



*An Exhortation to Cultivate Virtues: The Possible Connection between  
the Consolation of Philosophy of Boethius and Neoplatonic Ethics*

*Una exhortación a cultivar las virtudes:  
La posible conexión entre la Consolación  
de la Filosofía de Boecio  
y la ética neoplatónica.*

JOSÉ MARÍA ZAMORA CALVO

Universidad Autónoma de Madrid  
jm.zamora@uam.es

DOI: <https://doi.org/10.15366/bp2017.17.008>  
Bajo Palabra. II Época. N°17. 2017. Pgs: 171-190



Recibido: 26/05/2017

Aprobado: 26/10/2017

## Resumen

En este artículo se explora la arquitectura dinámica de la *Consolación de la Filosofía* de Boecio según la exposición de la ordenación jerárquica de las virtudes establecida por Porfirio en la *Sentencia* 32. El libro I concierne a la virtud del hombre político. El libro II y los ocho primeros capítulos del libro III pueden leerse desde la perspectiva neoplatónica de las virtudes purificadoras. El libro III, particularmente los capítulos 9-12, conecta con la perspectiva de las virtudes teoréticas, ya que abordan el regreso del alma al primer principio, identificado con el Bien. Y, por último, desde el capítulo 5 del libro IV y todo el libro V, las virtudes paradigmáticas corresponderían a la investigación dialéctica sobre la providencia, el destino y el libre arbitrio.

**Palabras clave:** Consolación, Boecio, Ética neoplatónica, Neoplatonismo, Porfirio.

## Abstract

This paper explores the dynamic architecture of the *Consolation of Philosophy* of Boethius according to the exposition of the hierarchical arrangement of virtues established by Porphyry in *Sentence* 32. Book I deals with the virtue of the political man. Book II and the first eight chapters of Book III, for their part, can be read from the Neoplatonic perspective of purifying virtues. Book III, particularly chapters 9-12, links with the perspective of the theoretical virtues, since they address the return of the soul to the first principle, identified with the Good. And finally, from chapter 5 of book IV and the entire book V, the paradigmatic virtues would correspond to the dialectical research on providence, destiny and free will.

**Keywords:** Consolation, Boethius, Neoplatonic ethics, Neoplatonism, Porphyry.

La teoría neoplatónica de los grados de virtudes puede interpretarse tanto como el punto de partida de la doctrina ética boeciana como un programa arquitectónico que estructura la composición de la propia *Consolación de la Filosofía*. Boecio conoce, al menos de una manera indirecta, la ética neoplatónica, ya que en su primer comentario a la *Isagogé* de Porfirio alude al *Comentario al Sueño de Escipión* de Macrobio<sup>1</sup>, que examina la doctrina porfiriana de las virtudes considerándola como propia de Plotino.

Las virtudes del ciudadano, denominadas “cívicas” (πολιτικάί), corresponden a una interpretación aristotélica de la *República* IV de Platón. Boecio, quien recibe una influencia combinada de Macrobio, de Plotino (tratado 19 [1, 2]) y de Porfirio (*Sent.* 32), aborda la práctica de las virtudes cívicas en el discurso autobiográfico del libro I. La Filosofía, calificada por Boecio de *virtutum omnium nutrix*<sup>2</sup>, enseña que el servir al Estado no solo es una práctica de las virtudes, sino que también se inscribe en el nivel inferior de un orden jerárquico: el hombre de una virtud perfecta es superior al hombre que persigue la gloria política. Por su parte, las virtudes purificadoras, que consisten en desprenderse de las cosas del mundo sensible, abstenerse de las acciones que se ejecutan con el cuerpo y rechazar compartir sus pasiones, Boecio las aborda en los libros II y III, 1-8, empleando inicialmente la metáfora de la purificación de la vista. Y las virtudes teóricas, que son las propias de un hombre contemplativo cuya alma contempla en reposo las formas inteligibles, las expone, a continuación, en el libro III, 9-12. Por encima de este género de virtudes “psíquicas”, se sitúan las virtudes “paradigmáticas”, o virtudes del intelecto, que conecta con el estudio de la presciencia divina en el último libro de la *Consolación*, donde Filosofía anuncia que va a ocuparse de la última etapa del ascenso hacia el Intelecto divino<sup>3</sup>, siguiendo una interpretación neoplatónica del ideal de la “asimilación a Dios” (ὁμοίωσις θεῷ), expuesto por Platón en el *Teeteto*<sup>4</sup>.

---

NOTA PRELIMINAR: Este trabajo se enmarca dentro del Proyecto I+D Acis&Galatea (Ref. H2015/HUM-3362) y de las actividades del Grupo de Investigación de la UAM: “Influencias de las éticas griegas en la filosofía contemporánea” (Ref. F-055). Quisiera agradecer especialmente a mis colegas Elena Cantarino, Sophie Conte y Alicia Oiffer-Bomsel su invitación al Coloquio “Boecio a través del tiempo”, en la parte dedicada a la “Teología y Filosofía”, celebrado en la Universidad de Valencia los días 17 y 18 de noviembre de 2016, así como las observaciones realizadas tras la presentación de esta exposición.

<sup>1</sup> Boecio, *In Isagogen*, I, 8, 5-10.

<sup>2</sup> Boecio, *Consol.* II, 4, 1.

<sup>3</sup> Cf. Boecio, *Consol.* V, 1, 4.

<sup>4</sup> Cf. Platón, *Theaet.* 176b.

## La estructura de la *Consolación de la Filosofía*

Boecio se mantiene fiel a la propuesta ética de la tradición neoplatónica: encaminarse a captar el Intelecto divino por medio de un desprendimiento progresivo de las pasiones. En este sentido, la ética plotiniana, construida siguiendo una escala jerárquica de las virtudes, se halla presente en la estructura de la *Consolación*, como puede extraerse de la descripción que lleva a cabo Boecio de la virtud y el vicio desde una perspectiva ontológica como una orientación de la mirada hacia realidades superiores o inferiores (libro IV). De este modo, los cuatro grados de virtudes se proyectan en la articulación de la *Consolación*, vertebrando una posible guía de lectura.

Magee describe con precisión la “escenografía” de la *Consolación* estableciendo una conexión entre el discurso de Boecio con las escenas que aparecen en varios diálogos platónicos, como el *Fedón*<sup>5</sup> o el *Critón*<sup>6</sup>. Ahora bien, si observamos con atención, la *Consolación* presenta una estructura tripartita, según se desprende de las propias palabras de Filosofía: “Lamentas, en efecto, haber sido desterrado y despojado de tus bienes porque te ha turbado el olvido de ti mismo”<sup>7</sup>. Desde una perspectiva platónica, Guillaumin<sup>8</sup>, apoyándose en la lectura de Courcelle<sup>9</sup>, propone seguir una secuencia

<sup>5</sup> Cf. Platón, *Phdo.* 60d-61a.

<sup>6</sup> Cf. Magee, J., “Boethius’ Anapestic Dimeters (Acatalectic), with Regard to the Structure and Argument of the *Consolatio*”, en A. Galonnier (ed.), *Boèce ou la chaîne des savoirs. Actes du colloque international de la Fondation Singer-Polignac (Paris, 8-12 juin 1999)*, Louvain/Paris, Institut Supérieur de Philosophie/Peeters, 2003, pp. 148-150. En su comentario, Gruber nos aporta resúmenes de la discusión y la estructura de la *Consolación* (cf. Gruber, J., *Kommentar zu Boethius De consolatione philosophiae*, Berlin/New York, W. de Gruyter, 1978, especialmente, pp. 29-32, considerada como protréptico, y pp. 32-38, en conexión con los diálogos de Platón. Asimismo, pero prestando más atención a los problemas filosóficos, puede verse la monografía de Jürgasch, T., *Theoria versus Praxis?: zur Entwicklung eines Prinzipienwissens im Bereich der Praxis in Antike und Spätantike*, Berlin/Boston, W. de Gruyter, 2013, pp. 345-385. Un excelente estudio sobre las posibles correspondencias entre el texto de la *Consolación* y obras anteriores de Boecio puede verse en D’Onofrio, G., *Vera Philosophia: Studies in Late Antique and Medieval Christian Thought*, Turnhout, Brepols, 2008, pp. 77-142. Para una reciente exposición sintética del estado actual de la cuestión, por lo que concierne a la estructura de la obra y sobre las influencias neoplatónicas en la *Consolación*, nos remitimos al estudio de Moreschini, C., *A Christian in Toga. Boethius: Interpreter of Antiquity and Christian Theologian*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2014, pp. 102-109.

