

EL “OLVIDO DE SÍ” COMO FORMA DEL MAL EN LA CONSOLATIO PHILOSOPHIAE DE BOECIO

ADÁN NÚÑEZ LUNA¹
ENSAYO

1 ESTUDIANTE DEL PROGRAMA DE DOCTORADO EN FILOSOFÍA DE LA UNAM, CON ORIENTACIÓN EN EL ÁREA DE METAFÍSICA Y ONTOLOGÍA. EN LA MISMA INSTITUCIÓN OBTUVO LOS GRADOS DE LICENCIADO Y MAESTRO EN FILOSOFÍA. ASIMISMO, ES EGRESADO DE LA LICENCIATURA EN LETRAS CLÁSICAS (FFyL-UNAM), PARA CUYA OBTENCIÓN DEL GRADO ESTÁ REALIZANDO UNA INVESTIGACIÓN SOBRE BOECIO. HA PUBLICADO EN LA REVISTA CUADERNOS DE PESIMISMO EL ARTÍCULO “SOBRE LA NECESIDAD DE UNA ORIENTACIÓN FILOSÓFICA DIFERENTE EN TORNO A LA CONTROVERSIA OPTIMISMO-PESIMISMO” (2022), ASÍ COMO UNA TRADUCCIÓN DEL FRANCÉS DE UN ARTÍCULO DE J.-A HILD TITULADO “EL PESIMISMO MORAL Y RELIGIOSO EN HOMERO Y HESÍODO” (2023).

EL “OLVIDO DE SÍ” COMO FORMA DEL MAL EN LA CONSOLATIO PHILOSOPHIAE DE BOECIO²

The “Self-Forgetfulness” as a Form of Evil in Boethius’ Consolatio philosophiae

Adán Núñez Luna
adanluna_fyf@hotmail.com



Resumen

EN ESTE TRABAJO REFLEXIONO EN TORNO AL SENTIDO VINCULADO CON LA IDEA DEL “OLVIDO DE SÍ” (OBLIVIO SUI) EN EL CONTEXTO DE LA CONSOLATIO PHILOSOPHIAE DE BOECIO, ESPECIALMENTE TAL Y COMO ES REPRESENTADA A LO LARGO DEL LIBRO I, EN DONDE EL FILÓSOFO ROMANO SE REPRESENTA A SÍ MISMO COMO UN HOMO FLEBILIS. MI PROPÓSITO CONSISTE EN EXPLICAR LA RELACIÓN ENTRE EL OLVIDO Y EL MAL, POR LO MENOS MEDIANTE LA POSIBILIDAD, LEGITIMADA POR EL TEXTO, DE QUE PUEDE CONSIDERARSE AL “OLVIDO DE SÍ” COMO UNA ENFERMEDAD.

PALABRAS CLAVE:

IDENTIDAD, HOMBRE, AFLICCIÓN, LITERATURA, ENFERMEDAD.

Abstract

IN THIS PAPER I REFLECT ABOUT THE SENSE RELATED TO THE IDEA OF “SELF-FORGETFULNESS” (OBLIVIO SUI) IN THE CONTEXT OF BOETHIUS’ CONSOLATIO PHILOSOPHIAE, ESPECIALLY AS IT IS CHARACTERIZED ALONG THE BOOK I, IN WHICH THE ROMAN PHILOSOPHER DEPICTS HIMSELF AS A HOMO FLEBILIS. MY PURPOSE IS TO EXPLAIN THE RELATIONSHIP BETWEEN FORGETFULNESS AND EVIL, AT LEAST ACCORDING TO THE POSSIBILITY LEGITIMIZED BY THE TEXT THAT IT CAN CONSIDERER THE “SELF-FORGETFULNESS” AS AN ILLNESS.

KEY WORDS:

IDENTITY, MAN, AFFLICTION, LITERATURE, ILLNESS.

² Recibido: 30 de sept. 2023. Aceptado: 06 de oct. 2023.

I. INTRODUCCIÓN: BOECIO, UN FILÓSOFO DE CARA AL INFORTUNIO

Nacido en 480, el filósofo romano, Anitius Manlius Severinus Boethius, consiguió escalar muy pronto a las más altas magistraturas del Imperio romano de Occidente. Su desempeño parece haber sido óptimo en todas las tareas que se le encomendaron durante su servicio. Sin embargo, la buena fortuna que hasta entonces le había sonreído acabó dándole la espalda, cayendo finalmente en desgracia durante el año 524. ¿La causa? Su aparente complicidad con algunos miembros del senado romano quienes presuntamente estaban involucrados en una suerte de quehaceres conspirativos en contra del gobierno que Teodorico el Grande había establecido en la península apenínica desde los últimos años del siglo V. Independientemente de cuál haya sido el grado de involucramiento de Boecio en el susodicho movimiento, lo cierto es que al notable *philosophus*, quien hasta poco tiempo antes de su acusación había desempeñado el cargo de *magister officiorum* en la corte teodoriciana, se le encontró culpable y, en consecuencia con ello, se le privó de su libertad y de sus bienes materiales, además de que se resolvió condenarlo a muerte, misma que parece haberse efectuado alrededor del 525 en una forma no del todo precisa. Tales circunstancias, sumadas a los testimonios que hablan de Boecio como un personaje de excelente cultura y entereza, han servido para que su figura haya sido retratada en la historia bajo diferentes vestiduras (Courcelle, 7-14): ora como un mártir, ora como un justo sufriente, ora como un filósofo ajusticiado por un poder despótico y bárbaro, con lo cual su vida termina vinculándose al imaginario que rodea a otros insignes personajes de la Antigüedad que se enfrentaron a contratiempos parecidos; Sócrates y Séneca, por ejemplo.

