si se quiere, acerca de qué modo de consolación es el correcto. Esta clave interpretativa nos ayudará a hacerle más justicia a una obra enraizada en el proyecto de la filosofía como *ars bene vivendi*.