



Jornadas de Investigación en Filosofía

Departamento de Filosofía.
Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación.
Universidad Nacional de La Plata

Necesidad y libertad en Boecio. *La Consolación de la Filosofía*, Libro V

Diego Garay (UNLP, IdIHCS)

“This is mortality: to move along a rectilinear line in a universe where everything, if it moves at all, moves in a cyclical order”. Hannah Arendt, *The Human Condition*

Boecio fue un pensador romano del siglo VI que, en los márgenes de una importantísima carrera política, desarrolló un proyecto de pensamiento (que dejó inconcluso) de gran ambición: traducir y comentar las obras completas de Platón y Aristóteles para mostrar el acuerdo último entre ellos. En su obra, la pertenencia a la tradición neoplatónica se conjuga con un manejo preciso de los conceptos del aristotelismo.

En este trabajo vamos a ocuparnos de la obra a la que debe su mayor popularidad a lo largo de la edad media: este exitoso senador fue acusado en la corte de Teodorico de conspirar por la reunificación del Imperio Romano bajo el dominio de la parte oriental, fue encarcelado y torturado hasta la muerte. En su suplicio compuso su “Consolación de la Filosofía”, donde cuenta en metro y prosa cómo la Dama Filosofía se aparece para calmar su pena por medio de la construcción de una ontología de bienes y valores de corte marcadamente neoplatónico.

Si bien la no aparición literal de temas cristianos hizo que se dudara de la identidad entre el autor de esta “consolación” y el de los tratados sobre teología católica, en el Libro V, la conversación entre Boecio y Filosofía da un giro y se introduce sin preámbulos en la cuestión de la providencia ¿Pero cuál es el problema respecto de la Providencia? En este trabajo, expondremos una lectura posible de la argumentación boeciana al respecto, tanto para comprender sus alcances cuanto para divisar sus limitaciones.

La interrogación comienza, significativamente, por el azar. A la pregunta por su existencia se responde de dos modos: (1) si el azar es la existencia de un acontecimiento por fuera del orden natural de las causas, el azar no existe tanto por el principio de razón suficiente cuanto porque hay un orden impuesto por Dios; (2) si el azar es tomado según la definición aristotélica de hacer algo con cierto fin y tener otra cosa como resultado, el azar existe, ya que ese acontecimiento no viene de la nada sino de causas imprevistas: “Puede, en consecuencia, definir el azar como el acontecer no esperado a partir de causas concurrentes entre las que se hacen con

una finalidad.”¹

Ahora bien, esta imprevisión hace del azar un defecto del conocimiento y, así, una modalidad que no afecta a la naturaleza de las cosas. Pero ¿cómo entender esta concatenación no azarosa de causas? Para Boecio, la confluencia de causas para producir un fin, más allá de la capacidad de preverlas es producto de un orden que, efectivamente, desciende de la Providencia y dispone todas las cosas en tiempo y lugar ¿Pero cómo entender dicha disposición? Y ¿de qué modo afecta la relación entre medios y fines que está construida sobre el modelo de la acción humana?

Estas preguntas llevan a Boecio a interrogar sobre el lugar que ocupa la voluntad en este orden de causas que, ya ahora, se llama Destino [*fatum*].² Para Filosofía, hay libertad porque la racionalidad de la naturaleza del alma humana la implica. Existe una relación directa entre razón, juicio y libertad, que adquiere aquí un tinte tanto ontológico como moral. Dios es muy libre, por tener una contemplación perfecta y el hombre también lo es porque – y esto es clave – puede apartarse de Dios.

Es esta línea argumentativa la que nos lleva al núcleo problemático fuerte:

- 1) El azar es la aparición de un acontecimiento imprevisto por la concatenación de causas que llevan a un fin.
- 2) Esta concatenación es un orden que desciende de la Providencia y dispone todas las cosas en tiempo y lugar (Destino).
- 3) Esta disposición no implica la anulación de la voluntad humana, porque la racionalidad del alma conlleva necesariamente su carácter judicativo y, este, la libertad.
- 4) El paradigma de la libertad es, otra vez, la posibilidad del hombre de apartarse de Dios.

De este modo, el núcleo de la cuestión aparece con gran claridad: si los acontecimientos futuros son ya conocidos por la Providencia ¿Cómo es posible que tengan lugar acontecimientos contingentes, como los efectuados por la voluntad humana? Si no hay libre albedrío, no hay moralidad y en consecuencia, se presenta uno de los mayores dilemas teológicos: no hay posibilidad de castigar las faltas.

