

EL CONOCIMIENTO DE UNO MISMO Y EL CONCEPTO FORMAL DE LA PERSONA SEGÚN SAN AGUSTÍN Y BOECIO

ISTVÁN SIKLÓSI *

(Extracto) En el presente estudio tengo la intención de sustentar la idea de que, entre los autores cristianos, Boecio y San Agustín no aplican el término formal de *persona* para nombrar aquel 'hombre' o 'yo interior' que dispone de autoconocimiento, de conocimiento de sí mismo y que podemos percibir como nosotros mismos, sino lo describen con el concepto de ser humano. Con esta afirmación se puede justificar que los términos, expresiones, pronombres usados en ciertas obras para la descripción del carácter humano no se mezclan, sino que se puede observar una estructura relativa. Al lado de esto el presente ensayo ilustra que San Agustín, al igual que Boecio, habla sobre 'el yo interior' en distintos sentidos, lo que es más, su propósito también es común: presentar la semejanza con Dios mediante la ilustración de la naturaleza del ser humano.

Palabras clave: San Agustín, Boecio, persona, yo, ser humano, naturaleza humana, el yo autoconocedor, el yo consciente

Esquema del estudio:

- I. El problema de las denominaciones del yo y de la persona
- II. El concepto de persona según Boecio
- III. El conocimiento de uno mismo y la formalidad según Boecio
- IV. El concepto de la persona, la idea del 'yo interior' y la naturaleza humana según San Agustín
- V. La naturaleza humana según Boecio

*

I.

Los hombres, entre ellos los filósofos, se interesan ya desde hace tiempo por el carácter de la persona, del yo, de nosotros mismos, y por la expresabilidad de estos. Durante la antigüedad se explicó y se aplicó de numerosas maneras las creencias sobre los diferentes conceptos aplicados para la denominación de la persona, del yo, del 'sí-mismo'. Los autores antiguos usaron a menudo la expresión *persona* en sentido de 'máscara', 'disfraz', 'figura', 'signo individual'. Varios autores creen que el significado original de la palabra fue lo de máscara de teatro, pero que más tarde adoptó varios significados especiales más, entre ellos el concepto de persona jurídica, la denominación de un ser único, o el concepto usado en sentido trinitológico: la denotación o separación de ciertas figuras de la Santísima Trinidad.¹ Según una aproximación moderna, la persona es tal individuo autónomo y activo que dispone de un propio 'yo interior' mental y emocional, y es parte integrante de una red social. Esta persona es una unidad psicofísica que dispone de un 'mundo' propio que constituye su propia personalidad.

Según algunos investigadores modernos el concepto moderno de la persona procede de los autores cristianos,² mientras que según otros, los autores no cristianos usaron la expresión humano (*anthropos*) para

* István Siklósi terminó el programa de doctorado en Filosofía Antigua en la Universidad Eötvös Loránd, Budapest.

¹ J. Koterski y A. O. Rorty creen que el concepto de la persona significó la máscara usado por los actores. (Koterski, 2004: 210, Rorty, 1990: 21) En el presente estudio no hay manera de examinar los diferentes significados del concepto de la persona, en lo siguiente voy a aplicar aquel concepto de la persona que sirve para denominar el ser único, particular.

² Por ejemplo según M. Mauss y J. Koterski. (Mauss, 1985: 19, Koterski, 2004: 208) Sin embargo, las dos aproximaciones de los autores se difieren, porque según Mauss es 'la entidad metafísica de la persona moral', mientras que según Koterski es 'la categoría ontológica de la persona' que procede de los pensadores cristianos.

nombrar aquello lo que los cristianos llamaron como persona,³ según otra opinión el concepto de la persona se puede observar tanto en los autores no cristianos como en los cristianos. (Turcescu, 2005: 4) La diversidad de los puntos de vista de los investigadores no solamente procede de las diferencias en la manera de investigación o de la distinta aproximación de los autores del periodo examinado, sino de la diversidad de los términos relativos al concepto de la persona también.

Richard Sorabji realizó el descubrimiento del concepto del 'sí-mismo' incorporal (*self*) y clasificó los antiguos conceptos de la persona en 16 categorías. (Sorabji, 2006: 32, 34-46) En cambio Christopher Gill llevó a cabo un exámen de una autoimagen estructurada, mediante el uso de los pares de conceptos de 'sujeto-individual' y 'objetivo-participante', interpretando esquemáticamente las diferentes aproximaciones del concepto de la persona, del concepto del yo. (Gill, 2006: xx-xxi) Según la opinión de Lucan Turcescu las definiciones del concepto de la persona, tanto el concepto moderno como el antiguo plantean problemas, porque se mezclan demasiados aspectos del concepto, y de esta manera en el caso de los autores antiguos se mezcla la idea del alma, de la persona, y del 'yo interior' (correspondiente a la idea moderna de la personalidad). (Turcescu, 2005: 8)

Según mi punto de vista el concepto de la persona fue un término de especial significado para los autores cristianos del siglo quinto, mediante lo cual el concepto de la persona no se mezcló con la idea del alma, o del yo interior, del yo consciente o autorreflexivo, ya que al describir el yo interior no hicieron mención de la denominación de la persona. Esto se puede ver en las obras de Boecio y de San Agustín, en casos en que ambos autores hablaron con varios sentidos sobre una persona que puede clasificarse como un concepto formal de la persona, y asimismo redactaron y describieron con varios sentidos la idea del 'hombre autoconocedor', consciente, o la del yo interior. Las diferentes ideas del yo y de la persona fueron expresadas frecuentemente con el uso de pronombres, pronombres reflexivos, con los cuales nombraron a aquel hombre individual que podemos llamar como persona, como hombre único. En este estudio mi propósito solamente es separar las diferentes maneras de la aplicación del concepto de la persona de aquellos razonamientos en los que se enuncia 'el yo interior' como una idea del yo consciente.

