

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

**A ANTROPOLOGIA COMO ITINERÁRIO
PARA A FELICIDADE NO *DE CONSOLATIONE
PHILOSOPHIAE* DE BOÉCIO**

Tese de Doutorado

CLEBER DUARTE COELHO

ORIENTADOR: Prof. Dr. JOÃO E. P. B. LUPI

Florianópolis, novembro de 2009

TESE DE DOUTORADO

A ANTROPOLOGIA COMO ITINERÁRIO PARA A FELICIDADE NO *DE CONSOLATIONE PHILOSOPHIAE* DE BOÉCIO

CLEBER DUARTE COELHO

Tese de doutorado apresentada como requisito parcial para a obtenção do título de Doutor em Filosofia, sob orientação do Prof. Dr. João Eduardo Pinto Basto Lupi, no programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Santa Catarina.

Florianópolis, novembro de 2009

Para Sofia: presente do Supremo
Arquiteto, lembrando-me do
caminho de retorno ao Uno que
habita em meu próprio ser.

AGRADECIMENTOS

Àquele que tudo rege, por conceder-me saúde e vida, por manter-me firme na perseverança e disciplinas necessárias à obra.

À minha família, que sempre me apoiou em minha busca pela Filosofia, tanto no aspecto existencial quanto profissional.

Ao professor Dr. João E. P. B. Lupi, pela orientação sempre presente, prestativa e atenta, pelos diálogos cordiais e verdadeiros.

Ao professor Dr. Manoel Vasconcellos, pela amizade franca e honesta, pelo constante auxílio nestes quatro anos de pesquisa, demonstrando a sua imensa generosidade.

Ao professor Dr. Juvenal Savian Filho, pela vastidão das referências bibliográficas concedidas, por manter-se sempre aberto e solícito, com suas preciosas e fundamentais contribuições sobre Boécio.

Ao professor Dr. Delamar Volpato Dutra, pelo voto de confiança num momento tão crítico desta travessia, pelas ponderações concedidas na banca de qualificação.

À professora Dra. Arlene Reis, pela permanente abertura ao diálogo e pelas sugestões proferidas na banca da qualificação.

À Ângela M. R. Gasparini, pela atenção sempre dispensada com um afetuoso sorriso.

Ao padre Sérgio Murilo Severino, por acolher-me no seminário São José em Orleans, onde pude vivenciar o espírito da comunidade religiosa, as conversas sobre a vida, a calma para encontrar-me com Boécio.

À Juraci, pelos últimos meses de convivência, por seu grandioso humanismo e fraternidade.

À minha esposa Catia, pela compreensão, entendimento e apoio, nos últimos meses de constante convivência voltada para esta pesquisa.

SUMÁRIO

Pág.

RESUMO	08
ABSTRACT	09
INTRODUÇÃO	10
CAPÍTULO I: A ANTROPOLOGIA NO <i>DCP</i>	17
1-A Antropologia no <i>DCP</i>	17
1.1-Origem da alma e sua relação com o corpo	18
1.2-Paixões da alma	30
1.3-Destino da alma	34
CAPÍTULO II: OS BENS DA FORTUNA	39
2-Os bens da fortuna	39
2.1-Os prazeres	47
2.2-A fama	51
2.3-Os bens materiais	54
2.4-A amizade	57
2.5-As reviravoltas da fortuna	59
2.6-Síntese da argumentação	65
CAPÍTULO III: A FELICIDADE	67
3.1-A felicidade	67
3.2-Bens falsos e errados	69
3.3-A ordem do mundo, o bem e a felicidade	72
3.4-A participação na felicidade, a unidade, o bem e a ordem	79
CAPÍTULO IV: PROBLEMA DO MAL: IMPEDIMENTO À FELICIDADE HUMANA?	86
4.1-O problema	86
4.2-Impotência do mal	87
4.3-Resultado do mal: a infelicidade	90
4.4-Mal, acaso, providência, destino	92

4.5-A ordem superior do mundo	95
4.6-Agostinho e o mal	98
CAPÍTULO V: BOÉCIO: ENTRE O ESTOICISMO E O CRISTIANISMO.	106
5.1-Sêneca	106
5.2-Filosofia como prática ou vivência	107
5.3-Natureza humana e felicidade	108
5.4-Bens da fortuna	112
5.5-Sêneca e Boécio	116
CONSIDERAÇÕES FINAIS	124
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	128
ANEXO I	137
ANEXO II	140
ANEXO III	150