<sup>7</sup> Boecio, *Consol.* I, pr. 6, 18-19; trad. de Pérez Gómez, L., *Boecio. La Consolación de la Filosofía*, Madrid, Akal, 1997, pp. 131-132.

<sup>8</sup> Si la auténtica “consolación”, como sugiere Guillaumin, comienza verdaderamente en el libro II, la estructura de su contenido se despliega siguiendo tres movimientos: el primero, que abarca los libros II y las primeras secciones del libro III, Boecio lo dedica al conocimiento de sí, y culmina en el poema (3, 9), que representa tanto el punto de transición como la culminación de la obra. El segundo movimiento, que comprende desde 3, 9 a 4, *metr.* 4, lo consagra al conocimiento del fin supremo, del soberano Bien y del Mal. Y, en el tercer movimiento, que incluye desde 4, *pr.* 5 hasta el final, trata de las relaciones de Dios con el mundo. Cf. Guillaumin, J.-Y., *Boèce. La Consolation de Philosophie*, Paris, Les Belles Lettres, 2002, p. 16.

<sup>9</sup> Courcelle observa que el plan de la *Consolación* se basa en una doble conversión que sigue tres etapas, influido por Platón: conocimiento de sí mismo (libro II), conocimiento del fin de las cosas (libros III y IV, hasta la pr. 5), y conocimiento de las leyes que rigen el mundo (fin del libro IV y libro V). Cf. Courcelle, P., *Les lettres grecques en Occident*, Paris, De Boccard, 1948, p. 280.

que toma como punto de partida el conocimiento de sí (γνώθι σεαυτόν) del libro II, para elevarse al conocimiento del fin de las cosas (libros III y IV hasta la prosa 5) y al conocimiento de las leyes de la providencia que gobiernan el mundo (final de libro IV y libro V)<sup>10</sup>. Por su parte, Lazam y Fumaroli, situados desde la perspectiva de la impasibilidad (ἀπάθεια) estoica, consideran que estos mismos libros desarrollan más bien la temática del desprendimiento progresivo de las afecciones corpóreas<sup>11</sup>. De este modo, Filosofía trata de curar el sentimiento de desgracia e infortunio que sacude, física y moralmente, al prisionero. Y recientemente, desde un innovador enfoque, Huh plantea conectar estas dos perspectivas, aparentemente distintas y *a priori* irreconciliables, tomando como base la exposición porfiriana de las virtudes purificadoras llevada a cabo en la *Sentencia* 32, donde la exigencia teórica del precepto délfico aparece íntimamente vinculada con el proceso de la purificación de las pasiones del cuerpo<sup>12</sup>.

### Virtudes cívicas (πολιτικάί)

Para la definición de las virtudes cívicas los neoplatónicos parten de una particular exégesis del libro IV de la *República* de Platón<sup>13</sup>. Este primer género de virtudes se enmarca en la vida en la *pólis* y concierne a las relaciones que los hombres mantienen entre sí. Por medio de ellas se logra imponer una medida y un límite a las pasiones, lo que no carece de importancia en la vida cívica, ya que sin ellas toda vida en común sería del todo imposible<sup>14</sup>. Boecio acude a este grado de virtudes cívicas en el libro I de la *Consolación*, cuando recuerda las acciones que ha desempeñado como cónsul. En su descripción autobiográfica como hombre político ideal<sup>15</sup> se refiere a la *República* V<sup>16</sup>, para poner de manifiesto que ha tratado de basar sus acciones en los valores del derecho, de la justicia y de la valentía<sup>17</sup>.

Anicio Manlio Severino Boecio nace en Roma en 480, hijo de Flavio Narsete Manlio, perteneciente a la ilustre *gens* Anicia, una de las primeras *gentes* del Bajo imperio, convertida al cristianismo desde mediados del siglo IV, que había venido

<sup>10</sup> Cf. Guillaumin, J.-Y., *Boèce. La Consolation de Philosophie*, op. cit., pp. 15-16.

<sup>11</sup> Cf. Lazam, C. y Fumaroli, M., *Boèce. Consolation de la philosophie*, Paris/Marseille, Rivages, 1989, p. 31.

<sup>12</sup> Cf. Huh, M.-J., "La théorie néoplatonicienne de la vertu et la *Consolation de Philosophie*", en A. Giavatto y F. Le Blay (eds.), *Autour de la Consolatio philosophiae de Boèce*, Neuilly, Atlande, 2015, p. 101.

<sup>13</sup> Cf. Platón, *Resp.* IV 427e-444e.

<sup>14</sup> Cf. Porfirio, *Sent.* 32, li. 6-14. Utilizamos la edición de Brisson, L. et al., *Porphyre. Sentences*, Paris, J. Vrin, 2005. Sobre el deber (τὸ καθήκον), véanse Diógenes Laercio, *Vitae philosophorum*, VII 106-107 (= *SVF* III 493) y Estobeo, *Anthol.* II 85, 13 (= *SVF* III 494).

<sup>15</sup> Cf. Boecio, *Consol.* I, pr. 4, 5.

<sup>16</sup> Cf. Platón, *Resp.* V 473d.

<sup>17</sup> Cf. Descoings, K. y Guillaumin, J.-B., *Silves latines 2011-2012: Ovide, Métamorphoses XIV; Boèce, Consolation de Philosophie I-III*, Neuilly, Atlande, 2011, p. 126.

desempeñando altos puestos en las funciones del Estado durante dos siglos. Boecio accede a ocupar los puestos más altos en la corte de Teodorico el Grande, rey de los ostrogodos: a los treinta años es nombrado cónsul —su padre lo había sido, *sine collega*, en 487—; en 523 es *magister officiorum*, una especie de ministro del interior, llegando a la cima de la función pública, donde cumple misiones delicadas. Pero una desgracia inesperada interrumpe su brillante carrera: en el año 524 el senador romano Boecio es arrestado, trasladado a Pavía, donde es encarcelado y posteriormente ejecutado, acusado de cometer traición contra Teodorico, en 525<sup>18</sup>.

Todas las acciones que ha venido ejerciendo como hombre de Estado son descritas como una práctica de la virtud, conforme al deber moral, identificada con la virtud del hombre político<sup>19</sup>. Ahora bien, Filosofía le advierte de que servir al Estado es una práctica de la virtud que concierne exclusivamente al nivel inferior en la escala jerárquica de las virtudes<sup>20</sup>. El hombre que persigue la gloria política queda superado por el hombre que cultiva una virtud perfecta. Nos hallamos, como señala Courcelle<sup>21</sup>, ante la teoría plotiniana y porfiriana de una jerarquía de las virtudes, que Boecio retoma de Macrobio<sup>22</sup>.

Según los neoplatónicos, las virtudes del ciudadano conciernen al ámbito de la acción (πρᾶξις), de la actividad conforme a la naturaleza (κατὰ φύσιν), considerada en el sentido estoico de ley natural. Como se trata de virtudes que corresponden al alma que ha de vivir en un cuerpo, radican en una disposición (διάθεσις) del alma que consiste en imponer una “medida a las pasiones” (μετριοπάθεια), de modo semejante a como el demiurgo en el *Timeo* impone una medida a la necesidad, considerada como “causa errante” (πλανωμένη αἰτία)<sup>23</sup>.

Sin embargo, para Boecio la práctica de estas virtudes cívicas corresponde al hombre de Estado, mientras que para los primeros neoplatónicos se trata de virtudes propias del ciudadano, que vive en sociedad. Para Plotino y Porfirio, estas virtudes cívicas pretenden hacer posible la vida en grupo sin causar daño al prójimo, tanto a los seres humanos, tal como se desprende de la expresión “cívica” (πολιτική) que alude a la ciudad, como a los animales que viven en rebaño o manada, tal como se extrae del significado de los términos “gregariedad” (συναγελασμός) y “comu-

<sup>18</sup> Sobre la acusación de traición, véase Moorhead, J., *Theoderic in Italy*, Oxford/New York, Oxford University Press, 1992, p. 232.