Testimonio de su malaventuranza y de la desesperación espiritual que lo invadió a causa de la misma es la *Consolatio philosophiae*, su última obra escrita y aquella por la que quizás es más recordado

* Todas las traducciones son más a menos que se indique lo contrario.

actualmente, aunque no la única destacable, puesto que el gran *corpus* conservado de sus trabajos contiene sus comentarios a las obras lógicas de Aristóteles, un tratado sobre la música y hasta los opúsculos teológicos donde reflexiona acerca de las problemáticas cristológicas y trinitarias que fueron muy discutidas durante el siglo V.

Si, desde el punto de vista de su contenido, la *Consolatiophilosophiae* posee una innegable gravedad existencial, desde el punto de vista de su género literario revela también unas particularidades muy interesantes. Se trata, en primer lugar, de una obra que recuerda la estructura del *σωκρατικὸς λόγος*³ por la forma justamente dialogada que lo articula, ya que la trama se refiere básicamente a una luenga discusión entre *Boethius y Philosophia*⁴. Sin embargo, si uno atiende a sus contenidos ficcionales y estilísticos, se advertirá que la obra está también emparentada con el género de la sátira menipea, el cual es difícil de precisar dado que se caracteriza por el extremo repertorio de atributos que lo conforman. Resumiendo sintéticamente algunas de las puntuales observaciones de Bajtín (2017 228-237) a este respecto, algunos de los rasgos característicos de la sátira menipea que podrían destacarse son los siguientes: (1) a diferencia del diálogo socrático, la menipea “aumenta el elemento de la risa”; (2) está liberada de “las limitaciones historiográficas y de las del género de memorias”; (3) tiende a “crear situaciones excepcionales para crear y poner a prueba la idea filosófica”; (4) posee una “combinación orgánica de la libre fantasía, del simbolismo y a veces de un elemento místico-religioso con un naturalismo de bajos fondos extremado y grosero”; (5) se presenta como “el género de las “últimas cuestiones” donde “se ponen a prueba las últimas posiciones filosóficas”, etcétera.

³“Diálogo socrático”.

⁴ En virtud de que Boecio se personifica a sí mismo en su obra, se distinguirá a lo largo del presente trabajo al autor del personaje, para cuyo efecto se seguirá la metodología utilizada por Donato (2013), la cual consiste en restringir la palabra “Boecio” para referirse al autor y la palabra “*Boethius*” para referirse al personaje.

Así pues, y debido a su naturaleza literaria tan dinámica, el propósito del presente escrito no es, evidentemente, referir a todos y cada uno de los matices y aspectos que adquiere la idea del mal en la *Consolatio philosophiae*, entre los cuales se incluyen tanto aspectos vinculados al vocabulario —mismos que confeccionan una retórica de la miseria— como las sofisticadas explicaciones que se arguyen en los últimos libros para dar cuenta del mal en un mundo supuestamente gobernado por una divinidad buena y justa. Más bien lo que aquí se busca es atender a un episodio en el que se representa una de las posibles formas de entender el mal desde el punto de vista de la configuración narrativa y ficcional, la cual se refiere a un par de escenas del Libro I, donde *Philosophia*, después de escuchar las quejas y lamentaciones del filósofo romano, emite un diagnóstico general sobre el malestar que afecta a Boecio, diciendo de él que “*sui paulisper oblitus est*” (*Cons.* 1, pr. 2, 5), es decir, que se “olvidó de sí por un momento”. De este modo, se intentará presentar la idea del “olvido de sí” (*oblivio sui*) como una posible figuración del mal dentro de la narrativa de la *Consolatio*, en el entendido de que es justamente ése el “malestar” que *Philosophia* detecta en Boecio y que impide la consumación de su autognosis, única que podría brindarle la consolación que necesita. Evidentemente, se trata de una forma *sui generis* de tematizar mal, pues su aceptación implicaría extender la significación del mal tal y como es explícitamente desarrollado en los últimos libros de la obra que tienen la tesitura de las intelecciones teodiceicas, para poder ampliar su sentido a todos los ámbitos que permiten las herramientas metafóricas y alegóricas de la literatura.