“Observa-te a ti mesmo, analisa-te de vários ângulos, estuda-te. Acima de tudo verifica se progrediste no estudo da Filosofia ou no teu próprio modo de vida. A toda hora nos vemos em inúmeras situações em que carecemos de um conselho: pois é a Filosofia que no-lo pode dar.”
(Sêneca, *Carta 16 a Lucílio*)

RESUMO

Esta tese objetiva demonstrar o itinerário percorrido por Boécio no *De Consolatione Philosophiae* rumo à consolação e à vida feliz. Defendemos que, na referida obra, a antropologia se apresenta como *conditio sine qua non* para os fundamentos da ética, para a possibilidade da vida feliz.

Analisa-se a definição antropológica e a definição de felicidade estabelecida por Boécio, bem como a relação do homem com os bens da fortuna. O modo como o homem pode conduzir-se à vida feliz, tendo como base os pressupostos antropológicos para se alcançar essa felicidade.

Investiga-se, também, a definição boeciana no que se refere ao problema do mal, fazendo um breve paralelo com o referido problema na teoria de Santo Agostinho.

Por fim, relacionamos o pensamento de Boécio com o estoicismo romano de Sêneca, visando demonstrar a influência estóica no pensamento do sábio romano.

Esta tese, no entanto, não tem a pretensão de comparar Boécio com Agostinho ou Sêneca, muito menos expor e/ou exaurir as diversas influências encontradas no *De Consolatione Philosophiae*. Visa-se, sim, analisar a obra por si mesma, demonstrando que a antropologia no *De Consolatione Philosophiae* é o alicerce do consolo buscado por Boécio, pois, sem o reconhecimento da própria natureza e a ação conforme a mesma, não se consegue retornar à verdadeira pátria, muito menos encontrar a felicidade.

Palavras-chave: Antropologia, Ética, Felicidade, Fortuna, Mal.

ABSTRACT

This thesis aims to show the route taken by Boethius in *De Philosophiae Consolatione* toward comfort and happy life. We believe that in such work, anthropology is presented as a *conditio sine qua non* for the foundations of ethics, to the possibility of happiness. We analyze the anthropological definition of happiness and the definition established by Boethius, and the relationship of man with the goods of fortune. The way the man can lead to the happy life, based on anthropological assumptions to achieve this happiness. It examines also the Boethian definition regarding the problem of evil, making a brief parallel with that problem in the theory of St. Augustine. Finally, we relate the thought of Boethius with the Roman Stoicism of Seneca, to demonstrate the Stoic influence on the thought of the wise Roman. This thesis, however, does not pretend to compare with Augustine Boethius or Seneca, much less to expose and / or exhaust the various influences found in *De Philosophiae Consolatione*. The aim is rather to examine the work itself, demonstrating that anthropology at *De Philosophiae Consolatione* is the foundation of comfort sought by Boethius, for without recognition of the nature and action as the same, you can not return to the true country, let alone find happiness.

Keywords: Anthropology, Ethics, Happiness, Fortune, Evil.

INTRODUÇÃO

Temos por objetivo, na presente tese, analisar especificamente um aspecto da obra de Severino Boécio (480 – 524), a saber, sua antropologia e seu conceito de felicidade no *De Consolatione Philosophiae*. Esta obra exerceu considerável influência sobre o pensamento e a espiritualidade da Idade Média, tornando-se o mais famoso dos escritos de Boécio, redigido em prosa e verso, na prisão.

Para abordarmos o *De Consolatione Philosophiae* necessitaremos ter em conta, em primeiro lugar, o conceito de Filosofia. Faremos isso por dois motivos: pela posição singular de Boécio nesse percurso da Filosofia ocidental, uma vez que ele foi chamado de ‘o último romano e o primeiro medieval’; e também pela imagem e figura alegórica que inspira a consolação.