II.

Después de un capítulo introductorio Boecio abre su ensayo *Contra Eutiques* con la definición del concepto de la naturaleza (*natura*) y de la persona (*persona*). Boecio enumera varios tipos de definiciones para el concepto de la naturaleza, y acepta aquella según la que 'la naturaleza es la diferencia específica que informa cada cosa (*natura est unum quamqem rem informans specifica differentia*)' (OSV 1.111-112 [57-58]),⁴ la que en una parte posterior de su obra cita como 'la naturaleza es la propiedad específica de cada sustancia (*natura est cuiuslibet substantiae specificata proprietates*)'. (OSV 4.270-271 [6-7]) Según Boecio la naturaleza no es más que la diferencia específica que sirve para la diferenciación de los seres de diferentes géneros y especies, y que es idéntica a la propiedad (*proprietates*) característica de los especies de las cosas.

Ciertos géneros y especies de los seres se diferencian entre sí, pueden ser corporales o incorporeales. Los corporales pueden ser animados o inanimados, los vivientes pueden ser sensibles o insensibles, los sensibles pueden ser racionales o irracionales. Las sustancias incorporeales pueden ser expuestas a efectos, sustancias variables, y pueden ser sustancias libres de efectos, sustancias invariables, así como pueden ser racionales o irracionales. Según Boecio entre los seres solamente se puede considerar como personas a aquellos que son separados de las otras sustancias por su diferencia específica de la razón, por la propiedad característica de su especie. Ni a las sustancias inanimadas ni a las insensibles, ni a las irracionales no se puede llamar como persona, porque nadie le llamaría como persona ni a la piedra ni al árbol ni a los animales, solamente se puede llamar como persona a Dios, a los ángeles y a los humanos, porque su sustancia es definida por la naturaleza intelectual. (OSV 2.130-167 [13-52]) La persona según la definición de Boecio es 'una sustancia individual de una naturaleza racional' (*naturae rationabilis individua substantia*). (OSV 3.171-172 [4-5]) Esta definición formal afirma solamente que la persona es la existencia de una diferencia específica racional en una sustancia individual. (Marenbon, 2003: 72) ¿Qué significa en este caso la propiedad específica racional?

³ Por ejemplo según el punto de vista de T. Enberg-Pedersen. (Enberg-Pedersen, 1990: 109-110)

⁴ Traducción española: Boecio: *Cinco opúsculos teológicos*. Fondo Editorial PUCP, 2002. p. 84. Disponible en: http://books.google.hu/books?id=VRZ0NMslh_4C&lpg=PP1&hl=hu&pg=PA84#v=onepage&q&f=false. Última consulta: 29.4.2013.

La sigla 'OS' marca la obra *Opuscula Sacra (Cinco opúsculos teológicos)*, y la sigla 'C' va para la *Consolatio Philosophiae (Consolación de la Filosofía)*, los números romanos posteriores en el caso de la *Opuscula Sacra* refieren al número de tesis, en el caso de la *Consolatio* refieren al número del libro, seguidos por el número del capítulo y el número de la línea de la edición de Moreschini – excepto aquellas partes de la tesis que no tienen número de capítulo – y luego sigue el número de la línea de la edición de Stewart, entre corchetes.

Boecio dice que aquellas sustancias no pueden ser consideradas como personas que 'son despojadas del intelecto y de la razón (*quae intellectu et racinome desertitur*)'. (OSV 2.149-150 [33-34]) Boecio no dice nada sobre 1. ¿qué se entiende bajo las expresiones intelecto y razón? y 2. si la función, las capacidades, y su uso en la práctica también juegan papel en que la persona se convierta en persona. Boecio solamente afirma que los animales no pueden ser considerados como personas, porque 'mudos e irracionales, viven una vida solo de sensación (*muta ac sine ratione vitam solis sensibus degunt*)'.⁵ (OSV 2.151-152 [35-36]) Con esto Boecio afirma que la causa de que los animales no son capaces de la comunicación verbal y racional es que los animales no disponen de razón. Lamentablemente esto no nos ayuda a ver claramente qué es lo que realmente hace persona de la persona. Boecio da varias informaciones respecto a qué es lo que convierte en individual a la sustancia individual de la persona.

En su ensayo *Contra Eutiques* dice que las diferencias y las propiedades específicas convierten en individual a aquella sustancia que es portador de propiedades adventicias. (OSV 3.117-120 [53-55]) Las propiedades adventicias no contribuyen a la individualización de la sustancia, solamente caracterizan a aquella sustancia que las contiene. Boecio, al contrario de esto, en su estudio *De trinitate* (sobre la Santísima Trinidad) piensa que los hombres individuales se diferencian por sus propiedades adventicias, que es tal como aquel puesto (*locus*) que – en el caso de las sustancias corporales – la sustancia ocupa. (OSI 1.57-63 [24-31])

La propiedad (*proprietas*) se puede afirmar sobre una sustancia en varios sentidos, puede ser esencial, dentro de lo que puede ser correspondiente o solamente a uno o a varias especies a la vez, o puede ser adventicia, lo que se puede afirmar sobre una cosa de manera temporal o atemporal también. (Isag. IV.1.) La división boeciana de los seres (previamente mencionada) procede de Porfirio⁶, al igual que su aproximación relativa a las propiedades también, según la que la propiedad esencial se puede considerar idéntica a la naturaleza comprendida como diferencia específica. Según Porfirio la combinación de las propiedades es capaz de identificar y describir a un hombre individual. (Isag II.15.) Boecio también creyó que las propiedades que son características del individuo, temporales o atemporales y que funcionan como diferencia específica, y las propiedades adventicias de la sustancia individual juntos pueden servir de una descripción eficaz de una cierta sustancia individual.⁷