Dicho esto, lo primero que se ofrecerá será una explicación de la polisemia del mal y de cómo ésta puede ser tratada en la literatura, después se expondrán algunos elementos acerca de la representación del “Boecio miserable” (*Boethius flebilis*) y, finalmente, se ahondará en la idea del “olvido de sí”, la cual cobrará mayor sentido por el camino que se irá trazando.

II. SOBRE LA IDEA DEL MAL Y SU REPRESENTACIÓN EN LA LITERATURA

Uno de los más inmediatos y complejos contratiempos que aparecen a la hora de hablar sobre el *mal* es el referente a su sentido. ¿A partir de qué criterios debe uno comenzar a pensar dicho concepto? ¿Qué clase de realidades se quieren señalar exactamente cuando se habla de él? ¿Puede llegarse a un acuerdo acerca de su significado y, una vez establecido eso, también acerca de sus alcances? No se trata de preguntas fáciles de responder; en primer lugar, porque parece haber tantas posibles ideas de mal como culturas, épocas o individuos hay sobre la tierra. ¿O es que existe un mismo sentido del mal para un niño que va al kínder que para un veterano de guerra, para un londinense que para un esquimal, para un judío que para un agnóstico...? Ricœur —así como otros antes y después de él— ha señalado que el primer contratiempo al que nos enfrenta el tema del mal es precisamente al de su inevitable polisemia.

Ce qui fait tout l'énigme du mal —escribe el hermeneuta francés—, *ce que nous plaçons sous un même terme, du moins dans la tradition de l'Occident judéo-chrétienne, des phénomènes aussi disparates, en première approximation, que le péché, la souffrance et la mort.* (Ricœur 2006, p. 212)⁵

Ahora bien, no está de más añadir que no se trata únicamente de una problemática limitada a las sociedades de formación judeocristiana, como fácilmente podría uno advertir. Otra cosa que debe meditar con detenimiento es la observación de que “bajo un mismo término” (*sous une même terme*) se engloban realidades diferentes. Esto es más que claro si se atiende a los ejemplos que Ricœur ofrece, pero podrían multiplicarse *ad infinitum*: la injusticia, el crimen, la desgracia, la violencia, etcétera, son también fenómenos vinculados con la realidad del mal. Inclusive, en el hecho mismo de llamar a algo

⁵ “Lo que constituye todo el enigma del mal es que nosotros entendemos bajo un mismo término, por lo menos en la tradición del Occidente judeocristiano, fenómenos tan diferentes, en una primera aproximación, como el pecado, el sufrimiento y a muerte”.

“malo” (una mala calificación, un mal gesto, una mala costumbre) parece traslucirse, aunque de manera ciertamente desteñida, ese *no sé qué* que tiene el mal y que nos lo presenta siempre como algo que *no debería ser*. Por todo ello, las problemáticas referentes a la comprensión del mal terminan involucrándose directamente con la amplitud y espesura de los usos del lenguaje⁶.

A pesar de los diferentes sentidos que anidan en la noción de mal, quizás se dé un acuerdo más o menos aceptable acerca de aquello a lo que uno quiere referirse cuando habla de él. Ese punto de convergencia podría explicarse diciendo que por muy variadas que sean las realidades consideradas como malas (pecado, sufrimiento, muerte, etcétera), lo que las emparenta es su *potencia damnificadora*. Esto quiere decir que todo aquello que es malo hace daño, lastima. Ante lo que produce daño, el hombre es capaz de sentir un innumerable abanico de matices emocionales. De allí que las vivencias que se dan cuando alguien comparece ante un hecho o circunstancia donde se manifiesta la “maldad” en alguna de sus formas —considérense aquí, no los ejemplos evidentes, sino otros más susceptibles de pasar desapercibidos, como la experiencia del niño que sufre *bullying* o la del hombre que se escandaliza por ver cómo maltratan a un caballo— estén acompañadas de un *síndrome afectivo* donde confluyen dinámicamente diversos sentimientos, como el miedo, la desesperación, la ira, la tristeza, la indignación, etcétera.

⁶ Con respecto a esto, es interesante notar que varias lenguas utilizan un mismo significante para referirse a muchos significados del mal. Así, por ejemplo, el griego de tiempos anteriores a Cristo atribuía a su τὸ κακὸν varios sentidos, y de igual manera el romano hacía lo mismo con su concepto *malum*. En cuanto a lo que sucede con algunas de las lenguas modernas, destaca el hecho de que aun el idioma inglés, que tiene la ventaja de poder diferenciar entre *evil* y *bad*, o el alemán, que distingue *das Böse* de *das Übel*, si bien poseen un radio mayor de diferenciación semántica gracias al auxilio que les prestan sus respectivos vocablos, no por eso consiguen evitar del todo los problemas derivados de la polisemia del mal.

Una vez dicho esto, podemos partir ahora de la suposición según la cual la experiencia del mal, si bien pluridimensional, tiene como atributo esencial su carácter damnificador. Y a fin de ir orientando ya las reflexiones aquí ensayadas hacia el asunto que tratamos, debe abordarse ahora el problema de las formas a través de las cuales esa experiencia del mal puede ser representada en la literatura.