Para Boecio, se trata de una cuestión muy clara: En un primer lugar, si Dios conoce intuitivamente el futuro, lo fija ¿Cómo es posible que Dios preconozca todo acontecimiento y, sin embargo, haya acontecimientos contingentes? “Ya que si Dios prevé todo y no puede equivocarse, debe suceder necesariamente lo que anticipa su providencia.” Si él sabe que esta noche tomaré una taza de café, no podré tomar una segunda, porque de poder hacerlo haría de la Presciencia un conocimiento erróneo.

¹ “*Licet igitur definire casum esse inopinatum ex confluentibus causis in his quae ob aliquid geruntur eventum.*” Boecio, *De Consolatione Philosophiae*, V, 1. 18, en: C. Moreschini (ed.), *Boethius. De consolatione philosophiae. Opuscula theologica*, Leipzig, 2005.

² Cf. Op. Cit., V, 2. 2: “*Se in hac haerentium sibi serie causarum estne ulla nostri arbitrii libertas, an ipsos quoque humanorum motus animorum fatalis catena constringit?*”

No debemos perder de vista el contexto en que se encuentra inmersa la argumentación: Boecio es un hombre que ha caído del mayor status social y político posible hasta la condición de prisionero, torturado y degradado de todos sus rangos. Los versos que antes escribía llenos de entusiasmo, ahora son un modo elaborado del llanto y solo la aparición de una dama enorme y eterna, la Filosofía, puede calmar su angustia. La pregunta de Boecio, que Filosofía debe responder, es la pregunta por cómo es posible el éxito mundano de sus perversos enemigos – y su inmoderada ruina – en un mundo gobernado por un Dios bueno.

Por ello, en primer lugar Boecio se ocupa de deslindar la Providencia de la predeterminación. Debe distinguirse la cuestión de si Dios conoce efectivamente los acontecimientos futuros (que negaría su contingencia) de la cuestión de si determina lo que vendrá. Aunque reste deslindar la cuestión de su modalidad, el conocimiento previo por parte de Dios de todos los acontecimientos particulares no sería causa de su ocurrencia, así como mi conocimiento efectivo de un acontecimiento actual no es tampoco su causa.

El problema, así, podría reducirse a dos cuestiones fundamentales:

- (a) Si Dios prevé todo y no puede equivocarse, es necesario que se produzca lo previsto por su providencia – lo que no puede aceptarse por la consiguiente aniquilación de la libertad humana.
- (b) Si lo que sucede puede suceder de modo distinto del que ha sido previsto, no habrá una presciencia cerrada del futuro sino una opinión incierta – lo que la reduciría al nivel de la opinión de los hombres.

Una posible solución consistiría en sostener que la providencia, sin perder su condición de conocimiento cierto, no impone necesidad causal sino que esta verifica aquella. Es decir, que la efectividad de los acontecimientos actuales impone la verdad de la Providencia – pero Boecio la rechaza, ya que la mera necesidad de la previsión anularía la libertad humana y porque es tomar las cosas por el revés el pretender que es la necesidad de las cosas la que determina la necesidad de la Providencia divina.³ No falta mucho para ver que el problema se cierra en torno a las relaciones de anterioridad y posterioridad que se atribuyen a esta providencia que conoce *antes* lo que sucederá *después*. Por ello, la primera indicación de la solución posible aparecerá poco después: “Así como el conocimiento de las cosas presentes no confiere necesidad alguna a lo que está sucediendo, igualmente la presciencia de las cosas futuras no les confiere más necesidad a las cosas futuras.”⁴

En esta nueva perspectiva, el problema pasa a ser más precisamente – y es la misma Filosofía quien lo señala – cómo es posible que haya presciencia de aquello cuya

³ “*Iam vero quam praeposterum est ut aeternae praescientiae temporalium rerum eventus causa esse dicatur!*”, C. Moreschini (ed.), *Boethius, De Consolatione Philosophiae*, Leipzig, 2005, V. 3, 15.

⁴ “*Nam sicut scientia praesentium rerum nihil his quae fiunt, ita praescientia futurorum nihil his quae ventura sunt necessitatis importat.*” Boecio, op. cit., V. 4, 20.

realización no es necesaria.⁵ Así, está distinguiendo entre el problema indicado en (a) – el de la necesidad de lo previsto – y el problema indicado en (b) – el de la certeza del conocimiento de lo que no es necesario. Mientras el primer problema parece haber sido dejado de lado por los argumentos adelantados anteriormente y la distinción marcada entre providencia y predestinación, la clave será resolver el segundo.