Boecio considera racional a la persona, sin embargo respecto a la individualidad de la persona no menciona ni una vez los efectos de las diferencias procedentes del uso particular de la razón, solamente aplica este elemento como el carácter de la razón que define a la persona. El conjunto de las propiedades adventicias y las características de la sustancia individual no es capaz de asegurar la autoidentidad temporal de la sustancia individual, solamente su individualidad lo es; y sobre la sustancia se lo puede afirmar solamente de manera temporal, debido a tales peculiaridades como por ejemplo es el acto de encanecerse. (Arlig, 2009: 139-140) La definición de persona dada por Boecio es una definición formal que plantea una estructura metafísica de aquellas sustancias que pueden ser llamadas como persona, entre ellas la del ser humano.

III.

Boecio en su obra titulada *Consolación de la filosofía* nos da una imagen más detallada sobre su idea antropológica. En la aproximación boeciana el ser humano dispone de sentidos, imaginación, razón y mente, vive como un ser autónomo, de una manera elegida por su libre voluntad, en un mundo gobernado por la providencia divina. En contrario su existencia no se puede considerar absoluta, porque es variable y expuesta a efectos, sus deseos, anhelos le influyen en ciertas decisiones. El ser humano tiene en su poder elegir lo que quiere llegar a ser, la providencia divina no le atrasa en esto, porque Dios contempla los acontecimientos del mundo creado desde un 'presente eterno', los que surgen de manera necesaria desde el punto de vista divino. Estos acontecimientos, desde el punto de vista del humano, si bien necesarios son, no lo son de manera simple o absoluta (*necessitas simplex*), lo son solamente de manera temporal, de manera condicional (*necessitas condicionis*), por lo que la providencia divina no significa en ningún sentido la determinación del funcionamiento del mundo creado. (CV 6.92-134 [94-139])

⁵ Traducción española: Coomaswamy: «Identidad Suprema». Disponible en: <http://www.sophia.bem-vindo.net/tiki-index.php?page=Coomaraswamy+Identidade+Suprema>. Última consulta: 29.4.2013.

⁶ Boecio dividió la categoría de los vivientes en géneros y especies, de similar manera que en la división famosa conocida por el nombre de 'el árbol de Porfirio'. Esta división de Porfirio se encuentra en el segundo capítulo de su obra titulada *Isagogé* (Isag. II.6.). La obra de Porfirio fue traducida por Boecio, ampliada con dos comentarios también.

⁷ In Isag. 85.20-87.17. Según A. Arlig, Boecio dio una respuesta más compleja a la cuestión de la individualización. Según él, en Boecio es la sustancia definida por la forma que cumple la función de individualización. Y la sustancia individualizada de esta manera es capaz de llevar tales propiedades adventicias que pueden contribuir a la descripción de la sustancia. (Arlig, 2009: 141)

Según Boecio el conocimiento formado sobre una cosa no es determinado por el carácter de aquel sujeto conocido, sino por su capacidad de conocer, porque 'el hombre mismo también es percibido de maneras diferentes mediante los órganos sensorios, diferente mediante la imaginación, la razón, y diferente mediante el conocimiento'. (CV 4.80-81 [82-84]) Los órganos sensorios conocen a las cosas sustanciales, la imaginación nos presenta las cosas mediante imágenes (*imaginaria*), la razón (*ratio*) conoce a las cosas mediante sus propios conceptos, mientras que la mente (*mens*) capta la forma, el carácter de las cosas de manera unánime, como una totalidad holística. (CV 4.91-97 [95-100])

Boecio dice que 'Él [Dios] quiso poner la raza humana por encima de todos los seres terrestres, [...] ya que la naturaleza humana realmente es de tal carácter que solo puede destacarse en el mundo si conoce a sí mismo (*se cognoscit*), pero cae aún más bajo de los animales si acaba de conocer a sí mismo. Porque en el caso de otros seres vivos el hecho de que no conocen a sí mismo es natural, sin embargo en el caso del ser humano este hecho se considera como una deficiencia' (CII 5.73-87 [75-89]).

En este segmento del texto la capacidad autoconocedor del hombre significa el conocimiento de la razón, el conocimiento del sí mismo y no la conciencia que aparece mediante su autorreflexión. Mediante la gradual presentación de la percepción, de las capacidades y de los medios del proceso de conocimiento Boecio destaca 1. la posición ontológica del hombre, y 2. su semejanza con Dios. Boecio dice que el hombre se pone encima de los animales por su capacidad de conocer a sí mismo, lo que es más, no solamente encima de los animales sino de todos los otros seres que están debajo de los animales también. En este caso, igual que en el ensayo *Contra Eutiques* estamos frente a la categorización de los seres, donde la capacidad de conocer a uno mismo significa aquella diferencia por lo cual el ser humano se puede separar de los otros especies. El autoconocimiento es llevado a cabo por la razón lo que a la vez puede significar que la naturaleza racional mencionada en la definición de la persona puede ser la capacidad de conocer a uno mismo. Sin embargo Boecio no ofrece base para decidir la cuestión. El razonamiento muestra una estructura igual en ambas obras mencionadas respectivo a que ambas llegan al hombre tras la categorización ontológica de los seres, sin embargo Boecio no le llama como persona a aquel hombre que es capaz de conocer a sí mismo, para ello aplica la expresión humano (*homo*).