Como se sabe, hablar de literatura implica tener consciencia de la ramificación concerniente a los llamados géneros literarios (épica, tragedia, sátira, novela, cuento, etcétera). Aristóteles, que fue uno de los primeros pensadores en reflexionar sistemáticamente sobre el arte poético, señalaba ya que los modos de representación que utiliza un género no son equiparables a los de otro; debido a ello es que podemos distinguir una obra trágica de una cómica, dado que hay en ellas una serie de elementos que van confeccionando el temple que las caracteriza. Cada género posee, además de sus propias estructuras formales, también su peculiar forma de representar imitativamente tanto a los personajes como a las acciones que ellos desempeñan. Así, el artista es capaz de representar hombres cuyas acciones pueden caracterizarse por ser peores, o mejores, o bien ser iguales a las del espectador. Siguiendo esa idea, al referirse a los dos géneros más contrastantes en la cultura griega, la tragedia y la comedia, el Estagirita escribe que “Ἐν δὲ τῇ αὐτῇ διαφορᾷ καὶ ἡ τραγωδία πρὸς τὴν κωμωδίαν διέστηκεν· ἡ μὲν γὰρ χείρους ἢ δὲ βελτίους μιμεῖσθαι βούλεται τῶν νῦν”. (Poet., 1448a, 15)⁷

Al decir Aristóteles que la tragedia representa acciones superiores a las del hombre promedio, o que la comedia lo hace recurriendo a la reproducción de acciones más viles, lo que en el fondo está enunciando es que la literatura es un vasto campo que permite la plasmación de diversos valores, tanto estéticos como morales. Sin duda, en la literatura griega a la que se refiere Aristóteles, o en la romana que imita los cánones de los helenos, encontramos muchos

⁷ “Por esta diferencia la tragedia se distancia de la comedia: mientras que una elige imitar a los hombres mejor que los de hoy, la otra decide imitarlos peor”.

exempla a través de los cuales es viable intuir alguna forma del mal tal y como los hombres de la Antigüedad lo concibieron, imaginaron y denunciaron. Un caso ejemplar sería Medea, cuyo acto infanticida y cuyo imaginario brujesco que la acompaña le otorgan un aura por demás oscura. Pero incluso una obra como la *Aulularia*, del comediógrafo latino Plauto, donde se caricaturiza la costumbre del hombre avaro en el personaje de Euclión, sería susceptible de un estudio sobre el mal, dado que el género cómico y satírico se caracteriza, en términos generales, por denunciar *vicios y malas* costumbres recurriendo a la mofa que se hace de ellos.

Ahora bien, de la Antigüedad a nuestros días la historia de las letras se ha diversificado demasiado; es natural entonces que la vinculación entre literatura y mal haya adquirido nuevas formas y valores. Y no solo eso: también las teorías interpretativas, nutridas por el estructuralismo, la hermenéutica, el psicoanálisis, el marxismo y otras corrientes igual de influyentes, han abierto muchas vías para el estudio del mal en la literatura. A este respecto, el libro de Bataille, titulado precisamente *La littérature et le mal*, en donde el autor analiza la obra de escritores tan distintos como Sade, Baudelaire y Kafka, entre algunos otros, es una muestra perfecta de la versatilidad del tema. Pero también lo son, por ejemplo, los análisis semiológicos del relato, hechos por Claude Brémont en su artículo “*La logique des possibles narratifs*” (1966, 60-76), donde describe en el ciclo narrativo numerosos factores y procesos, como la función del “adversario” o la “agresión”, que vertebran continuamente la trama de las obras literarias y que son la ocasión para que se presenten los motivos malignos. Y podría añadirse que, inclusive, se han consolidado ya géneros enteros donde las preocupaciones por la realidad del mal son el eje directriz de los mismos. Así, por ejemplo, lo hallamos en la llamada novela negra, que gusta de la confección de personajes villanescos y psicópatas, o en las narraciones fantásticas tendientes al género de terror, a la manera de Poe o Lovecraft, donde se atestigua una renovación del imaginario de lo monstruoso, ya presente en la propia mitología antigua. En suma, al día de hoy puede leerse

cualquier obra literaria y encontrar en ella elementos de sobra para estudiar allí las notas que dan vida a alguna de las posibles manifestaciones del mal.

También la *Consolatio philosophiae* es, al final de cuentas, una obra literaria que trata del mal, dado que habla sobre las congijas de un hombre injustamente condenado a muerte. Es más que comprensible que en ella estén presentes elementos que dan cabida a una interpretación del mal en diferentes niveles que van desde la caracterización del filósofo caído en infortunio hasta sus inquietudes metafísicas sobre la existencia del mal en un mundo supuestamente gobernado por un dios bueno. ¿Esto no es algo que recuerda al Libro de Job? Por supuesto, pero también a muchos de los tópicos tradicionales del género grecolatino conocido precisamente como *consolación* (παράμυθητικός λόγος, *consolatio*), un género cuya historia es compleja (Scourfield 1-36) y cuyas ideas poseen sin duda mucha gravedad filosófica (Fœssel 47-76).