<sup>19</sup> Cf. Boecio, *Consol.* II, pr. 7, 1.

<sup>20</sup> Cf. Boecio, *Consol.* II, pr. 7, 21.

<sup>21</sup> Cf. Courcelle, P., *La Consolation de Philosophie dans la tradition littéraire: Antécédents et postérité de Boèce*, Paris, Études Augustiniennes, 1967, p. 120.

<sup>22</sup> Cf. Macrobio, *In Somn. Scip.* 2, 10, 2.

<sup>23</sup> Cf. Platón, *Tim.* 48a, 56c. Diógenes Laercio (*Vitae philosophorum*, V 31) establece una oposición entre μετριοπαθής, que designa el ideal ético aristotélico, y ἀπαθής, que corresponde, por su parte, al ideal ético estoico.

nidad” (κοινωνία). El primero de ellos, infrecuente, hace referencia a la vida en rebaño, como la que llevan las hormigas y las abejas, según el ejemplo de este tipo de vida que Porfirio nos ofrece en su tratado *Sobre la abstinencia*<sup>24</sup>.

El prisionero, desalentado en su cuerpo y en su alma, recibe la visita de Filosofía. En este libro I de la *Consolación* Boecio adopta la perspectiva de Macrobio que, en su *Comentario al Sueño de Escipión*, aborda el primer nivel de la escala neoplatónica de las virtudes<sup>25</sup>. Pero Macrobio no se ocupa tanto de las virtudes cívicas, tal como aparecen expuestas por Plotino y Porfirio, sino más bien de las virtudes que caracterizan a los hombres políticos<sup>26</sup>. Bajo una muy probable influencia del comentario de Macrobio, Boecio establece una correspondencia entre el primer grado de la escala neoplatónica de las virtudes con la virtud del hombre político. Si la virtud del hombre político, identificada con la virtud cívica/política, hace al hombre feliz, entonces Cicerón tiene razón en su *República*<sup>27</sup> al afirmar que los hombres de Estado que han practicado las virtudes políticas disfrutarían de una *beatitudo* eterna<sup>28</sup>. Dicho de otro modo, en su comentario Macrobio identifica una segunda vía de acceso a la felicidad eterna, junto a la que se consigue cuando se llega al final del ascenso por la escala de los cuatro niveles de virtudes, que identifica con la práctica de las virtudes políticas desempeñada por los hombres de Estado que han prestado fiel servicio a su patria<sup>29</sup>. Ahora bien, para el prisionero de Teodorico esta práctica de las virtudes políticas no garantiza que se obtenga la felicidad, pues Filosofía, calificada de “maestra” (*magistra*) y “nodriza (*nutrix*) de todas las virtudes” (*omnium magistra virtutum, virtutum omnium nutrix*)<sup>30</sup>, ha de preparar el camino de ascenso hacia otras virtudes superiores en la escala.

<sup>24</sup> Cf. Porfirio, *De abstin.* III, 11.

<sup>25</sup> Cf. Boecio, *Consol.* I, 8, 6.

<sup>26</sup> Cf. Flamant, J., *Macrobe et le néo-platonisme latin à la fin du IV<sup>e</sup> siècle*, Leiden, E. J. Brill, 1977, pp. 597-599 y pp. 604-605.

<sup>27</sup> Cf. Cicerón, *Resp.* 6, 13; citado por Macrobio, *In Somn. Scip.* 1, 8, 1.

<sup>28</sup> Cf. Macrobio, *In Somn. Scip.* 1, 8, 12.

<sup>29</sup> Cf. Macrobio, *In Somn. Scip.* 1, 8, 1-4 y 12; ver Flamant, J., *Macrobe et le néo-platonisme latin à la fin du IV<sup>e</sup> siècle*, op. cit., pp. 597-599.

<sup>30</sup> Boecio, *Consol.* I, 3, 3 y II, 4, 1. Cf. Bejczy, I. P., *The Cardinal Virtues in the Middle Ages. A Study in Moral Thought from the Fourth to the Fourteenth Century*, Leiden, E. J. Brill, 2011, p. 54, y n. 199. Asimismo, Porfirio enumera las cuatro virtudes cardinales (*Sent.* 10-14), que retoma casi literalmente de la exposición de Plotino (*En.* I 2 [19] 1, 17-21). En la historia de la ética, las cuatro virtudes –prudencia (φρόνησις), valentía (ἀνδρεία), moderación (σωφροσύνη) y justicia (δικαιοσύνη)– conforman una arquitectura coherente que fue designada, al parecer por primera vez en el siglo IV d.C., por Ambrosio de Milán, con el nombre de “virtudes cardinales”, en su *De Officiis ministrorum* (redactada después de 386), que constituye la primera exposición sistemática de la ética cristiana y que, desde el punto de vista literario y de la distribución de la materia, debe mucho a Cicerón. Cf. Ambrosio de Milán, *De Officiis ministrorum* I, 24, 107-27, 109; Biblioteca Ambrosiana 13, pp. 89-103. Sobre esta obra, véase Becker, M., *Die Kardinaltugenden bei Cicero und Ambrosius: De Officiis*, Basel, Schwabe, 1994; y Castillo, C., “La cristianización del pensamiento ciceroniano en el *De Officiis* de San Ambrosio”, *Anuario Filosófico*, 34 (70), 2001, pp. 297-322. La expresión “virtudes cardinales”, que sustituye a las denominadas “virtudes principales” (πρῶται ἀρεταί), aparece en el discurso consolatorio pronunciado a la muerte de su hermano Sátiro (Cf. Ambrosio de Milán, *De excessu Satyri* 1.57 [CSEL 73]). El adjetivo *cardinalis* se relaciona

## Virtudes purificadoras (καθαρτικά)

En el libro II comienza verdaderamente la “consolación”. Filosofía trata de despojar al alma del prisionero de las falsas opiniones<sup>31</sup>. Para ello, situada en el cruce de caminos entre la ética estoica de la impassibilidad (ἀπάθεια) y la exposición porfiriana de la virtudes purificadoras, demuestra que no hay motivo alguno para lamentarse de la Fortuna. En efecto, los bienes de la Fortuna no proporcionan la auténtica felicidad, ya que no son más que apariencias de felicidad, es decir, son en definitiva falsos bienes<sup>32</sup> y ajenos a nosotros mismos<sup>33</sup>. Es preciso que Boecio aproveche este fracaso, su caída en desgracia y el estar prisionero, para poder distinguir, ayudado por Filosofía, el verdadero Bien de los bienes de la Fortuna. Así, Boecio cree haber perdido lo que por naturaleza no pertenecía al hombre sino a la Fortuna<sup>34</sup>; y la gloria, tanto su posesión como su pérdida, es insignificante, ya que está limitada por el tiempo y el espacio<sup>35</sup>. Por ello, hay que distinguir entre la *felicitas*, don de la Fortuna, cambiante, material, que pertenece al cuerpo y es exterior al hombre verdadero, de la *beatitudo*, que incumbe propiamente al alma, es interior, divina, perdurable y verdadera. En vez de consagrarse a la búsqueda de los bienes de la Fortuna, es preciso comenzar, como propone Platón en el *Alcibiades I*<sup>36</sup>, por conocerse a sí mismo<sup>37</sup>.