Boecio tuvo un propósito doble con la definición de la persona y de la naturaleza: por un lado dar una refutación para las disciplinas de Nestorio y de Eutiques consideradas erróneas, y por otro lado sustentar el punto de vista de la iglesia. (OSV 51-58 [54-61]) Según las opiniones de Boecio y de la disciplina clerical la figura de Cristo estuvo presente de dos naturalezas, divina y humana, y en dos naturalezas. Las dos naturalezas se unieron en la persona de Cristo de manera que ambas naturalezas se quedaron lo que habían sido antes de la unión, y así no se puede separarlas, forman una sustancia individual e indivisible. (OSV 7.607-613 [25-31]) Para la denominación de la persona divina Boecio usó el concepto de la persona en un contexto trinitológico también, a base de sus características y su relación con las dos otras personas divinas.

La definición de la persona dada por Boecio puede cumplir los criterios de la Cristología, porque afirma que la naturaleza racional humana y divina están presentes en una sustancia individual, es decir en una sustancia indivisible e irrepitable. Este contexto y concepto de la persona no requiere la elaboración detallada de la forma del uso de la razón y de la mente, porque Boecio, por haber clasificado lo divino al grupo de las sustancias racionales incorpóreas, libres de efectos, le proporciona una diferencia específica⁸, al igual que al humano considerado como un ser corporal, viviente, sensible y racional también. En este caso la naturaleza racional es solamente una diferencia específica y no tiene importancia de qué características dispone; su función es, por una parte, que con su ayuda se pueda separar los grupos de especies y géneros, y por otra parte, que defina el carácter de tal especie que separa de los otros géneros y especies. Al lado de esto el término de persona en estos tiempos tuvo una área de uso especial durante los discursos trinitológicos y cristológicos, y mediante la descripción de las capacidades y del carácter del ser humano Boecio buscó respuesta para otros tipos de preguntas. En este contexto el concepto formal de la persona es suficiente para resolver los problemas surgidos y para presentar la posición ontológica y metafísica del ser humano.

Boecio afirma que el ser humano no solamente parece a Dios sino que tiene que hacerse similar a Dios y, en un sentido propio, también tiene que convertirse en Dios. (CI 1.133-137 [141-145]) La mente humana es capaz de ver, contemplar las cosas indivisiblemente, en su totalidad, de manera holística, y mediante esto es capaz de percibir las, verlas, y entenderlas, al igual que Dios. (CV 4.91-97 [95-100]) Estas funciones no pertenecen a la razón autoconocedor, sino a la mente. El hombre puede ser similar a Dios mediante su mente

⁸ Frente a la aproximación tradicional, Boecio pensó, por una parte que Dios es uno de los existentes, por otra parte le vio como tal sustancia que dirige, gobierna las cosas como principios subyacentes. (OSV 2.142 [25]; OSV 3.258-264 [95-101])

(mens).⁹ Antes de Boecio, San Agustín descubrió el autoconocimiento en la aptitud autoconocedor de la mente.

IV.

San Agustín utilizó el concepto de persona en múltiples sentidos. Ya que sus obras fueron escritas antes de los debates cristológicos, en ellas no se puede hablar sobre un término técnico del concepto de persona elaborado durante los debates cristológicos. El área de aplicación del concepto de persona se puede categorizar de la siguiente manera:

- sirve para nombrar las personas divinas durante la elaboración de los problemas trinitológicos,
- para nombrar Cristo,
- para aquella idea de la razón, disponiendo de conocimiento y conciencia de sí mismo, concebida en su obra *De la Trinidad*, mediante cual el alma dispone de una 'vida interior'.

En su aproximación trinitológica, San Agustín sigue el punto de vista ya reconocida y aceptada de aquel tiempo. Según él, se puede dar afirmaciones sobre la Santísima Trinidad en persona singular, porque el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo forman una sola unidad: la Trinidad. La existencia de Dios es idéntica a su esencia, en otro caso se tendría que hablar sobre tres esencias y tres naturalezas divinas. Según San Agustín, Dios es una esencia y tres personas. La razón de que la Trinidad no es de tres sustancias es que anteriormente San Agustín ya había utilizado el término de sustancia en sentido de 'esencia' y quiso evitar la confusión del término. (De trin. V.9.10.) En este sentido la persona es aquella entidad que se puede separar de otros seres mediante sus calidades y propiedades, pero que no tiene una propia existencia esencial. (De trin. VII.4.8.)

San Agustín utilizó el término de persona en un contexto cristológico también, durante la descripción de Cristo. En algunas partes del texto San Agustín separa las afirmaciones referidas a la naturaleza divina de Cristo de aquellas que se refieren a su naturaleza humana¹⁰, mientras que en otras partes Cristo es mencionado como el mediador entre Dios y hombre.¹¹ Según San Agustín, en la persona de Cristo podemos hablar sobre ambas sus naturalezas, refiriendo por un lado a la persona misma de Cristo, y por otro lado a una de sus naturalezas. Sin embargo San Agustín no desarrolló la cristología formal, para él Cristo fue una entidad activa que funcionó como mediador entre Dios y su mundo creado y rescatado por él. (Grillmeier, 1990: 598-599)