Finalmente, y antes de entrar ya al análisis de la obra, es menester recordar que quien se enfrenta a la *Consolatio philosophiae* se está habiendo con un texto de dos perfiles. Por un lado, se trata de una obra que alude a un acontecimiento realmente acaecido en el *tiempo histórico* y que se refiere al proceso judicial al que se enfrentó el hombre de “carne y hueso” llamado Boecio. En ese sentido, y teniendo en cuenta también que el autor es quien se representa a sí mismo como protagonista de su obra, hay en ella evidentes elementos autobiográficos y autorreferenciales. Por otro lado, se trata de una ficción que se articula dentro de las legalidades del *tiempo narrativo* y que dramatiza un diálogo imaginario entre *Boethius* y *Philosophia*, personificada esta última como una venerable dama que a veces parece tener una estatura que limita con el cielo. Vemos así que historia y ficción se entretajan en el relato. Y esto es muy importante tenerlo en cuenta porque las ideas en torno al mal que se gestan allí brindan la oportunidad de pensar el mal desde la ficción, pero también desde la perspectiva de la realidad. En lo que sigue, nos

limitaremos a reflexionar acerca de algunos rasgos acerca de la parte ficcional. Para ello, explicaremos ahora la imagen de “Boecio miserable” (*Boethius flebilis*) con que empieza el texto.

III. LA REPRESENTACIÓN DEL *BOETHIUS FLEBILIS*

Para llegar a entender el problema del “olvido de sí” es importante cobrar consciencia de cómo es que Boecio se retrata a sí mismo al comienzo de la *Consolatio philosophiae*, pues es justamente en los primeros apartados donde se va articulando la figura del filósofo romano con base en una serie de conceptos que buscan describir gráficamente su aflicción. Así pues, ha de analizarse primero el poema con que inicia la pieza. Por economía, nos limitaremos a citar los primeros cuatro versos, que son suficientes para lo que explicaremos adelante. Ellos dicen lo siguiente:

*Carmina qui quondam studio florente peregi
flebilis heu maestos cogor inire modos.
Ecce mihi lacerae dictant scribenda Camenae
et veris elegi fletibus ora rigant.* (Cons. I, m. 1, 1-4)⁸

Antes que nada, ha de especificarse que la métrica del *carmen* se ajusta a la del dístico elegíaco. Por sí mismo, esto es algo importante de destacar. En primer lugar, porque nos da la ocasión de decir algo que no hemos anunciado todavía, a saber, que la *Consolatio philosophiae* es un *prosimetrum*, es decir, una composición en la que se alternan poemas versificados en una gran variedad de metros con otros pasajes escritos en prosa (Curtius 163). En segundo lugar, y esto viene a completar la observación anterior, es digno de notar que sea una elegía la primera pieza de la obra, dado que esa estructura en la literatura latina suele asociarse con temas aflictivos, tal como los

⁸ “¡Ay, los cantos que en otro tiempo, con floreciente afán, realicé, / ahora, siendo miserable, soy forzado a ponerlos en tristes tonos! / He aquí que las Camenas laceradas me dictan lo que tengo que escribir / y las elegías riegan mi rostro con lágrimas sinceras”.

grandes poetas elegíacos de Roma hicieron al expresar sus sentimientos de tristeza o nostalgia por el amor o la patria perdidos. Siguiendo esa tradición, se ve entonces que las herramientas poéticas elegidas en el texto boeciano buscan desde el inicio modelar una atmósfera de pesadumbre.

En cuanto a las ideas que se desprenden del vocabulario y las metáforas empleadas, destáquese primero la expresión *flebilis heu* —a la que también cabría traducir como “ay, miserable de mí”—, que se sirve de un adjetivo etimológicamente familiarizado con el verbo latino *flere*, llorar. Con esa sola expresión, el autor delinea ya el temple anímico necesario para poder presentarse bajo la forma del *hombre sufriente*. Además de ello, resalta también el sentido de pasividad que esos versos configuran. Pues, en efecto, cuando *Boethius*, recordando los cantos que en otro tiempo hizo, dictamina que en el tiempo presente es “obligado” a traducirlos a “tristes tonos” (*maestos modos*), el verbo que utiliza para expresar esa necesidad está en voz pasiva (*coğor*), lo que refuerza el sentido de que no es exactamente él quien, por iniciativa propia, ha decidido componer sus nuevos *carmina*, sino que, al contrario, es el infortunio el que lo ha *forzado* a ello. Comienza a dibujarse, por tanto, una situación en la que *Boethius* va poco a poco apareciendo como un hombre que no es del todo dueño de lo que hace.