Uma perspectiva histórica da Filosofia ocidental e do seu sentido nos levam a perceber que, o que é ser filósofo, o que é praticar Filosofia, é algo que não se encontra definido uma vez para sempre. O mundo contemporâneo possui uma compreensão de Filosofia e de filósofo que difere da do período iluminista, quando europeus empreendiam uma excursão científica pela vastidão do interior do Brasil e, depois, os resultados eram publicados com o título de viagem ‘filosófica’. Do mesmo modo, os medievais compreenderam a Filosofia e o ser filósofo de modo diferente dos modernos, e os antigos, de modo diferente dos medievais.

No mundo grego, com o decorrer do tempo, os filósofos segregaram-se sempre mais da sociedade, reunindo-se em recintos especiais, tendo um modo de vida que, já pelo exterior, em muito diferia do da maioria das pessoas. É importante ressaltar que, já nos primórdios da Filosofia, os sábios chamavam a atenção para um tipo de sabedoria particular, ligada à relação do homem *consigo mesmo*, que demonstra forte noção ligada ao autodomínio, ao predomínio de nossa natureza mais elevada sobre as concupiscências. As sentenças dos sábios são recheadas de lembretes para o modo de vida do homem na sua relação consigo e com o mundo. Essas sentenças referem-se diretamente à maneira pela qual o homem deve guiar-se no mundo: “Aprende a ser senhor em tua própria casa”¹; “fica em teu lugar”²; aprende “a suportar com dignidade

¹ D. Laértios, *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*, I, 70; Quílon.

² *Ibid.*, I, 80, Pítaco.

as mudanças da sorte”³; “não deixes a língua antecipar-se ao pensamento”⁴; “guarda-te a ti mesmo”⁵; “ama a prudência”⁶. Estes e tantos outros são conselhos práticos de homens que certamente trilharam o caminho da busca do conhecimento de si. Conselhos que fazem parte da sabedoria, que é “a provisão para a viagem desde a juventude até à velhice”⁷. Atenas conhecia aqueles indivíduos diferentes, com suas doutrinas secretas e com um comportamento que chamava a atenção: basta lembrarmos aqui a figura de Diógenes, o cínico, que desprezava os valores da sociedade e andava com uma lamparina acesa em pleno dia, procurando um homem. Assim como Atenas, Roma também irá conhecer esses personagens.

Num mundo sem revelação, onde a razão humana ficava entregue a si mesma, a seus voos soberanos e a seus limites, nada havia de superior à Filosofia. Dedicar-se a ela era, na visão de seus seguidores, o que de mais importante havia na vida. A contemplação racional da verdade, em sua forma mais pura, constituía a felicidade, a *eudaimonía* possível de ser alcançada pelo homem em sua condição simplesmente humana. A Filosofia era uma espécie de religião e, como tal, tinha preceitos a serem seguidos.

Por isso, houve confronto entre ela e o cristianismo: ambos viviam no mesmo espaço geográfico, ambos eram conscientes do significado da própria verdade e ambos tinham pretensões à universalidade, possuíam a aspiração de dizer a última palavra sobre o homem.

Cedo, porém, o cristianismo percebeu o significado do saber filosófico e, sem maiores preconceitos, passou a dialogar com ele. O que poderia ser tomado como um acordo entre partes teve, porém, um alto preço a ser pago, por parte da Filosofia: houve algo que poderíamos chamar de absorção pacífica da Filosofia pelo cristianismo, ou melhor, pela Teologia. O principal fator deste trabalho de significado histórico foi, sem dúvida, Agostinho, bispo de Hipona. Na trilha de outros cristãos que o precederam, ele vê na razão humana um raio da luz divina, e toma a Filosofia, no que ela possui de ‘verdadeiro’, como base, sobre a qual se levanta o edifício da reflexão teológica a respeito da fé.

³ Ibid., I, 93, Cleóbulo.

⁴ Ibid., I, 70. Quílon.

⁵ Ibid.

⁶ Ibid., I, 88; Bias.

⁷ Ibid.

Com isso, porém, a Filosofia perde o seu caráter de saber maior, deixa de parecer-se com uma religião, para ser tão-somente um propedêutico para a Teologia. Os filósofos deixam de ser monges, o saber puramente humano perde a sua aura. Surgem então outros monges, outros sacerdotes, outros guardiões dos mistérios – não mais dos mistérios humanos, mas dos divinos – filiados a uma outra religião, que não recusa a razão, que se vale dela, que dialoga com ela, mas que é iluminada primeiramente pela fé.