San Agustín hizo mención sobre el yo interior con conocimiento de sí mismo, cuya idea es frecuentemente comparada con el concepto cartesiano del 'objeto pensante'.¹² Según mi punto de vista esta idea se puede comparar solamente con un aspecto de la idea agustiniana. Él escribe en varias partes sobre el yo interior del hombre, pero no es siempre evidente el significado de la expresión 'interior'. Según San Agustín el hombre es un alma en un cuerpo que – entre otras – dispone de órganos sensorios, imaginación, memoria, razón (*ratio*) y mente (*mens*). En su obra *De Trinidad* su propósito es demostrar que en el ser humano podemos observar las propiedades de las personas divinas de la Santísima Trinidad. En su aproximación la mente es capaz de conocer a sí mismo, es consciente de sí mismo. San Agustín escribe: «Es absurdo decir que [la mente] no en conjunto conoce lo que conoce. No digo que lo conoce todo, sino que lo que conoce, lo conoce en conjunto. Cuando la mente es consciente de sí mismo, es capaz de ser un conjunto, conoce a sí mismo como un entero.»¹³ (De trin. X.4.6.)

En este caso San Agustín refiere a la capacidad de la mente de percibir a sí mismo en su totalidad holística (*totum se scire*) y no a que el hombre conoce a sí mismo. No obstante, en otras partes refiere a la mente y su conocimiento de sí mismo (*se noscere*): «Entonces ¿de dónde sabe [la mente] si sabe algo, si no conoce a sí mismo? Es consciente de que conoce otras cosas también, sin embargo no conoce a sí mismo. [...] No por las otras mentes sabe, sino por sí mismo. De alguna manera conoce a sí mismo. Por eso cuando intenta conseguir a conocer a sí mismo, lo hace de manera que ya conoce a sí mismo como el buscador» (De trin. X.3.5.)

⁹ Boecio no enuncia esto de manera explícita. En una parte relativa a la previsión de los acontecimientos futuros escribe que la razón humana (*humana ratio*) y la inteligencia divina (*divinia intelligentia*) se parecen (CV 5.38-39 [39-41]), mientras que en otra parte afirma que Dios, al igual que el hombre, es capaz de reconocer los acontecimientos futuros viendo la naturaleza y la esencia de las cosas. (CV 6.74-80 [77-83]). En cambio la esencia de las cosas no se puede reconocer por la razón (*ratio*) sino por la mente (*mens*).

¹⁰ De trin. I.13.28-31, donde varias veces escribe que «según aquella forma que es el Hijo del hombre (*secundum formam qua Filius hominis*)», o «que es el Hijo de Dios (*secundum quem Dei Filius*)».

¹¹ De trin. IV. 8. 12, desde esta parte del texto se puede observar varias veces que el sujeto de las afirmaciones es Cristo mismo, el mediador.

¹² Por ejemplo R. Sorabji (Sorabji, 2006: 216-221) y Ch. Taylor que encontró una reflexión radical sobre la persona en el caso de San Agustín, lo que según él creó por primera vez en la filosofía occidental el mundo interior del hombre (Taylor, 1989: 131).

¹³ Traducción aproximada según la cita húngara.

En esta parte del texto habla sobre la mente y su autoconocimiento, hace diferencia entre el autoconocimiento y la autoconciencia, porque según él el hecho de pensar sobre nosotros mismos no significa la evocación de algún conocimiento, sino es la autoconciencia de la mente. (De trin. X.5.7.) En estas partes del texto encontramos ideas que pueden ser idénticas al concepto cartesiano del 'objeto pensante', porque hablamos de una entidad pensante, autoconciente, que conoce a sí mismo pensando, recordando, deseando.¹⁴ Pero San Agustín no utiliza solamente este sentido de la idea del yo autoconciente.

En otras partes del texto menciona la autoconciencia como una fase del desarrollo del hombre. Según él no podemos saber por cierto si los niños piensan sobre sus 'asuntos interiores', pero es seguro que es consciente de sí mismo cuando el hombre puede pensar sobre la naturaleza de su propio alma. (De trin. XIV. 5.8.) San Agustín dice que durante su desarrollo el niño empieza a pensar y será capaz de conocer a sí mismo. En cambio al autoconocimiento de la mente, en esta parte del texto San Agustín examina cuándo el niño empieza a pensar sobre la naturaleza de su propio alma.

Para los humanos, la naturaleza de su alma es un elemento interior y subjetivo, pero la naturaleza del alma no se puede considerar subjetiva ya que es igual para todos los humanos. La naturaleza no es para describir la esencia de un solo hombre, sino es para expresar la esencia de la raza humana. El yo cartesiano refiere solamente al punto fijo que el yo escéptico encuentra en sí mismo, pero no se extiende a otros 'yos' objetivos para el yo. San Agustín se interesó en primer lugar por si el hombre es capaz de despertarse a su propia existencia mediante sus calidades, mediante las que es similar a Dios.

En otro pasaje San Agustín hace diferencia entre el hombre interior y exterior: «Vemos ahora dónde está realmente la frontera entre el hombre exterior e interior. Lo que en el hombre es común con los animales, son propiedades del hombre exterior. El hombre exterior no es solamente el cuerpo, sino la vida relacionada a ello también (*sed adiuncta quadam vita sua*) [...]» (De trin. XII.1.1.)

La distinción entre el hombre interior y exterior no es igual que en la dualidad moderna del sujeto-objeto. Según San Agustín el hombre exterior no comprende solamente a los aspectos corporales, sino a aquellas aptitudes también que se relacionan con el mundo corporal, por ejemplo la imaginación y la memoria, los que cumplen sus funciones mediante las imágenes procedentes del mundo exterior. Con esto San Agustín hace referencia al Apóstol (San Pablo), quien separa el hombre interior y corporal. (Rom. 7,5-23.) La pregunta es: ¿qué significa en el texto citado 'la vida relacionada a ello'? Con esto San Agustín probablemente refirió a que 1. todo lo que procede del mundo físico se puede conectar al hombre exterior, 2. la vida como hombre exterior no es una vida religiosa. La diferencia entre el hombre interior y exterior no procede de una diferenciación mental y física sino de una diferenciación de religión.