En efecto, para los neoplatónicos las virtudes purificadoras consisten en desprenderse de las cosas del mundo sensible, abstenerse de las acciones que se ejecutan con el cuerpo y rechazar compartir sus pasiones. Por ello, estas virtudes se identifican con las “purificaciones”<sup>38</sup>, y corresponden al alma que se aleja del cuerpo para dirigirse hacia el ser verdadero, es decir, hacia lo inteligible. En esta identificación con las purificaciones, estas virtudes aluden fundamentalmente a dos nociones: la

---

con la ceremonia de la fundación romana de las ciudades en la que se trazan los *cardines*, y primordialmente el *cardo maximus*, que aporta la orientación de la nueva ciudad. Cf. Hiltbrunner, O., “Die Schrift *De Officiis ministrorum* des Heiligen Ambrosius und ihr Ciceronisches Vorbild”, *Gymnasium*, 71, 1964, pp. 174-189, véase especialmente pp. 183-184. Sobre los cánones y la evolución histórica de las cuatro virtudes cardinales, véase North, H. F., “Canons and Hierarchies of the Cardinal Virtues in Greek and Latin Literature”, en L. Wallach (ed.), *The Classical Tradition: Literary and Historical Studies in Honor of Harry Caplan*, Ithaca [N.Y.], Cornell University Press, 1966, pp. 165-183.

<sup>31</sup> Cf. Boecio, *Consol.* II, 4, 3; 2, pr. 4, 22.

<sup>32</sup> Cf. Boecio, *Consol.* II, 1-4.

<sup>33</sup> Cf. Boecio, *Consol.* II, 5.

<sup>34</sup> Cf. Boecio, *Consol.* II, pr. 5, 14; II, pr. 5, 19; II, pr. 5, 2.

<sup>35</sup> Cf. Boecio, *Consol.* II, pr. 7.

<sup>36</sup> Cf. Platón, *Alc.* I 139e-131c.

<sup>37</sup> En los ocho primeros capítulos del libro III Boecio retoma este mismo tema del conocimiento de sí en conexión con el entrenamiento en la separación del alma del cuerpo.

<sup>38</sup> Hay una equivalencia entre “purificaciones” y “virtudes purificadoras”; cf. Porfirio, *Sent.* 32, li. 16-17 y 23.



noción de “progreso” (προκοπή), tomada del estoicismo<sup>39</sup>, pero interpretada desde la perspectiva platónica como progresión en la contemplación de lo inteligible; y la “asimilación a Dios” (ὁμοίωσις θεῶ), fórmula platónica pero reinterpretada por los estoicos, que los primeros neoplatónicos enmarcan en un contexto teórico.

Ahora bien, aunque las virtudes purificadoras no aparezcan expresamente mencionadas en la *Consolación*, pues no encontramos una terminología específica para referirse a ellas, la temática de la purificación está bien representada por medio de la metáfora de la purificación de la vista. Nos hallamos, en palabras de Guillaumin, ante “el primer tratamiento (oftalmológico) dado por Filosofía”<sup>40</sup>. Por medio de esta alegoría, secar los ojos del prisionero con un trozo de su manto<sup>41</sup>, Boecio insiste en la necesidad de emprender una purificación de la vista<sup>42</sup>. Incluso la expresión *lumine claro*<sup>43</sup> puede referirse a la “visión purificada” del hombre que, una vez desprendido de sus pasiones, es capaz de contemplar lo verdadero. De este modo, las referencias a la visión que aparecen en la *Consolación* conectan con la temática neoplatónica del ojo del alma y de la necesidad de purificarse de la pasiones, por medio de las matemáticas y la dialéctica, para lograr acceder a lo verdadero. Asimismo, al comienzo de la *Institución aritmética*<sup>44</sup>, Boecio describe con precisión el proceso de purificación del ojo del alma, al mismo tiempo que define el *quadrivium* y señala los “grados” de elevación por las matemáticas. En este punto conecta con la descripción del paso de la oscuridad a la luz, que nos ofrece en la *Consolación*, y el principio de los modos de conocimiento<sup>45</sup>.

Las virtudes purificadoras muestran una doble vertiente: por una parte, negativa, ya que permiten desprenderse de todo lo corpóreo; y, por otra, positiva, en la me-

<sup>39</sup> La noción de “progreso” (προκοπή) proviene de la Estoa antigua, véase, a este respecto, Luschnat, O., “Das Problem des ethischen Fortschritts in der alten Stoa”, *Philologus*, 102 (1-2), 1958, pp. 178-214. doi: 10.1524/phil.1958.102.12.178; cf. Porfirio, *Sent.* 32, li. 131.

<sup>40</sup> Descoings, K. y Guillaumin, J.-B., *Silves latines 2011-2012: Ovide, Métamorphoses XIV; Boèce, Consolation de Philosophie I-III*, op. cit., p. 144.

<sup>41</sup> Cf. Boecio, *Consol.* I, pr. 2, 7.

<sup>42</sup> Para un lector latino, especialmente en un contexto poético, el término *lumen* designa al mismo tiempo la luz y el ojo; cf. Guillaumin, J.-B., “*Lumine claro cernere uerum*: lumière et vision dans la *Consolation de Philosophie* de Boèce”, *Pallas*, 92, 2013, pp. 237-255. doi: 10.4000/pallas.

<sup>43</sup> Boecio, *Consol.* I, m. 7, 21.

<sup>44</sup> Cf. Boecio, *Inst. Ar.* I, 1, 7.

<sup>45</sup> Sobre este principio Boecio basa la arquitectura de un sistema de relativización del conocimiento, a partir del cual distingue tres niveles de conocimiento –inteligencia, razón, imaginación y sentido(s)–. Para cada nivel de conocimiento hay un objeto propio de conocimiento: por ejemplo, el objeto propio de la razón es la forma abstracta, y la imagen es el objeto propio de la imaginación; cf. Marenbon, J., *Boethius*, Oxford/New York, Oxford University Press, 2003, pp. 132-134; y Otal, M., “*Phantasia et nous pathêtikos*”, *Methodos*, 16, 2016, pp. 1-38. doi: 10.4000/methodos.4487. Sobre los modos de conocimiento en Boecio, véase Zamora Calvo, J. M., “Truth and Modes of Cognition in Boethius: A Neoplatonic Approach”, *Scholé*, 11 (2), 2017, pp. 346-363. doi: 10.21267/AQUILO.2017.11.4524

dida en que hacen posible un regreso de la dispersión a la unidad<sup>46</sup>. El ascenso en el conocimiento y la purificación ética por medio del desprendimiento de las cosas sensibles producen una proximidad al principio que se expresa en el silencio, que no parece ser de naturaleza conceptual<sup>47</sup>. Las virtudes purificadoras no deben buscarse por sí mismas, sino como un proceso catártico, concebido como un progreso, cuya meta es posibilitar el acceso a la contemplación<sup>48</sup>.

### Virtudes contemplativas (θεωρητικαί)

Boecio se aproxima al cristianismo desde el platonismo. Desprecia, en efecto, el mundo sensible, donde muere el alma, prefiriendo el mundo inteligible, donde se halla la verdadera vida, para así lograr salvar su alma. De acuerdo con esta concepción propone una ética de la renuncia basada en una ascesis, un entrenamiento del alma: la verdadera vida se dirige hacia el nivel superior, de ahí que sea necesario desprenderse de los vínculos de la carne por medio de la práctica de las virtudes purificadoras. Pero esta ascesis es un medio, no un fin, como sucedía en los estoicos. El alma debe liberarse completamente del cuerpo, su prisión y tumba. De este modo, en la *Consolación* podemos encontrar proyectada la expresión porfiriana *omne corpus fugiendum*<sup>49</sup>.

El condenado a muerte sufre el tormento que asocia la vida con el mundo sensible. Para Foessel, la estrategia que emplea Filosofía para persuadirle consiste en admitir “el sentimiento de extrañeza y de injusticia experimentado por Boecio para recalificarlo metafóricamente en la imagen del exilio”<sup>50</sup>. Pero, ¿por qué Boecio recurre a esta metáfora espacial? La verdad filosófica precisa un ascenso fuera del mundo terrestre. El hombre se halla en un espacio intermedio entre la tierra y el cielo<sup>51</sup>, entre lo sensible y lo inteligible<sup>52</sup>. Filosofía trata de que el condenado perciba que hay un lugar del que el hombre nunca puede ser expulsado. Por ello, el alma del exiliado debe reorientar su mirada hacia un lugar del que no pueda nunca ser expatriado, a donde pueda siempre regresar, sean cuales sean las circunstancias.

<sup>46</sup> Cf. Porfirio, *Sent.* 32, li. 15-23.