Quando, na Idade Média, acontece o ressurgir da Filosofia, quando o saber greco-romano (e árabe) chega ao conhecimento do Ocidente, o mundo que o recebe é uma herança do mundo de Agostinho, isto é, um mundo muito diferente daquele da Academia e da Stoa. A Filosofia, portanto, não reaparece em sua forma de religião, mas como uma disciplina acadêmica, aliás, a maior em seu gênero. O que nós conhecemos hoje, isto é, a Filosofia como uma disciplina entre outras, ao lado da Física, da História, da Medicina, foi uma das grandes modificações, talvez não percebida em toda sua amplitude, que os medievais introduziram e da qual nunca mais o mundo universitário se distanciou.

Contudo, a força com que o saber greco-árabe irrompeu pelo Ocidente foi tanta, a ponto de tentar devolver os direitos antigos de cidadania ao saber filosófico. O que ficou conhecido como a disputa ‘averroísta’ na universidade de Paris, entre 1260 e 1277 – e que haveria de prolongar-se, durante décadas, pela Itália, significou, não apenas uma leitura diferente do saber pagão, mas também a derradeira tentativa de considerar a Filosofia como um projeto de vida.

O movimento teve, porém, uma vida curta. O peso da condenação episcopal, apoiada nos argumentos de toda uma Faculdade de Teologia, desmantelou o projeto de recriação de um modo monástico de vida filosófica dentro de um mundo entranhadamente cristão. A partir daquele momento, jamais a Filosofia superou a condição de mera disciplina acadêmica, ao lado de tantas outras.

Mas a História estaria mal contada, se não se referisse a um contratempo que, certo, não abalou o projeto agostiniano, mas que, nem por isso, deixou de chamar a atenção. Foi o caso de Severino Boécio, ao redigir o que poderíamos chamar de seu testamento: o *De Consolatione Philosophiae*.

Boécio foi um convicto cristão que, inclusive, envolveu-se no debate com heresias da época, havendo redigido cinco pequenos tratados teológicos até hoje tidos como

modelo de trabalho racional em defesa da fé. Executado por suspeita de traição ao imperador Teodorico, é venerado como beato em algumas localidades italianas.

Homem de extrema erudição e educação filosófica sólida, Boécio conheceu, além de Platão e Aristóteles (os quais pretendia traduzir na totalidade do grego para o latim), o pensamento neoplatônico, fundamentalmente de Proclo e Plotino, o estoicismo, Orígenes e Agostinho, entre outros. As referências às leituras e influências diretas ao pensamento de Boécio apresentar-se-ão ao longo do trabalho, com referência em comentadores como, por exemplo, Cornélia de Vogel, Juvenal Savian Filho, P. Courcelle, Luca Obertello, Alessandro Ghisalberti, Juan Acosta Rodriguez, Raoul Carton e outros.

Em relação ao *DCP*, não podemos, no entanto, afirmar que Boécio foi um simples compilador de teses que o antecederam. O *DCP*, como buscaremos demonstrar, revela um cristão que busca dar conta de sua inquietação e desgosto frente à morte, bebendo em diversas fontes, mas apresentando conceitos que influenciarão de modo decisivo o pensamento posterior, como a concepção de Deus que certamente foi conhecida e estudada por, por exemplo, Tomás de Aquino e santo Anselmo.

A obra-testamento escrita por Boécio na prisão, de extrema peculiaridade no período medieval, foi escrita por um cristão que não cita uma única passagem da Bíblia, muito menos santos da Igreja. Busca, contrariamente, o consolo e a felicidade nos filósofos pagãos da antiga Grécia, valendo-se, por vezes, de sua mitologia. Nosso trabalho está alicerçado na análise do conceito de felicidade no *DCP* desse pensador romano tão importante para todo o Medievo. A análise desse conceito, todavia, requer uma investigação prévia de outros conceitos que não podem ser ignorados, para que se compreenda o itinerário traçado por nosso filósofo. Um deles é o conceito de *homem*. Para que se entenda o que não é a felicidade, onde ela não está e o que de fato ela é, faz-se necessário entender que ela (a felicidade) se apresenta verdadeira ou não para aquele que a busca, a saber: o homem. Apresenta-se, então, a pergunta: quem é este homem ao qual Boécio se refere? Sob quais bases antropológicas repousa o pensamento de nosso filósofo?