San Pablo escribió sobre un hombre interior que encuentra su placer en la ley de Dios y ve que no hay nada bueno en su cuerpo porque «estoy dispuesto a desear lo bueno, pero no estoy capaz de practicarlo, no soy yo quien lo hace, sino el pecado dentro de mí». (Rom. 7,18.,20.) Troels Enberg-Pedersen analizó las ideas de San Pablo y las interpretó así: 1. hace diferencia entre el yo exterior, corporal y no cristiano y el yo interior 2. y entre la conciencia autorreflexiva. (Enberg-Pedersen, 2008: 182-183) Según mi punto de vista esta distribución es errónea porque San Pablo separa los dos hombres según su vida religiosa y no les asocia una autoconciencia. Cuando San Pablo dice «veo que nada bueno se halla en mí», no redacta una autorreflexión conciente sino un punto de vista religioso, y solo afirma que viviendo 'según el cuerpo' no sigue las normas de la religión cristiana porque 'el pecado dentro de mí' los sobreescribe, pero se puede cambiarlo siguiendo el estilo de vida según el 'yo cristiano'. Según mi aproximación San Agustín hace una diferenciación entre hombre interior y exterior de la misma manera.

San Agustín enlaza el ascenso del alma hacia los pensamientos más altos con la separación del mundo físico. Dice que todo lo que es del mundo físico pertenece al hombre exterior, y en esto no somos diferentes de los animales, pero nuestro cuerpo se enderezó y aspira a cosas divinas y superiores, es capaz de ascenderse hacia las verdades mediante pensamientos. (De trin. XII. 1.1., 2.2.) San Agustín concluye que el hombre es sobresaliente por las propiedades físicas y su cuerpo enderezado. La naturaleza humana es enfática porque es capaz de envolver la imagen de la Santísima Trinidad, ya que la Trinidad se puede encontrar en el hombre, pero por un lado no solamente en el hombre interior sino en los dos tipos de hombre juntos, y por otro lado solamente cuando el alma no es compartido por las cosas del mundo físico y la contemplación de la verdad eterna. El hombre debe dirigirse a la verdad eterna mientras que está presente en el mundo físico y espiritual también. (De trin. XII. 4.4.)

San Agustín utiliza las aptitudes físicas y mentales del hombre para destacarlo de los otros seres, especialmente de los animales, y elevarlo al esfera de lo divino. Esto sin embargo solo es posible si el alma no se dispersa en el mundo de lo físico sino se concentra hacia lo divino. La idea de los dos tipos de hombre

¹⁴ S. Harrison recopila y detalladamente analiza los antecedentes agustinianos del yo cartesiano. (Harrison, 2006: 130-149). Aquí no hay posibilidad para el análisis detallado de los argumentos relativos a esto.

se puede observar en que el hombre, el alma no puede dirigirse solamente hacia el mundo exterior, y no puede convertirse en hombre externo, porque en tal caso rechazaría las cosas de mayor nivel, y en definitivo rechazaría Dios mismo. Si se dirige hacia el exterior, en el fondo tiene que dirigirse hacia adentro, hacia el hombre interior, hacia la ley divina, mediante el descubrimiento de las leyes divinas en las cosas corporales también. Esta diferenciación por una parte puede proceder de la aproximación de la filosofía neoplatónica, por otra parte dispone de un aspecto religioso que se remonta a San Pablo de Tarso.¹⁵

Según San Agustín la Santísima Trinidad se puede descubrir en la mente humana y en su funcionamiento, en su aptitud para conocer a sí mismo, en su conciencia, y en el alma, si se dirige hacia las cosas divinas. Para demostrar esto, nos da varios ejemplos y divisiones. La imagen de la Trinidad es observable mediante los sentimientos de mayor nivel, mediante el amor: quien ama, es el Padre, quien es amado, es el Hijo, y el amor mismo es el Espíritu Santo. (De trin. VIII. 10.14.) Según otra aproximación, en el alma el Padre es la mente, el conocimiento es el Hijo, y el amor es el Espíritu Santo, (De trin. IX. 3.3.) en otro aspecto la Trinidad es presentada con la memoria, el conocimiento y la voluntad. (De trin. X. 12.19.) Pero la Trinidad no solamente es reconocible en las aptitudes relacionadas con el hombre interior, sino en las aptitudes del mundo corporal también, como por ejemplo es el alma racional (*anima rationalis*), (De trin XI. 3.6.) pero esto no se considera como la imagen real de la Trinidad, porque no es un descubrimiento directo, sino uno conseguido por las cosas corporales. San Agustín cree que la razón (*ratio*) realiza acciones mediante las imágenes corporales de los órganos sensorios, y solo es capaz de conocer a Dios mediante sus criaturas y las cosas corporales y mediante la bondad de estos, en cambio la mente es capaz de ver lo divino de manera directa. (De trin. XI. 5.8.)