Esta misma idea se vuelve a encontrar en el verso tercero, cuando el poeta confiesa que las Camenas laceradas le dictan lo que escribe. ¿Quiénes son estas Camenas? El equivalente romano de las Musas griegas. Y son *laceradas* porque la inspiración que infunden es de dolor, pudiendo por tanto también entenderlas —e incluso traducir así el adjetivo— como *lacerantes*. Si las Camenas son quienes le dictan lo que debe escribir, eso quiere decir que *Boethius* no participa enteramente como agente, sino como paciente, puesto que a pesar de que él es quien redacta, hay “algo” más que se lo ordena. Pareciese que el filósofo fuese solamente un maniquí, con el terrible

inconveniente de sentir su sufrimiento, al cual lo mueven factores externos a sí mismo.

Aquí podemos ver si duda elementos fundamentales para la configuración de una imagen de la experiencia del mal. En primer lugar, la presencia de términos predicativos como *flebilis*, o la interjección *heu*, o el objeto directo *maestos modos*, contribuyen cada uno para ir formando una *retórica de la miseria*, que se irá haciendo cada vez más amplia y consistente a medida que avance la obra. En segundo lugar, y esto tiene que ver directamente con la concepción que los hombres de la Antigüedad grecolatina tenían de su propia naturaleza, se entrevé que en los versos aludidos está presente una intuición según la cual las pasiones —en este caso, la tristeza o sufrimiento— atentan contra el dominio que el ser humano tiene de sí mismo. Alguien que se deja vencer por la tristeza es alguien que de alguna u otra manera deja de ser el protagonista de sus propias acciones, así como *Boethius*, que no entona cantos, sino que es “forzado” a hacerlo por el poder que sobre él imponen las Camenas/laceradas/lacerantes.

Conservando estas indicaciones en la memoria, podemos pasar ahora a la idea del “olvido de sí” que se conecta narrativa y temáticamente con lo que se ha descrito hasta ahora, pero añadiendo a la retórica de la miseria el imaginario de asuntos como la enfermedad y el desconocimiento de sí.

IV. EL PROBLEMA DEL “OLVIDO DE SÍ” EN LA *CONSOLATIO PHILOSOPHIAE*

Sobre el tema del “olvido de sí”, lo primero que es necesario explicar es la expresión en cuanto tal. Si la quisiéramos redactar en latín tendríamos que recurrir a la forma básica de sustantivo con su correspondiente complemento adnominal en caso genitivo, para que nos quedara la locución *oblivio sui*. Ahora bien, ella no aparece, así tal cual, en el texto de Boecio, aunque

encontramos sintagmas muy parecidos, como el que aparece casi al final del Libro I: *tui oblivione* (*Cons.* I, pr. 6, 18). Pero que no aparezca literalmente la expresión no quiere decir que no esté presente el pensamiento que ella sugiere, ya sea mediante otras formas sintácticas, o mediante el planteamiento y desarrollo de la idea que conlleva.

Efectivamente, es en el Libro I de la *Consolatio* donde podemos constatar dos pasajes reveladores acerca de cómo Boecio construye la idea del “olvido de sí”. El primero de ellos se presenta en la prosa segunda, cuando, una vez que *Philosophia* ha escuchado las quejas y los lamentos emitidos por *Boethius* desde el comienzo de la narración, ella toma la palabra para explicar su primer diagnóstico acerca del mal que lo acongoja, diciendo lo siguiente: “*Nihil [...] periculi est, lethargum patitur, communem illularum mentium morbum. Sui paulisper oblitus est. Recordabitur facile, si quidem nos ante cognoverit; quod ut possit, paulisper lumina eius mortalium rerum nube caligantia tergamus*”. (*Cons.*, I, pr.2, 5-6)⁹

En dicho pasaje *Philosophia* declara que el malestar de Boecio es el “letargo” (*lethargum*), un vocablo cuya etimología está familiarizada con el verbo griego “ocultar” (λανθάνω), del cual procese, a su vez, el sustantivo “olvido” (λήθη). Ahora bien, al establecer que esa es la “enfermedad” (*morbum*) que lo aqueja, se opera una aproximación metafórica que integra el concepto de *olvido* al dominio de la *nosología*. Al considerar ese fenómeno como una enfermedad, se dictamina, de manera inversa, que la *memoria* —en tanto que opuesta al olvido— representaría un estado de salud ideal. Por otra parte, lo decisivo es que el olvido del que habla *Philosophia* no es un olvido cualesquiera. Si, para utilizar una expresión habitual de la fenomenología, todo olvido es un olvido *de* algo, y si ese “algo” que ha

⁹ “No hay peligro alguno, solo padece de letargo, esa enfermedad común de las mentes confundidas. Se olvidó de sí por un momento. Sin duda, recordará fácilmente si antes me reconoce. Para que ello sea posible, secaré durante un momento sus ojos obnubilados por la oscuridad de los asuntos humanos”.

olvidado *Boethius* es el objeto al que señala el pronombre *sui*, entonces el que sufre el pensador romano es un olvido muy peculiar dado que *quien olvida* y lo *olvidado* terminan coincidiendo.