“Si se prevén como ciertos los hechos cuya realización es incierta, en ello habrá conjeturas confusas y no ciencia verdadera de la realidad; porque juzgar de las cosas de distinta manera de como son, es contrario al rigor del conocimiento científico.” (V, 4, 23)⁶

De este modo, la Filosofía pone en juego un cierto “principio de realismo”, que parecería incontestable y que negaría la posibilidad de la presciencia divina. Este principio se enunciaría diciendo que “Sólo los juicios conformes a la realidad constituyen la ciencia.”⁷

Para refutar este argumento, haría falta refutar dicho principio de realismo, cosa que hace la Filosofía inmediatamente, haciendo uso – una vez más, en el pensamiento boeciano – de la distinción de los modos de conocimiento:

“La causa de este error está en considerar que todo conocimiento surge de la esencia y naturaleza misma de lo conocido. Y sucede precisamente lo opuesto: todo lo que es conocido no es comprendido según su propia potencia, sino según la potencia de las facultades del cognoscente.” (V. 4, 24 – 25)⁸

Hasta el final de esta prosa, Filosofía expondrá un complejo sistema de relativización del conocimiento, distinguiendo inteligencia, razón, imaginación y sentido – cada uno con su objeto propio. Sin embargo, no nos interesan los detalles de este sistema, ya que Filosofía no hará uso de ellos en lo que sigue: se concentrará en el nivel más alto del conocimiento, el saber divino, en este caso, no teniendo un objeto en el que pueda distinguirse materia, imagen y universal abstracto, sino un *acontecimiento* particular.

De modo que el desarrollo de esta distinción de los modos de conocimiento sirve para establecer una cierta analogía: *así como el objeto de conocimiento cambia según el modo de conocimiento que se aplique (material para el sentido, universal para el intelecto), en el caso del conocimiento divino, Dios conoce como necesario un*

⁵ Cf. Boecio, op. cit., V. 4, 21 – 22-

⁶ “*Quod si, quae incerti sunt exitus, ea quasi certa providentur, opinionis id esse caliginem, non scientiae veritatem; aliter enim ac sese res habeat arbitrari ab integritate scientiae credis esse diversum.*”

⁷ Este principio ya jugaba un papel clave en el argumento de Boecio “contra” los universales. Cf. J. Marenbon, *Le temps, l'éternité et la prescience de Boèce à Thomas d'Aquin*, Paris, 2005, p. 29.

⁸ “*Cuius erroris causa est quod omnia quae quisque nouit ex ipsorum tantum ui atque natura cognosci aestimat quae sciuntur. Quod totum contra est: omne enim quod cognoscitur non secundum sui uim sed secundum cognoscentium potius comprehenditur facultatem.*”

acontecimiento que, según el punto de vista del conocimiento humano aparece como incierto. Filosofía admite un cierto tipo de relativismo en su epistemología que, sin embargo, está matizado por una marcada jerarquía entre el conocimiento divino y humano.

El principio de distinción de los modos de conocimiento (según la naturaleza del cognoscente) lleva a la pregunta consecuente por la naturaleza de Dios. Y más precisamente, por el atributo que le permitirá resolver el problema de la presciencia: la eternidad. “Que Dios sea eterno es un juicio que comparten todos los pueblos que viven de acuerdo con la razón.” (V. 6, 2)⁹ La nota clave del concepto de eternidad que esboza Boecio es su distinción con la perpetuidad (la duración indefinida del mundo al modo platónico). Luego, es definida como: “la posesión perfecta, interminable y simultánea de la vida.” (V. 6, 4: *“interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio*). Esta determinación apunta, precisamente, a remarcar la distinción respecto de la temporalidad y a deslindarla de las relaciones posibles de anterioridad y posterioridad. ¿Pero cómo afecta esta condición de atemporalidad al problema de la presciencia? Filosofía hace uso de la naturaleza eterna de Dios para explicar el modo en que éste tiene la capacidad de conocer todas las cosas con certeza. Dios conoce todo con certeza porque conoce todo lo pasado, presente o futuro *como si fuera presente*. Así como mi conocimiento presente de un acontecimiento contingente es cierto y no lo hace necesario, el conocimiento eterno de Dios de todo acontecimiento contingente es análogamente cierto:

“(…) si es lícito comparar lo divino con el presente humano, así como tu ves ciertas cosas en ese presente temporal que es el tuyo, del mismo modo él ve todas las cosas en su presente eterno.” (V. 6, 20)¹⁰

Ahora bien, esta posible solución admitiría, también, dos interpretaciones distintas. Por un lado, una de corte realista, según la cual, efectivamente, nada es pasado o futuro respecto de Dios, sino todo presente; por el otro, una de corte epistémico, según la cual Dios conoce las cosas como presentes, no como pasadas o futuras. Es esta última que parece más plausible, sobre todo, cuando se tiene en cuenta que todo el trabajo de Boecio en esta instancia para resolver la cuestión se hizo en el plano de los distintos modos de conocimiento. Además, la distinción modal que sigue abona también a la misma. Sin embargo, hacia el final del libro, cuando se encare la relación entre Providencia y Destino quizás la interpretación realista vuelva a tener plausibilidad.