Según San Agustín vivir según el hombre exterior es malo e incompleto, porque el descubrimiento de la felicidad y de Dios no está relacionado con este mundo, sino con lo divino. El hombre – al igual que todos los otros seres – es bueno desde el principio, pero las cosas del mundo corporal pueden desviar su voluntad de dirigirse hacia las cosas divinas, incluso deformar el uso de la mente. El hombre se eleva sobre todos los seres mediante el uso y la capacidad de la mente, si el hombre no se dirige hacia las cosas eternas, no llega a ser bueno, rechazará a cumplir su posición asignada en la creación, y no podrá ser ni bueno, ni feliz. Si el hombre no se ajusta a las cosas divinas, al hombre interior, disminuirá y llegará a ser un animal. (De trin. XIII. 6.9., 7.10.) Con esto San Agustín demuestra que 1. el hombre es similar a Dios por su mente y sus aptitudes, 2. la ignorancia o el maluso de la mente desvía al hombre de su posición asignada y de su oportunidad de conseguir la felicidad. San Agustín constata diferencias religiosas y de estilo de vida entre el hombre interior y exterior, y no refiere a la autoconciencia aunque esta sea parte del hombre interior.

V.

Boecio dice que el hombre tiene que ser similar a Dios. El hombre es parecido a Dios por su razón (*ratio*), lo que Boecio presenta con categorías ontológicas durante la explicación de su disciplina cristológica ya mencionada previamente, por otro lado la aptitud de conocimiento a sí mismo y el uso de su mente sobrepone el hombre a otros seres y le hace similar a Dios. En este sentido la naturaleza es una diferencia específica (*differnetia specifica*), pero Boecio usa este término en otro sentido también. Boecio dice que la naturaleza a cada uno le da lo que le convenga (CIII 11.59-60 [60-61]), mientras que en otra parte escribe que cada cosa es tal como su naturaleza, porque la naturaleza de las cosas realiza lo que es su propia (*agit enim cuiusque rei natura quod proprium est*).¹⁶ La naturaleza puede ser: 1. el elemento formante de un hombre singular y su destino, 2. el término que describe la raza humana, y 3. el elemento que representa las propiedades de las cosas.

La naturaleza del hombre es buena y el hombre no es malo por su propia voluntad, por un lado porque lo malo es la ausencia de la existencia y nadie quiere perder su existencia, y por otro lado porque su propósito es obtener felicidad. Boecio dice que el hombre trata de conseguir cosas que estén a su alcance, y consigue aquellas que la providencia divina le provea. La felicidad es el conjunto de las cosas buenas, pero solo aquel bueno superior puede hacer feliz al hombre por lo cual todas las cosas pueden convertirse en bueno. El bueno superior es Dios mismo, y el hombre puede ser bueno y feliz por su participación en lo divino. (CIII 10.1-112 [1-117]; Marenbon, 2003: 106-112) Según Boecio es posible participar en la forma de la divinidad, y así cualquiera puede convertirse en dios. Esto por supuesto no significa que alguien puede llegar a ser Dios

¹⁵ Así piensa Ph. Cary en conexión con otras pasajes también, en su libro sobre el 'yo interior' (*self*) (Cary, 2000: 49).

¹⁶ CII 6.53-54 [53-54] H. Chadwick llama la atención sobre la correspondencia de la definición boeciana con la definición del papa León I el Magnó dada en su obra *Tomus* (Epsit. 28.4.). (Chadwick, 1980: 192) León I así escribe sobre la naturaleza divina y humana de Cristo: «ambas formas realizan en unión con el otro lo que es su propio. (*agit enim utraque formam cum alterius communione quod proprium est*)». En este pasaje León I describe la naturaleza como una propiedad de las especies. La similitud de las expresiones hace dudable que Boecio usa varios conceptos de la naturaleza, y es posible que algunos de sus conceptos son formulaciones literarias.

mismo, porque por un lado hay un solo Dios, y por otro lado porque el participante es de menor nivel que aquello en el que participa. (CIII 10.80-86 [83-90])

Las fuentes de esta idea de Boecio son dudables, probablemente se remontan a la filosofía neoplatónica, en particular a las teorías de Plotino¹⁷ El hombre es inducido al camino malo solo por sus errores y sus deseos, pero por su libre voluntad tiene que elegir lo bueno para llegar a ser similar a Dios y para conseguir la vida feliz y tomar su posición de la naturaleza humana en el mundo creado.

VI.

Tanto San Agustín como Boecio expresaron la idea del yo u hombre éticamente responsable que conoce a sí mismo y dispone de conciencia, razón, mente y libre voluntad, y cuyas calidades designan su posición en el mundo creado. Ambos autores creen que el hombre solo puede salir de su posición determinada por una decisión errónea procedente de su libre voluntad, pero es capaz de conseguir la felicidad mediante el uso adecuado de su libre voluntad, escogiendo actos correctos.

Los dos autores utilizaron el concepto de persona en varios sentidos, a menudo en sentido cotidiano, muchas veces como término técnico, varias veces como concepto formal de persona, pero no llamaron persona a la persona moderna y consciente, a ésta le aplicaron la denominación de hombre (*homo*). En el caso de conceptos cristológicos o trinitológicos no es necesario hablar sobre autoconocimiento o conciencia porque su análisis o su mención no influye ni en la descripción del Cristo ni en la solución de los problemas trinitológicos.

Los autores que usaron la idea del yo autoconocedor o autoconsciente no la aplicaron para asegurar la identidad temporal y la individualidad de un hombre singular que surgió durante la denominación del concepto de la persona. Los autores dedicaron atención especial a la noción de la persona activa y social durante la expresión o la mención de la autoconciencia o del conocimiento de sí mismo. La denominación de esta idea sin embargo no se puede llamar persona desde el punto de vista de los autores mencionados, porque simplemente supone otra orientación, responde a otra cuestión que el término formal de persona usado para la solución de las dificultades teológicas o para el posicionamiento metafísico del hombre. Mediante esto se aclara que en el caso de los autores antiguos el uso del concepto de persona se separa claramente del área de aplicación del concepto del hombre, del yo, o del sí mismo (*self*).