<sup>47</sup> Cf. Plotino, *En.* V 5 [32] 7, 31-35; 8 [31] 3-5; VI 8 [39] 21, 25-28. Véase, asimismo, el precedente de Numenio, fr. 2, 7-16. Porfirio, *In Parm.* II, 16-31.

<sup>48</sup> Cf. Porfirio, *De abstin.* I, 29, 3: “El fin para nosotros es obtener la contemplación del ser verdadero. Cuando se lo obtiene, realiza, en la medida de nuestra posibilidad, la unión de naturaleza entre contemplante y contemplado.”

<sup>49</sup> Cf. Chase, M., “‘*Omne corpus fugiendum*’? Augustine and Porphyry on the Body and the Post-Mortem Destiny of the Soul”, *Chôra: Revue d'Études Anciennes et Médiévales*, 2, 2004, pp. 37-58.

<sup>50</sup> Foessel, M., *Le temps de la consolation*, Paris, Éditions du Seuil, 2015, p. 87.

<sup>51</sup> Cf. Boecio, *Consol.* V, m. 5.

<sup>52</sup> Cf. Platón, *Tim.* 90a-b.

Este “regreso a su patria”<sup>53</sup> muestra la teoría neoplatónica que considera el nacimiento como una caída del alma, procedente del Alma-hipóstais, en lo sensible<sup>54</sup>. Por ello, por medio del *regressus animae*, tomando el título latino asignado por Agustín a un tratado perdido atribuido a Porfirio, el alma exiliada trata de elevarse mediante la práctica de las virtudes teoréticas. Este “regreso del alma” se acomete ayudado por un “vehículo” (ὄχημα) –*currus*<sup>55</sup>, o *vehiculum*<sup>56</sup>–, que corresponde a la parte más “material” del alma al que Filosofía, retomando la imagen extraída del *Fedro*<sup>57</sup>, “da alas”<sup>58</sup>.

En el otro extremo, el tirano, encarnado por Nerón, se halla en una posición ambivalente, carcelero y al mismo tiempo encarcelado, se opone al hombre virtuoso, ya que al estar encadenado por pasiones crueles<sup>59</sup>, no puede llegar a conocerse a sí mismo, ni por tanto elevarse. Boecio proyecta en la figura de Nerón la imagen del anciano Teodorico<sup>60</sup>, dominado por sus placeres y pasiones, donde incorpora elementos de la tradición neoplatónica<sup>61</sup>.

En el texto de la *Consolación* hay una tensión constante entre el mundo de lo inteligible, que siempre es y nunca se genera, del que la esfera celeste es una imagen, y el mundo de lo que siempre se genera y nunca es, sometido a la generación y la corrupción, donde el alma está encarcelada en el cuerpo. Todas las cosas humanas se desvanecen, y luego vuelven, sometidas a la rueda de la Fortuna, pero el alma podrá quizás escapar de este eterno vaivén entre el cielo y la tierra, si se esfuerza en cultivar las virtudes, ya que el cielo no dejará de existir, nunca pasará, situado eternamente por encima de la tierra.

Las virtudes teoréticas o contemplativas son las propias de un hombre contemplativo, cuya alma contempla las formas inteligibles. La diferencia entre estas virtudes y las precedentes –cívicas y purificadoras– radica en que estas últimas implican un esfuerzo o progreso, mientras que las contemplativas se dan en reposo. De este

<sup>53</sup> Cf. Boecio, *Consol.* III, pr. 12, 9; IV, pr. 1, 9.

<sup>54</sup> Cf. Descoings, K. y J.-B. Guillaumin, J.-B., *Silves latines 2011-2012: Ovide, Métamorphoses XIV; Boèce, Consolation de Philosophie I-III*, op. cit., pp. 145-146.

<sup>55</sup> Boecio, *Consol.* III, m. 9, 10.

<sup>56</sup> Boecio, *Consol.* IV, pr. 1, 9.

<sup>57</sup> Platón, *Phdr.* 245a-e.

<sup>58</sup> Boecio, *Consol.* IV, pr. 1, 9 y IV, m. 1, 1. Sobre el tema de la patria en Plotino, véase Alekniené, T., “L’énigme de la ‘patrie’ dans le traité I de Plotin: héritage de l’exégèse philonienne?”, *Recherches augustinienes et patristiques*, 35, 2007, pp. 1-46. doi. 10.1484/J.RA.5.102370

<sup>59</sup> Cf. Boecio, *Consol.* IV, m. 2, con el v. 10.

<sup>60</sup> Cf. Boecio, *Consol.* II, m. 6.

<sup>61</sup> Cf. Courcelle, P., *La Consolation de Philosophie dans la tradition littéraire*, op. cit., p. 347; y, del mismo autor, “Le tyran et le philosophe d’après la *Consolation* de Boèce”, en *Passagio dal mondo antico al medio evo da Teodosio a san Gregorio Magno. Atti dei convegni Lincei*, Roma, Accademia nazionale dei Lincei, 1980, pp. 195-224 (reimpreso en *Opuscula selecta: bibliographie et recueil d’articles publiés entre 1938 et 1980*, Paris, Études Augustiniennes, 1984, pp. 385-414).

modo, se identifican con las virtudes del alma que actúa a la manera del intelecto. Así, el alma solo se conoce a sí misma y lo que está en ella, cuando se vuelve hacia el principio que la ha producido, el intelecto. Por medio de la *anámnesis*, el alma posee un autoconocimiento, que recuerda actuando en reposo, sin necesidad alguna de pensar o ejercitar el desprendimiento de las pasiones<sup>62</sup>.

### Virtudes paradigmáticas

Por encima del género de las virtudes “psíquicas”, o virtudes del alma, se sitúa el género de las virtudes “paradigmáticas”<sup>63</sup>, o virtudes del intelecto. Estas virtudes constituyen los modelos de los que las virtudes del alma son semejantes<sup>64</sup>. Por tanto, dado que la relación de las virtudes del alma con las virtudes del intelecto se explica por la semejanza con sus modelos, la virtud psíquica de la valentía, por ejemplo, es la imagen de un paradigma, situado en el nivel del intelecto, al que el alma dirige su mirada, y que es impassible por naturaleza.

Las virtudes paradigmáticas son las virtudes propias del intelecto, en tanto que es intelecto separado del alma. Se trata de las virtudes noéticas que se hallan precisamente en las formas inteligibles, por encima de las virtudes psíquicas, que constituyen los modelos de los que las virtudes del alma son sus imágenes. En sentido estricto, no podemos considerarlas propiamente como virtudes, ya que las virtudes son “disposiciones del alma”, y estas se sitúan en el nivel del intelecto y de las formas inteligibles.

Ahora bien, no podemos establecer una correspondencia estricta entre la exposición neoplatónica de las virtudes paradigmáticas y el contenido del libro IV, desde el capítulo 5 y todo el libro V de la *Consolación*, donde aborda los temas de la providencia, del destino y del libre arbitrio. Sin embargo, podemos tratar de encontrar ciertas similitudes entre ambos enfoques. En efecto, Boecio pasa del tratamiento del problema ético del sufrimiento del condenado inocente al análisis de los argumentos que plantean la dificultad de conciliar la providencia divina con la libertad humana.

<sup>62</sup> Cf. Porfirio, *Sent.* 32, li. 51-57.

<sup>63</sup> Porfirio introduce por primera vez la expresión “virtudes paradigmáticas” (*Sent.* 32, li. 63-70) que, en la tradición neoplatónica posterior, han recibido tres interpretaciones diferentes: 1) Macrobio y Marino las consideran como virtudes no humanas, sino divinas (cf. Macrobio, *In Somnium Scipionis*, I 8, 3-10; Marino, *Proclus*, 3); 2) Damascio las define como virtudes del alma que se identifican con el intelecto (cf. Damascio, *In Phaed.* I, § 143-144, pp. 86-89 Westerink); y 3) Olimpiodoro señala que se identifican con las virtudes teúrgicas (cf. Olimpiodoro, *In Phaed.* 8, § 2, 12-20 Westerink).

<sup>64</sup> Cf. Porfirio, *Sent.* 32, li. 65.