El segundo pasaje que se refiere al tema del “olvido de sí” se encuentra ya casi al final del Libro I, en la prosa sexta. *Philosophia* le pregunta a su interlocutor si puede cuestionarle sobre algunas materias para poder, con base en las contestaciones que él le brinde, indagar más el estado de su alma; el filósofo acepta. Entonces ella le cuestiona si conoce qué es lo que rige el mundo. *Boethius* le responde que dios, y que esa es una verdad de la que no se ha olvidado. Acto seguido, le dirige otras preguntas concernientes a la finalidad de las cosas, así como al origen de las mismas, todas las cuales van siendo contestadas por parte de su interlocutor. Finalmente, sobreviene la interrogación en la que se le pregunta a *Boethius* si sabe qué cosa sea el hombre; él afirma que se trata de un “*rationale animal atque mortale*” (Cons., I, pr. 15)¹⁰. Después de escuchar esto último, *Philosophia* vuelve a tomar la palabra para expresar que, gracias a esta última respuesta, ha podido entender todavía mejor y más detalladamente el malestar de su paciente: “*Iam scio [...] morbi tui aliam vel maximam causam; quid ipsi sis nosse desisti. Quare plenissime vel aegritunidis tuae rationem vel aditum reconciliandae sospitatis invenī*” (Cons., I, pr.6, 17)¹¹.

Nuevamente, advertimos que en este segundo pasaje se subraya la relación del olvido con la de la enfermedad. Sin embargo, aquí se habla de otro matiz del malestar. Podemos notarlo por el hecho de que se habla de una “más grande causa” (*maximam causam*) de la enfermedad. ¿En qué sentido podría ser entendido esto? Para comprenderlo, ha de notarse que, en el primer ejemplo que se mencionó, el correspondiente a la prosa segunda, el diagnóstico que

¹⁰“Animal racional y mortal”.

¹¹“Ya comprendo la otra y más grande causa de tu enfermedad; dejaste de saber qué eres tú mismo. Así pues, he descubierto plenamente tanto la fuente de tu congoja como el medio para restituirte la salud”.

emite *Philosophia* con la expresión *sui paulisper oblitus est* se refiere específicamente al “olvido de sí” que *Boethius* padece en relación a su propia persona: se ha olvidado de *quién* es él. A diferencia de esta perspectiva personal, el pasaje segundo que ahora tratamos, aunque también tiene que ver con la idea del “olvido de sí”, lo expone en un sentido menos personal y más *genérico*, y por eso mismo más decisivo desde un punto de vista metafísico —por lo menos dentro del contexto de la obra que, en esto, parece seguir de cerca las ideas habituales de filosofías como el neoplatonismo y el estoicismo—, puesto que se refiere al olvido que padece *Boethius* respecto del conocimiento acerca de *qué* es él, es decir, *qué* es en tanto que ente perteneciente al género *homo*. Su respuesta según la cual un hombre es un “animal racional y mortal” está desprovista de profundidad metafísica (Fugikawa 83-84); se adecúa, sin duda, a la definición aristotélica del ser humano, pero desatiende una idea capital de inspiración neoplatónica y cristiana y que es probable que juega un papel importante en la *Consolatio philosophiae*, a saber, la condición inmortal del alma y su participación en la vida eterna, una cosmovisión que evidentemente se opone a la explicación del hombre en tanto que “animal mortal”.

La cuestión del “olvido de sí” puede entenderse entonces en dos sentidos por lo menos. Ambos dependerían de la comprensión que uno tenga del “sí mismo”. Éste puede interpretarse como lo referente a uno en cuanto *individuo* o como lo referente a uno en cuanto *especie*. Lo primero respondería a la pregunta que interroga por el *quién*, mientras que lo segundo se referiría a la pregunta acerca del *qué*. Evidentemente, estas conjeturas conducen irremediablemente a todos los complejos problemas que se desprenden de instancias como el yo, la identidad, la psique, etcétera. La *Consolatio philosophiae* nos muestra una visión del yo boeciano como partida en dos: una parte la representaría el Boecio íntegro anterior a su desgracia, mientras que la otra estaría vinculada al *Boethius flebilis*, que por culpa de la perturbación de su alma ya no sabe quién ni qué es en realidad. Así pues, es el infortunio lo que ha provocado que el

filósofo romano sea víctima de sus pasiones tristes, convirtiéndose en esclavo de las mismas y dejando de ser el dueño de sí mismo. Por supuesto, estas imágenes dependen de la visión de la filosofía antigua que separaba tajantemente la *razón* de la *pasión*, atribuyéndole a la primera una preeminencia ontológica, sobre la cual fue construida la imagen del hombre.