O fim último do ser humano, aquilo a que todas as coisas tendem, para usar uma linguagem aristotélica, torna-se o próprio móvel do consolo no *DCP*, pois a felicidade torna-se impossível àquele que não *recorda* a plenitude de sua natureza. A missão assumida pela musa Filosofia, antiga nutriz a qual Boécio diz acompanhá-lo desde a juventude, consiste em abrir os olhos de seu discípulo para uma compreensão mais

elevada em relação às vicissitudes que o atingem em função das contingências da fortuna.

Ressaltamos, novamente, que essa busca filosófica da boa relação consigo, da Filosofia como uma espécie de medicina da alma nos remete aos primórdios da Filosofia na antiga Grécia. Domínio dos apetites, retidão nas ações, probidade de caráter, equanimidade diante das transitoriedades do mundo, enfim, esta busca filosófica no próprio sentido etimológico da palavra, de amor à sabedoria, chega a Boécio no seu *DCP*, onde, com maestria filosófico-poética, o romano traça seu itinerário de retorno ao caminho que o despertará do sono letárgico.

O *DCP* é um diálogo entre Boécio e sua musa consoladora, a Filosofia. Expressando claramente aparato conceitual de inspiração platônica, a musa Filosofia tem como missão abrir os olhos de seu discípulo desolado. Estabelece como pressuposto que a causa da dor vem do fato de o discípulo esquecer daquilo que é. O sofrimento existe em função do esquecimento da própria natureza. Buscaremos, na presente tese, evidenciar que a Antropologia, no *DCP*, torna-se *conditio sine qua non* para a fundamentação ética da vida feliz. É o que a musa Filosofia busca evidenciar já nas passagens iniciais da obra, ao considerar que Boécio está apenas tomado por uma letargia, doença comum aos espíritos logrados. O remédio, como demonstraremos, consiste em recobrar a razão. É necessário, no entanto, abrir seus olhos, que se cegaram pelas coisas humanas.

Os olhos que se cegam demonstram indício de ausência de discernimento quanto à própria condição. Esta tese tem como escopo fundamental o conceito antropológico como fundamento para a felicidade no *DCP* de Boécio. Pretende demonstrar que o itinerário percorrido por Boécio no *DCP* rumo à conceituação e definição do que seja felicidade (questão ética) tem como pressuposto fundamental a questão do reconhecimento da própria natureza, ou se preferirmos, a questão antropológica. A ética do *DCP* constrói-se a partir da delimitação e do estabelecimento das bases antropológicas na referida obra, como pretendemos demonstrar nesta tese. É justamente pelo esquecimento de sua verdadeira natureza que nosso sábio adocece e se vê desolado. Somente através do resgate antropológico, estabelecido no decorrer da obra, torna-se possível a jornada ética que conduz à felicidade. Eis a razão de apresentarmos as questões numa sequencia que venha corroborar aquilo que pretendemos demonstrar, a saber: a Antropologia como alicerce à realização ética no *DCP*.

Evidencia-se então porque, no primeiro capítulo, buscamos analisar os diferentes aspectos relacionados à Antropologia do *DCP*, para compreendermos quais são as bases sobre as quais Boécio se alicerça para definir seu conceito de homem.

O capítulo II pretende demonstrar o modo como este homem definido por Boécio se relaciona com os bens da fortuna, bem como saber se se pode encontrar a felicidade nesses mesmos bens. O capítulo III pretende, após a análise dos bens da fortuna, definir o que de fato seja a felicidade e como é possível alcançá-la.

No capítulo IV, quando investigaremos a questão do mal no *DCP*, nos pronunciaremos sobre Agostinho. Faremos a referência à questão do mal no pensamento do bispo de Hipona, uma vez que este tema teve grande destaque no universo existencial agostiniano, bem como em sua Filosofia. Convém ressaltar, entretanto, que esta tese não objetiva comparar Boécio e Agostinho. A referência a Agostinho, no tocante à questão do mal, visa demonstrar o quanto Boécio, como analisaremos adiante, encontrou uma solução “agostiniana” para o problema do mal.