En su *Comentario a las Sentencias*, el teólogo Egidio Romano (1243-1316) establece una distinción entre el destino y la providencia. Esta cuestión, que en la *Reportatio* es la última relativa al primer libro, se inserta en la *Ordinatio* dentro de una exposición desarrollada y articulada de manera más extensa<sup>65</sup>. En ambas versiones, Egidio se basa en el libro IV, prosa 6, de la *Consolación* de Boecio para enunciar cinco características distintivas de estas dos nociones. Los cuatro primeros rasgos provienen directamente de la fuente de Boecio mencionada. Así, el primer motivo<sup>66</sup>, que el destino está en las causas segundas y la providencia, en cambio, está en la causa primera, se apoya en la *Consolación*<sup>67</sup>. El segundo motivo<sup>68</sup>, que la providencia tiene razón de unidad mientras que el destino tiene razón de pluralidad, se inspira también en la *Consolación*<sup>69</sup>. El tercer motivo<sup>70</sup>, que el destino se reduce a la providencia pero no a la inversa, se aproxima a otro texto de la *Consolación*<sup>71</sup>. El cuarto motivo<sup>72</sup>, que la providencia es inmóvil mientras que el destino es algo móvil inherente en las cosas móviles, retoma a su vez un pasaje de la *Consolación*<sup>73</sup>. Sin embargo, como muestra Cordonier<sup>74</sup>, el quinto motivo de Egidio no se inspira directamente, sino libremente, en la *Consolación* de Boecio, pues descubre un sentido que no aparece literalmente en el texto de Boecio, sino en la *Suma Teológica* de Tomás de Aquino<sup>75</sup>.

<sup>65</sup> En lo referente a la *Reportatio*, se trata de Egidio Romano (Gil de Roma), *Rep. I Sent.*, 1.9, en Luna, C., *Aegidii Romani Opera omnia*, III. 2: *Reportatio Lecturae super libros I-IV Sententiarum. Reportatio Monacensis. Excerpta Godefridi de Fontibus*, Firenze, SISMEL/Edizioni del Galluzzo, 2003, pp. 189-190; por lo que respecta a la *Ordinatio*, se trata de *Egidii Romani Primus Sententiarum, correctus a Augustino Montifalconio*, Venetiis Impressus sumptibus et expensis heredum quondam Domini Octaviani Scotivicis Modoetiensis: ac sociorum. Die Martii 1521 (reimpreso en Frankfurt a.M.: Minerva, 1968), d. 39, l. 2, a. 2, fol. 207O-208K.

<sup>66</sup> Egidio Romano, *Rep.*, p. 189, l. 3-7; *Ord.*, fol. 208E, l. 12 – F, l. 2.

<sup>67</sup> Cf. Boecio, *Consol.* IV, pr. 6, 7-17.

<sup>68</sup> Egidio Romano, *Rep.*, p. 189, l. 8-10; *Ord.*, fol. 208F, l. 2-12.

<sup>69</sup> Boecio, *Consol.* IV, pr. 6, 8 y IV, pr. 6, 11-12.

<sup>70</sup> Egidio Romano, *Rep.*, p. 189, l. 11-12; *Ord.*, fol. 208F, l. 12-65.

<sup>71</sup> Boecio, IV, pr. 6, 11.

<sup>72</sup> Egidio Romano, *Rep.*, p. 189, l. 13-p. 190, l. 16; *Ord.* fol. 208G, l. 5-13.

<sup>73</sup> Boecio, *Consol.* IV, pr. 6, 13.

<sup>74</sup> Cf. Cordonier, V., “Une lecture critique de la théologie d’Aristote: le *Quodlibet* VI, 10 d’Henri de Gand comme réponse à Gilles de Rome”, en V. Cordonier y T. Suarez-Nani (eds.), *L’aristotélisme exposé: aspects du débat philosophique entre Henri de Gand et Gilles de Rome*, Fribourg, Academic Press, 2014, p. 128-130.

<sup>75</sup> “La quinta <diferencia> es que todo lo que está sometido al destino lo está también a la divina providencia, pero no a la inversa, porque las cosas que progresan en el ser a partir de Dios inmediatamente no están sometidas al destino, porque no progresan siguiendo el orden de las causas. Por lo que Boecio afirma: ‘Cuan to más inferior es algo, tanto más entrelazado en los lazos del destino (*Quanto aliquid est magis infimum, tanto magis fati nexibus obligatur*)’. Y Boecio concluye que el destino se refiere a la divina providencia como la razón al intelecto (*quod fatum se habet ad diuinam providentiam sicut ration ad intellectum*), porque la razón es por un discurso de las causas (*per discursum causarum*); y, asimismo, según eso que es, saber lo que es inmóvil, con respecto a lo que es generado, es decir móvil, y asimismo, como el tiempo con respecto a la eternidad y como el círculo con respecto al punto [...]”. Egidio Romano, *Rep. I Sent.*, 1. 9 (dist. 39), en C. Luna, *op. cit.*, p. 190, l. 17-25.

Filosofía demuestra a Boecio que no existe el azar sino una providencia<sup>76</sup>. Pero, aunque Egidio beba indirectamente de Boecio<sup>77</sup>, en ningún lugar de la *Consolación* aparece literalmente la idea que asigna a la inmediatez de la acción divina un criterio que permita distinguir la providencia del destino. En su comentario, Egidio se inspira en la Iª parte de la *Suma Teológica* de Tomás de Aquino, concretamente en el artículo 4 de la cuestión 116 dedicado a saber si todo está sometido al destino: partiendo de la definición del destino que plantea en el artículo segundo como “ordenamiento de las causas segundas”, Tomás explica que conciernen al destino todas las cosas dependiendo de las causas segundas, mientras que, si algunas cosas son llevadas a cabo por Dios inmediatamente y así no dependen de causas segundas, entonces no están sometidas al destino —y aporta los siguientes ejemplos: la creación de las cosas y la glorificación de las sustancias superiores—<sup>78</sup>. Para Tomás estos dos ejemplos de actividad inmediata corresponden a dos actividades divinas que no pueden ser demostradas, ya que conciernen al ámbito de la fe. Para Egidio, “ninguna” acción divina inmediata podría darse en un ámbito filosófico, por lo que el tema de la inmediatez está ausente en la *Sententia de bona fortuna* y no precisa extraerlo directamente de la *Consolación de la Filosofía*. En la lectura de Egidio la armonía entre la acción divina y el orden de lo creado no queda demostrada, sino postulada, por lo que se aparta indirectamente del texto de Boecio y aboga por una interpretación más rígida que Tomás.

La fatalidad no es más que la explicación, en el nivel de las causas segundas, de los decretos pronunciados desde toda la eternidad por el Verbo en el nivel intra-trinitario. Para Boecio, el libre arbitrio es proporcional al grado de contemplación de la inteligencia divina que puede alcanzar el alma humana, como proponen los neoplatónicos, así como la conciliación entre el libre arbitrio y la presciencia.

## Conclusiones

Entre el hombre y Dios la virtud actúa como mediadora, aproximando al hombre de aquello que le es semejante. No obstante, Dios permanece más allá de la virtud,

<sup>76</sup> Cf. Boecio, *Consol.* V, pr. 2, 1; V, pr. 3, 17. Sobre el trasfondo filosófico del final de la *Consolación* dedicado a la discusión sobre el libre arbitrio y el determinismo, véase Gegenschatz, E., “Die Freiheit der Entscheidung in der *Consolatio philosophiae* des Boethius”, *Museum Helveticum*, 15 (2), 1958, pp. 110-129. doi: 10.5169/seals-15284; Courcelle, P., *La Consolation de Philosophie dans la tradition littéraire*, op. cit., p. 208 sq.; y Chadwick, H., *Boethius: The Consolations of Music, Logic, Theology, and Philosophy*, Oxford, Clarendon, 1981, pp. 244-248.

<sup>77</sup> Cf. Egidio Romano, *Rep.*, p. 190, l. 19-25.