V. CONCLUSIONES

Hemos podido ver a lo largo de las páginas anteriores que en la *Consolatio philosophiae* la idea del “olvido de sí” se integra dentro de las metáforas del discurso médico y nosológico, puesto que se presenta como un *morbum* en virtud del cual se fractura la unidad psíquica de Boecio en tanto que hombre dueño de sí mismo. En ese sentido, cabe la posibilidad de ver en ello una forma del *mal*, pues si se acepta que con dicho concepto quiere aludirse a toda realidad damnificadora, y si se toma en cuenta también que el olvido —en el doble aspecto que consideramos, es decir, personal y genérico— imposibilita que Boecio afronte su desgracia con entereza, pues lo hunde en la desesperación y la agonía, entonces hay varias razones para ver en la idea del “olvido de sí” un figura ficcional del mal.

Por otra parte, si bien la idea del “olvido de sí” tal y como se plasma en la narración de la *Consolatio philosophiae* posee una gran originalidad, sobre todo por la trama que se desarrolla en torno a la figura del justo sufriente, debe notarse que la idea del olvido, considerado como algo que atenta contra la individualidad plena de una persona, se remonta a una tradición antiquísima. El ejemplo más inmediato y simbólico a este respecto es, sin duda, el correspondiente al imaginario del río Leteo, cuyas aguas, como se sabe, tenían la capacidad de hacer que quien las bebiera se olvidase de su pasado, con lo cual de alguna forma tenía la capacidad para destruir las identidades.

En discursos más atingentes con el pensamiento filosófico, la idea del “olvido de sí” puede rastrearse, en primerísimo lugar, en diálogos platónicos como el *Menón* y el *Fedro*, en cuyas páginas están los elementos para estudiar la llamada teoría de la reminiscencia (ἀνάμνησις). Asimismo, otro pensador que tematiza el problema del olvido es San Agustín; aunque desde el comienzo de las *Confessiones* él se asombra acerca del olvido que tiene de sí mismo si piensa en su niñez y, todavía más, si piensa en quién o qué era él antes de nacer (*Conf.* I, 7-9), es el Libro IX donde sus meditaciones sobre el olvido y la memoria adquieren una suspicacia memorable.

Finalmente, y ya para ir concluyendo el presente escrito, debe reconocerse que de entre la serie de tópicos susceptibles de conectarse con la idea del olvido de sí, el que más destaca por su vigencia es quizás el de la *identidad personal*. Los últimos tiempos han sido un caldo de cultivo para el surgimiento de inquietudes sobre temas que confluyen con aquel, tales como el de la “*herméneutique du soi*” (Ricœur 2015: 15-17) o el del “*être soi*” (Romano 47-54), por mencionar solo un par de ejemplo. Seguramente con el auxilio de estas nuevas reflexiones podrá seguir actualizándose la venerable enseñanza que Boecio nos dejó en su *Consolatio Philosophiae*.

REFERENCIAS:

SAINT'AGOSTINO.

Le confessioni. Cura e traduzione di Dag Tessoro, introduzione di Vittorino Grossi, edizione integrale con testo latino a fronte. Roma: New Compton, 2015.

ARISTÓTELES.

Poética. Introducción, versión y notas de Juan David García Bacca. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2012.

BAJTÍN, MIJAÍL M.

Problemas de la poética de Dostoievski. Traducción de Tatiana Bubnova. México: Fondo de Cultura Económica, 2017.

BATAILLE, GEORGES.

La littérature et le mal. Paris: Gallimard, 1999.

BOETHIUS, ANICIUS MANLIUS SEVERINUS.

De consolazione philosophiae. Opuscula theologica. Claudio Moreschini. Leipzig: De Gruyter, 2005.

BRÉMOND, CLAUDE.

“La logique des possibles narratifs”. *Communications*.
Reserches semiologiques: l'analyse structurale du récit 8 (1966): 60-76.

COURCELLE, PIERRE.

La Consolation de philosophie dans la tradition littéraire. Antécédents et Postérité de Boèce. Paris: Études Augustiniennes, 1967.

CURTIUS, ERNST ROBERT.

Literatura europea y Edad Media latina, 2 vols. Traducción de Margit Frenk y Antonio Alatorre. México: Fondo de Cultura Económica, 2022.

DONATO, ANTONIO.

Boethius' Consolation of Philosophy as a Product of Late Antiquity. London, New York: Bloomsbury, 2013.

FÆSSEL, MICHAËL.

Le temps de la consolation. Paris: Seuil, 2015.

FUGIKAWA, JASON.

“The Self-Recovery of Boethius: Human Perfection in The Consolation of Philosophy”. *Carmina Philosophiae* vol. 17 (2008): 81-95.

RICŒUR, PAUL.

“Le mal: un défi à la philosophie et à la théologie”. *Lectures 3. Aux frontières de la philosophie*. Paris: Seuil, 2006.

–*Soi-même comme un autre*. Paris: Seuil, 2015.

ROMANO, CLAUDE.

Être soi-même. *Une autre histoire de la philosophie*. Paris: Gallimard, 2019.

SCOURFIELD, J. H. D.

“Towards a Genre of Consolation”. *Greek and Roman Consolations. Eight Studies of a Tradition and its Afterlife*, edited by Han Baltussen. Wales: The Classical Press of Wales, 2013, 1-36.