Podría creerse que tras haber reunido el principio de los dos modos del conocimiento con su concepción de la eternidad divina, la Filosofía habría acabado con su explicación. Pero entonces introduce una nueva distinción entre dos tipos de

⁹ *“Deum igitur aeternum esse cunctorum ratione degentium commune iudicium est.”*

¹⁰ *“Atqui si est divini humanique praesentis digna collatio, uti vos vestro hoc temporario praesenti quaedam videtis ita ille omnia suo cernit aeterno.”*

necesidades, una simple y la otra condicionada. La simple concierne a la naturaleza de la cosa (como, por ejemplo, es una necesidad simple que todos los hombres sean mortales). La condicional, por su parte, no resulta de la naturaleza de una cosa sino de que le agrega una condición (como, por ejemplo, es necesario condicionalmente que si un hombre camina, avance).

Esta distinción tiene una implicancia respecto de la providencia que no es fácil colegir: "(...) si la providencia ve una cosa presente, esta cosa existe necesariamente, aunque no comporte ninguna necesidad de naturaleza. Dios ve presentes las cosas futuras que resultarán del libre albedrío." Es decir que, respecto del conocimiento divino, las cosas futuras son necesarias, aunque no comporten en ninguna necesidad en su naturaleza. Esta necesidad "condicionada" de los acontecimientos presentes (o, en este caso, que aparecen "como" presentes a la Providencia) se basa en un enunciado célebre del *Perí Hermenéias* 19a 23: "(...) lo que es, es necesariamente, en el momento en que es (...)." Esto implica una modalidad distinta de la considerada por la lógica contemporánea, ya que no se trata de que en determinado momento t , x y $-x$ sean posibles y solo x haya llegado a la existencia (un aspecto de la teoría leibniziana de los mundos posibles), sino que, una vez que ha llegado el tiempo t y ha sucedido x , $-x$ ya no es posible. Es por ello que para Boecio, el que los acontecimientos actuales sean necesarios (y su conocimiento como tales, aunque futuros por parte de Dios) no implica anulación alguna del libre albedrío.

La Filosofía puede afirmar su relativismo, sosteniendo que los acontecimientos son, al mismo tiempo, necesarios (desde el punto de vista de Dios) y contingentes (en sí). Subrayando el paralelismo que existe entre la necesidad aristotélica del presente y la necesidad condicional de todas las cosas – que son todas contempladas por Dios como presentes: y, así, desde su punto de vista ciertas y, en consecuencia, cognoscibles.

¿Qué conclusiones podemos extraer de nuestro análisis? En primer lugar, tres que apuntan directamente a la limitación del argumento de Boecio: 1. La solución depende de una comprensión de la atemporalidad divina muy cargada teóricamente y que no alcanza una plena explicación en el texto; 2. Boecio se ocupa exclusivamente, a lo largo de las seis primeras prosas del libro V de la cuestión de la providencia, sin dar cuenta más que secundariamente de su relación compleja con la cuestión de la predeterminación – es decir, su análisis y su argumentación comienza y termina en el orden epistémico; 3. Su "solución" a la cuestión de la posibilidad del conocimiento de los futuros contingentes por parte de Dios depende de una comprensión de la modalidad históricamente determinada – y que, luego, sería abandonada en la modernidad.

Pero, por otra parte, Boecio nos deja un análisis muy preciso y aísla una de las aristas más afiladas de la cuestión de la presciencia: cómo es posible que sea conocimiento y no una mera opinión. Y, como muchas veces en Boecio, su limitación da lugar a su cualidad positiva: en el contexto patético de la Consolación, el análisis no se ahorra

problemas ni complejos caminos argumentativos que encuentran paralelos en el resto de su pensamiento – la situación límite no impide el ejercicio de esa potencia específicamente humana, la del pensamiento

Bibliografía

BOECIO, *De Consolatione Philosophiae*, en: C. Moreschini, *Boethius. De Consolatione Philosophiae. Opuscula Theologica*, Leipzig, 2005.

ARISTOTLE, *On Interpretation*, Cambridge, 2002.

GALONNIER, ALAIN, “Boèce et la connaissance divine des futurs contingents”, en: A. Galonnier (ed.), *Boèce ou la chaîne des savoirs*, Paris, 2003.

MARENBO, JOHN, “Le temps, la prescience et le déterminisme dans la *Consolation de Philosophie* de Boèce”, en: A. Galonnier, op. cit.

MARENBO, JOHN, “Le temps, l'éternité et la prescience de Boèce à Thomas d'Aquin”, Paris, 2005.