<sup>78</sup> Cf. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, Iª, q. 116, a. 4, c., en *Thomae Aquinatis Pars prima summae theologiae* (. 27), p. 555b-556a: Iª q. 116 a. 4 co. La gloria del hombre representa, para Tomás, el fin último de la providencia.

como principio que trasciende lo que se origina de él<sup>79</sup>. La doctrina porfiriana de los cuatro grados de virtudes es retomada por Jámblico, quien establece por primera vez en la escuela neoplatónica un paralelo entre la lectura de los diálogos de Platón y las etapas del progreso del alma encaminada a regresar a lo divino. De esta manera, la arquitectura ética permite estructurar la enseñanza: cada grado de virtud se corresponde con uno —o varios— diálogo(s) de Platón, lo que traza un orden de lectura de estos diálogos a partir del siglo IV, permitiendo al alumno recorrer las diferentes etapas que marcan el progreso de su alma hacia lo divino. Asimismo, y esta vez centrándonos en los maestros de las escuelas neoplatónicas, esta misma jerarquía ética es proyectada en la composición de las diferentes biografías de los diádocos, desde la *Vida de Plotino*, donde su discípulo y editor Porfirio emplea una progresión narrativa que se ajusta con los cuatro grados de virtudes distinguidos en la *Sentencia 32*, hasta *Proclo o sobre la felicidad*, donde Marino articula el texto biográfico dedicado a su maestro en función de una progresión del alma que transita por siete grados de virtudes.

La *Consolación de la Filosofía* fue redactada a partir de 523 por el prisionero de Teodorico, entre dos sesiones de interrogatorio, para hacer balance de su vida y especialmente para servir de preparación para la muerte. El texto fue leído durante toda la Edad Media, transmitido a través de aproximadamente cuatrocientos manuscritos. Los cinco libros en los que se divide combinan prosa y verso dispuestos alternativamente. Por lo que respecta al género literario, más que de una consolación en el sentido antiguo o cristiano del término, se trata más bien de un “protréptico”, como propone Gruber<sup>80</sup>, pero cuya enseñanza es transmitida bajo la forma de una “revelación”, es decir, de un “apocalipsis” en su sentido etimológico, en el transcurso de un diálogo entre el prisionero Boecio y la personificación de Filosofía.

En su redacción Boecio es consciente del poco tiempo que le queda (*angusto limite temporis saepti*)<sup>81</sup>. Desde la perspectiva del filósofo prisionero, las auténticas prisiones son los falsos bienes, ya que son los que limitan la libertad de las almas, que precisamente se ve disminuida por su caída en los cuerpos y, especialmente, por estar “atadas a miembros terrestres” (*terrenis artubus colligantur*)<sup>82</sup>. De ahí que estas almas se hallen, en cierta manera, “cautivas de su propia libertad” (*propia libertate captivae*)<sup>83</sup>. Pero el “lugar de pavor”, como lo califica C. Bertrand-Dagenbach<sup>84</sup>, se

<sup>79</sup> Cf. Porfirio, *Ad Marc.* 15-16, p. 115, 6-1.

<sup>80</sup> Cf. Gruber, J., *Kommentar zu Boethius De consolatione philosophiae*, op. cit., p. 29.

<sup>81</sup> Boecio, *Consol.* IV, pr. 6, 5.

<sup>82</sup> Boecio, *Consol.* V, pr. 2, 8.

<sup>83</sup> Boecio, *Consol.* V, pr. 2, 10.

<sup>84</sup> Bertrand-Dagenbach, C., “La prison, lieu d’effroi”, en C. Bertrand-Dagenbach, A. Chauvot, J.-M. Salamito et al. (eds.), *Carcer: prison et privation de liberté dans l’Antiquité classique. Actes du colloque de Strasbourg* (5 et 6 décembre 1997), Paris, De Boccard, 1991, pp. 211-219.

transforma en una “lugar de salvación”, y la adversidad del cautiverio en una oportunidad que permite reflexionar sobre la libertad. En esas condiciones, la prisión, al mismo tiempo que aleja de los falsos bienes, puede contribuir a la liberación. El propio encarcelamiento permite abrir el camino de la liberación del alma.

Los tres últimos párrafos de la obra aportan una conclusión apropiada y agradable. El preludio, justo antes del abrupto y sorprendente final con el que interpela al lector al término de la *Consolación*: “Apartaos, pues, de los vicios, cultivad las virtudes (*Aversamini igitur vitia, colite virtutes*), elevad el espíritu hacia las justas esperanzas, alzad al cielo humildes plegarias (*ad rectas spes animum sublevate, humiles preces in excelsa porrigite*)”<sup>85</sup>, puede ponerse en conexión con el contexto con el que finalizan las *Repúblicas* de Platón y de Cicerón<sup>86</sup>. Asimismo, si seguimos la estructura métrica de la obra, puede observarse que los diferentes metros de los diversos poemas aparecen dispuestos de manera simétrica en torno a 3, *metr.* 9 (himno *O qui perpetua mundum ratione gubernas*), que se presenta como una re-escritura hímnica del *Timeo* 27c<sup>87</sup>. No se echa en falta, por tanto, la necesidad de concluir con un poema. La armonía recorre el discurso en toda la obra y le otorga una congruencia hasta el final, donde se complementa la coherencia del mundo y el proceso de emanación de las almas con la purificación del ojo del alma. Podemos conectar este final de la *Consolación* con las últimas palabras pronunciadas por Plotino a su médico y discípulo Eustoquio<sup>88</sup>, que constituyen en realidad una síntesis de su filosofía, cuyo tema fundamental es el platónico de la huida y ascenso del alma: “Esfuérzate por elevar (ἀνάγειν) lo que de divino hay en nosotros (τὸν ἐν ὑμῖν θεὸν) a lo que hay de divino en el universo (πρὸς τὸ ἐν τῷ παντὶ θεῖον)”<sup>89</sup>. Tanto para el alejandrino como para Boecio la huida y el ascenso significan además un regreso y una entrada en sí mismo. Hay que huir de este mundo hacia el de allá y regresar, como Ulises, a la verdadera patria<sup>90</sup>. Esta huida consiste en una vuelta a sí mismo y, al mismo tiempo, en un ascenso que transcurre en dos etapas: una, que va de lo sensible a lo inteligible, y otra que culmina en la cima que supera incluso lo inteligible, el Uno-Bien.

<sup>85</sup> Cf. Boecio, *Consol.* V, pr. 6, 47; trad. de Pérez Gómez, L., *Boecio. La Consolación de la Filosofía*, op. cit., p. 320.

<sup>86</sup> Cf. Gruber, J., *Kommentar zu Boethius De consolatione philosophiae*, op. cit., p. 415.

<sup>87</sup> Cf. Guillaumin, J.-Y., *Boèce. La Consolation de Philosophie*, op. cit., p. 177, n. 45; y Gruber, J., *Kommentar zu Boethius De consolatione philosophiae*, op. cit., p. 276.

<sup>88</sup> Cf. Porfirio, *Vita Plotini* 7, 8-12; cf. *V.P.* 2, 34.

<sup>89</sup> Porfirio, *V.P.* 2, 25-27; cf. *V.P.* 2, 23-27.

<sup>90</sup> Cf. Plotino, *En.* I 6 [1] 8, 16-21; V 9 [5] 1, 20-21.



## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALEKNIENÉ, T., “L’énigme de la ‘patrie’ dans le traité I de Plotin: héritage de l’exégèse philonienne?”, *Recherches augustiniennes et patristiques*, 35, 2007, pp. 1-46. doi. 10.1484/J.RA.5.102370
- ARMISEN-MARCHETTI, M., *Macrobe. Commentaire au Songe de Scipion*, 2 vols., Paris: Les Belles Lettres, 2001-2003.
- BECKER, M., *Die Kardinaltugenden bei Cicero und Ambrosius: De Officiis*, Basel, Schwabe, 1994.
- BEJCZY, I. P., *The Cardinal Virtues in the Middle Ages. A Study in Moral Thought from the Fourth to the Fourteenth Century*, Leiden, E. J. Brill, 2011.
- BERTRAND-DAGENBACH, C., “La prison, lieu d’effroi”, en C. Bertrand-Dagenbach, A. Chauvot, J.-M. Salamito et al. (eds.), *Carcer: prison et privation de liberté dans l’Antiquité classique. Actes du colloque de Strasbourg (5 et 6 décembre 1997)*, Paris, De Boccard, 1991, pp. 211-219.
- BOUFFARTIGUE, J., Patillon, M. y Segonds, A.-P., *Porphyre. De l’abstinence*, 3 vols., Paris, Les Belles Lettres, 1977-1995.
- BRISSON, L. et al., *Porphyre. Sentences*, 2 vols., Paris, J. Vrin, 2005.
- BURNET, J., *Platonis Opera*, 5 vols., Oxford, Clarendon, 1900-1907.
- CASTILLO, C., “La cristianización del pensamiento ciceroniano en el *De Officiis* de San Ambrosio”, *Anuario Filosófico*, 34 (70), 2001, pp. 297-322.
- CHADWICK, H., *Boethius: The Consolations of Music, Logic, Theology, and Philosophy*, Oxford, Clarendon, 1981.
- CHASE, M., “‘Omne corpus fugiendum?’ Augustine and Porphyry on the Body and the Post-Mortem Destiny of the Soul”, *Chôra: Revue d’Études Anciennes et Médiévales*, 2, 2004, pp. 37-58.
- CORDONIER, V., “Une lecture critique de la théologie d’Aristote: le *Quodlibet* VI, 10 d’Henri de Gand comme réponse à Gilles de Rome”, en V. Cordonier y T. Suarez-Nani (eds.), *L’aristotélisme exposé: aspects du débat philosophique entre Henri de Gand et Gilles de Rome*, Fribourg, Academic Press, 2014, pp. 83-180.

COURCELLE, P., *Les lettres grecques en Occident. De Macrobe à Cassiodore*, Paris, De Boccard, 1948.

COURCELLE, P., *La Consolation de Philosophie dans la tradition littéraire: Antécédents et postérité de Boèce*, Paris, Études Augustiniennes, 1967.

COURCELLE, P., “Le tyran et le philosophe d’après la *Consolation* de Boèce”, en *Passagio dal mondo antico al medio evo da Teodosio a san Gregorio Magno. Atti dei convegni Lincei*, Roma, Accademia nazionale dei Lincei, 1980, pp. 195-224 (reimpresso en *Opuscula selecta: bibliographie et recueil d’articles publiés entre 1938 et 1980*, Paris, Études Augustiniennes, 1984, pp. 385-414).

D’ONOFRIO, G., *Vera Philosophia: Studies in Late Antique and Medieval Christian Thought*, Turnhout, Brepols, 2008.

DE LIBERA, A., Segonds, A.-P., *Porphyre: Isagoge. Texte grec, translatio Boethii*, Paris, J. Vrin, 1998.

DESCOINGS, K. y Guillaumin, J.-B., *Silves latines 2011-2012: Ovide, Métamorphoses XIV; Boèce, Consolation de Philosophie I-III*, Neuilly, Atlande, 2011.

EGIDIO ROMANO, *Aegidii Romani Primus Sententiarum, correctus a Augustino Montifalconio*, Venetiis Impressus sumptibus et expensis heredum quondam Domini Octaviani Scotivicis Modoetiensis: ac sociorum. Die Martii 1521, reimpresso en Frankfurt a.M., Minerva, 1968.

FLAMANT, J., *Macrobe et le néo-platonisme latin à la fin du IV<sup>e</sup> siècle*, Leiden, E. J. Brill, 1977.

FOESSEL, M., *Le temps de la consolation*, Paris, Éditions du Seuil, 2015.

GALONNIER, A., *Boèce, Opuscula Sacra. Volume 2. De sancta trinitate, De persona et duabus naturis (Traites I et V): Texte latin de l’édition de Claudio Moreschini*, Louvain/Paris, Ed. de l’Institut supérieur de philosophie/Peeters, 2013.

GEGENSCHATZ, E., “Die Freiheit der Entscheidung in der *Consolatio philosophiae* des Boethius”, *Museum Helveticum*, 15 (2), 1958, pp. 110-129. doi: 10.5169/seals-15284

GRUBER, J., *Kommentar zu Boethius De consolatione philosophiae*, Berlin/New York, W. de Gruyter, 1978. doi: 10.1515/9783110902280

GUILLAUMIN, J.-B., “*Lumine claro cernere uerum: lumière et vision dans la Consolation de Philosophie* de Boèce”, *Pallas*, 92, 2013, pp. 237-255. doi: 10.4000/pallas

GUILLAUMIN, J.-Y., *Boèce. La Consolation de Philosophie*, Paris, Les Belles Lettres, 2002.

HENRY, P. y SCHWYZER, H.-R., *Plotini Opera*, 3 vols., Oxford, Clarendon, 1964-1982.

HILTBRUNNER, O., “Die Schrift *De Officiis ministrorum* des Heiligen Ambrosius und ihr Ciceronisches Vorbild”, *Gymnasium*, 71, 1964, pp. 174-189.

HUH, M.-J., “La théorie néoplatonicienne de la vertu et la *Consolation de Philosophie*”, en A. Giavatto y F. Le Blay (eds.), *Autour de la Consolatio philosophiae de Boèce*, Neuilly, Atlande, 2015, pp. 81-125.

JÜRGASCH, T., *Theoria versus Praxis?: zur Entwicklung eines Prinzipienwissens im Bereich der Praxis in Antike und Spätantike*, Berlin/Boston, W. de Gruyter, 2013.

LAZAM, C. y FUMAROLI, M., *Boèce. Consolation de la philosophie*, Paris/Marseille, Rivages, 1989.

LUNA, C., *Aegidii Romani Opera omnia, III. 2: Reportatio Lecturae super libros I-IV Sententiarum. Reportatio Monacensis. Excerpta Godefridi de Fontibus*, Firenze, SISMEL/Edizioni del Galluzzo, 2003.

LUSCHNAT, O., “Das Problem des ethischen Fortschritts in der alten Estoa”, *Philologus*, 102 (1-2), 1958, pp. 178-214. doi: 10.1524/phil.1958.102.12.178

MAGEE, J., “Boethius’ Anapestic Dimeters (Acatalectic), with Regard to the Structure and Argument of the *Consolatio*”, en A. Galonnier (ed.), *Boèce ou la chaîne des savoirs. Actes du colloque international de la Fondation Singer-Polignac (Paris, 8-12 juin 1999)*, Louvain/Paris, Institut Supérieur de Philosophie/Peeeters, 2003, pp.147-169.

MARENBNON, J., *Boethius*, Oxford/New York, Oxford University Press, 2003.

MARENBNON, J., “Boèce, Porphyre et les variétés de l’abstractionnisme”, *Laval théologique et philosophique*, 68 (1), 2012, pp. 9-20. doi: 10.7202/1010214ar

MOORHEAD, J., *Theoderic in Italy*, Oxford/New York, Oxford University Press, 1992.

MORESCHINI, C., *Boethius. De Consolatione Philosophiae. Opuscula Theologica*, 2<sup>a</sup> ed., München/Leipzig, Saur, 2005.

MORESCHINI, C., *A Christian in Toga. Boethius: Interpreter of Antiquity and Christian Theologian*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2014.

NORTH, H. F., “Canons and Hierarchies of the Cardinal Virtues in Greek and Latin Literature”, en L. Wallach (ed.), *The Classical Tradition: Literary and Historical Studies in Honor of Harry Caplan*, Ithaca [N.Y.], Cornell University Press, 1966, pp. 165-183.

OTAL, M., “*Phantasia et nous pathêtikos*”, *Methodos*, 16, 2016, pp. 1-38. doi: 10.4000/methodos.4487

PÉREZ GÓMEZ, L., *Boecio. La Consolación de la Filosofía*, Madrid, Akal, 1997.

ZAMORA CALVO, J. M., “Truth and Modes of Cognition in Boethius: A Neoplatonic Approach”, *Schole*, 11 (2), 2017, pp. 346-363. doi: 10.21267/AQUILO.2017.11.4524

---

DOI: <https://doi.org/10.15366/bp2017.17.008>  
Bajo Palabra. II Época. N°17. 2017. Pgs: 171-190