Traducción: Orsolya Kriszten

Bibliografía

Anicii Manlii Severini Boethiui in Isagogen Porphyrii Commenta, Brandt, S. (ed.) Tempsky/Freitag, Vienna/Leipzig, (Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum 38.), 1906.

Arlig, A. (2009): „The Metaphysics of Individuals in the *Opuscula Sacra*” In: Marenbon, J. (ed.), *The Cambridge Companion to Boethius*, Cambridge University Press, Cambridge, 2009., 129-155

Augustinus, Aurelius (1985): *A Szentháromságrol, Ókeresztény Írók X. kötet*, Szent István Társulat, Budapest, 1985.

Boethius, A. M. S. (1979): *A filozófia vigasztalása*, (trad.: Hegyi György), Európa Könyvkiadó, Budapest, 1979.

Boethius: De consolatione Philosophiae; Opuscula Sacra, Moreschini, C. – Saur, K. G. (ed.), Munich /Leipzig, 2000.

Boethius: The Theological Tractates; The Consolation of Philosophy, Stewart, H. F. – Rand, E. K. – Tester, S. J. (ed.), Harvard University Press, Cambridge, Mass./London, 1973.

Cary, Ph. (2000): *Augustine's Invention of the Inner Self, The Legacy of Christian Platonist*, Oxford University Press, Oxford, 2000.

Chadwick, H. (1981): *Boethius, The Consolation of Music, Logic, Theology and Philosophy*, Clarendon Press, Oxford, 1981.

Enberg-Pedersen, T. (1990): „Stoic Philosophy and the Concept of Person”, In: Gill, Ch. (ed.): *The Person and the Human Mind, Issues in Ancient and Modern Philosophy*, Clarendon Press, Oxford, 1990.

Enberg-Pedersen, T. 2008, „Philosophy of the Self in the Apostle Paul”, In: Remes, P.–Sivhola, J. (eds.): *Ancient Philosophy of the Self*, Springer

¹⁷ Por ejemplo En I.4.6. Entre otros J. Magee y H. Chadwick indican que Boecio en su obra *Consolación de la filosofía* hace referencia explícita e implícita al *Timeo* de Platón (por ejemplo: CIII 9.94 [99]), especialmente en el metro 9° en el libro tercero, por eso el concepto de Boecio probablemente procede de ideas platónicas. Sin embargo en el capítulo 10° Boecio utiliza conceptos que pueden referir a varios autores a la vez, tanto a Séneca, como a Plotino, o a los autores neoplatónicos que comentaron la obra de Platón. (Magee, 2008: 190-197; Chadwick, 1980: 234-236)

- Gill, Ch., (2006): *The Structured Self in Hellenistic and Roman Thought*, Oxford University Press, Oxford, 2006.
- Grillmeier, A. (1990): *Jesus der Christus im Glauben der Kirche, Band 1, Von der Apostolischen zeit bis zum Konzil von Chalcedon (451)*, Herder, Freiburg–Basel–Wien, 1990.
- Harrison, S. (2006): *Augustine's Way into Will, The Theological and Philosophical Significance of De libero arbitrio*, Oxford University Press, Oxford, 2006.
- Koterski, J. (2004): „Boethius and the Theological Origins of the Concept of Person”, *American Catholic Philosophical Quarterly* 78, 2004., 203-24.
- Magee, J. (2009): „The Good and Morality: Consolatio 2-4”, In: Marenbon, J. (szerk.), *The Cambridge Companion to Boethius*, Cambridge University Press, Cambridge, 2009., 181-207
- Marenbon, J. (2003): *Boethius*, Oxford University Press, Oxford, 2003.
- Mauss, M. (1985): „A Category of Human Mind: The Notion of Person, the Notion of Self”, In: Carrithers, M.–Collins, S.–Lukes, S. (ed.): *The Category of Person, Anthropology, Philosophy, History*, Cambridge University Press, Cambridge, 1985.
- Porphyre: *Isagoge, Texte grec et latin*, Libera, A. de – Segonds, A. Ph. (eds.), Vrin, Paris, 1998.
- Rorty, Amélie Oksenberg (1990): „Person and Personae”, In: Gill, Ch. (szerk.): *The Person and the Human Mind, Issues in Ancient and Modern Philosophy*, Clarendon Press, Oxford, 1990.
- Sorabji, R. (2006): *Self, Ancient and Modern Insights about Individuality, Life, and Death*, Clarendon Press, Oxford, 2006.
- Taylor Ch. (2006): *Sources of the Self, The Making of the Modern Identity*, 8th edition, Cambridge University Press, Cambridge, 2006.
- Turcescu, L. (2005): *Gregory of Nyssa and the Concept of Divine Persons*, Oxford University Press, Oxford, 2005.

© DKE 2013

<http://www.southeast-europe.org>
dke@southeast-europe.org

*

¡Atención! ¡Querido investigador! Si quieres hacer referencia a este estudio o citar parte de él, por favor manda un mensaje para el redactor jefe al correo electrónico siguiente: dke@southeast-europe.org. *El estudio sea citado de la siguiente forma:*

István Siklósi: El conocimiento de uno mismo y el concepto formal de la persona según San Agustín y Boecio. (Traducción: Orsolya Kriszten) *Délkelet-Európa – South-East Europe International Relations Quarterly*, Vol. 4. No. 1. (primavera de 2013) 9 p.

Gracias por tu cooperación. *El redactor jefe.*