Faremos também algumas breves considerações sobre o estoicismo romano de Sêneca, para evidenciar a relação do pensamento de Boécio com o mesmo, uma vez que o *DCP*, como buscaremos demonstrar, possui forte influência do estoicismo. Importante ressaltar, assim como fizemos com Agostinho, que este trabalho não é uma tese que visa comparar Boécio com o estoicismo, o que demandaria um fôlego muito maior e mais extenso do que as breves considerações que estabelecemos entre Boécio e um estoico, Sêneca. A intenção da abordagem senequiana visa evidenciar a influência do pensamento deste autor sobre Boécio, no que tange a questões como os bens da fortuna, a felicidade e a Antropologia filosófica, estes sim, escopos fundamentais desta tese.

Convém também evidenciar o contexto histórico de nosso autor: Severino Boécio, ao redigir seu testamento literário, através do *De Consolatione Philosophiae*, teve justamente nesta obra do cárcere um dos livros mais lidos em todo o período medieval. Uma das principais discussões geradas a partir da obra é: por que Boécio, sendo cristão, não cita, em sua obra do cárcere, nenhuma passagem da Bíblia ou santo da Igreja? Por que busca todo seu consolo em filósofos da cultura clássica, grega e romana, servindo-se também de sua mitologia? Em relação a essa inexaurível questão, buscaremos também fazer algumas considerações, tentando explicitar que Boécio afirma-se como cristão no *DCP*, embora tenha buscado seu consolo nas Filosofias da Antiguidade.

Por fim, gostaríamos de ressaltar que o *DCP* dá à Filosofia um *status* que ela jamais deveria ter perdido: o sentido prático do amor à sabedoria, à busca do saber, da vida

sensata e feliz. Este, como buscaremos demonstrar, é o próprio pano de fundo da obra composta por Boécio no cárcere: alguém que, mesmo diante de todos os reveses, pôde encontrar a paz e a quietude no reino da própria alma. Para isso, como veremos, é necessária a devida lucidez, o discernimento quanto àquilo que somos, quanto à real dimensão do que nos circunda nesta terra.

Neste trabalho sigo, basicamente, a tradução para o português encontrada na edição brasileira *A consolação da filosofia*. Tradução de Willian Li. São Paulo: Martins Fontes, 1998. Apoio-me também no texto latino original da edição *Anicii Manlii Severini Boethii. Philosophiae Consolatio*, editado por Ludovicus Bieler. Turnholti: Typographi Brepols Editores Pontificii, 1984. Tenho também como apoio a tradução italiana *Consolazione della filosofia*. Introduzione, note, apparati de Luca Obertelo. Milano: Rusconi Libri, 1996. Como já evidenciamos, seguimos praticamente em toda a tese a tradução para o português feita por Willian Li, salvo determinadas passagens que consideramos poderem ser traduzidas de modo mais claro e preciso, como especificaremos ao longo do trabalho. Por uma questão de praticidade, abreviaremos *De Consolatione Philosophiae* por *DCP* (como já fizemos acima) em todas as citações referentes à obra, assim como os livros serão indicados apenas pelos algarismos romanos. Os números indicados após a referência ao livro e à prosa do *DCP* referem-se às linhas que constam no texto original. Assim, por exemplo, *DCP*, I, prosa 3, 5-10. Indicam: *De Consolatione Philosophiae*, livro I, prosa 3, linhas 5 a 10.

Gostaríamos ainda de ressaltar que muitas teses de doutorado envolvem, e se envolvem, com a obra completa do autor, explicitando todas as convergências referentes a um assunto específico nela abordado, ou mostrando a coerência, ou a modificação, entre os vários aspectos do pensamento do autor estudado.

No caso do *DCP* optamos por outro método, procurando analisar a obra por si mesma, quase sem recorrer a outros textos de Boécio, e isso em função de diversas razões, das quais a principal é o fato do *DCP* ser uma obra única em seu tipo e características, diferenciando-se de todo o restante da obra de Boécio. Eis porque nosso método na presente tese visa analisar criticamente o *DCP* em si e por si, tentando explicitar o fundamento de nossa tese nesta obra singular escrita no cárcere pelo sábio romano.

CAPÍTULO I

1-A ANTROPOLOGIA NO *DE CONSOLATIONE PHILOSOPHIAE*

Encerrados que estamos na prisão de nosso corpo, cumprimos de certo modo uma missão necessária, uma tarefa ingrata: pois a alma, de origem celeste, foi precipitada das alturas onde habitava e se encontra como que enterrada na matéria.

(Cícero)

Buscaremos, neste primeiro capítulo, analisar a Antropologia de Boécio no *DCP*, o que nosso autor entende como definição e características do homem, pois o itinerário percorrido por Boécio e sua musa possui seus alicerces em bases antropológicas, como buscaremos demonstrar ao longo desta tese. Nascido em família tradicional, pertencente à *gens aniccia*, cujos favores da fortuna nunca faltaram, o sábio romano vê-se repentinamente desolado e amargurado, em pleno cárcere. Isto o leva a buscar consolação na musa ‘em cujos seios foi amamentado’. A questão ética da felicidade tem como pano de fundo as bases antropológicas das quais Boécio não esqueceu, ao redigir seu testamento consolatório para a humanidade.

Tal qual o médico que visita o enfermo, a musa Filosofia tenta consolar seu discípulo num diálogo que perpassa toda a obra. Valendo-se de questionamentos que invadem o íntimo de seu discípulo, a mestra de Boécio lhe faz algumas perguntas, no intuito de diagnosticar a causa de seu sofrimento.⁸

O consolo que a musa Filosofia pretende levar a nosso sábio se estabelece a partir da lembrança daquilo que se é. Ao perceber que seu discípulo se encontra desolado e lamurioso, não encontrando apaziguamento à sua alma, a mãe nutriz de Boécio expulsa as falsas musas da poesia, por considerar que elas além de não levarem tranquilidade à alma do doente, ainda o prejudicam com doces venenos e falsas esperanças: “Quem

⁸ “Questa indulgeva a un atteggiamento fatalistico, dominato dal tema della ineluttabilità del male e dell’avvicinarsi, temporalmente limitato, dei beni di fortuna: i remedi suggeriti erano caratterizzati da una larga concessione al luogo comune, retórico e moraleggiante. Con il rivolgimento della mente a ciò che per natura è semplice e indiviso si inalga il prorettico, ossia l’ascolto della parola interiore, dentro e sopra l’animo dell’uomo.” Alessandro Ghisalberti, *L’ascesa boeziana a Dio nel libro III della consolatio*, p. 183.

permitiu a essas impuras amantes do teatro aproximarem-se do doente? Elas não só não podem remediar a sua dor como vão ainda acrescentar-lhe doces venenos.”⁹

O *DCP* constrói-se de acordo com um itinerário perpassado pelo trilho do reconhecimento da própria natureza. Pressuposto este que se estabelece para compreender o modo de lidar com os bens da fortuna e chegar de fato à vida feliz, bem como compreender questões referentes ao mal e ao livre-arbítrio. Faz-se necessário, então, esmiuçar o modo como Boécio define e justifica a existência humana, as diferentes facetas desta mesma existência que busca retornar à verdadeira pátria.

1.1-ORIGEM DA ALMA E SUA RELAÇÃO COM O CORPO.

O *DCP*, obra de Boécio escrita no cárcere, é dividido em cinco livros. Em todos eles encontramos passagens extremamente significativas sob o ponto de vista da Antropologia filosófica. Buscaremos aqui ordená-las, de modo a evidenciar a coerência do pensamento de Boécio quanto às suas definições, os diferentes aspectos atribuídos à natureza humana, bem como o encadeamento argumentativo da tese que pretendemos defender.

No princípio do livro I do *DCP*, a Filosofia percebe que a angústia que invade nosso sábio é oriunda do abandono da própria razão. Deixando-se abater pela fortuna adversa, Boécio se entrega à lamúria e desesperança, esquecendo-se de seus recursos para manter-se firme diante das adversidades. Mergulhado na letargia daqueles que perdem a boa vigilância frente às vicissitudes, o sábio romano acredita estar desamparado. A Filosofia, como mãe consoladora, busca levar saúde à alma do doente, e lhe profere as seguintes palavras:

Non temas nada, é apenas uma letargia, doença comum aos espíritos logrados. Ele se esqueceu por um momento de si mesmo, facilmente recobrará a razão, no entanto somente se recordar quem eu sou.

⁹ *DCP*, I, prosa 1, 25-28. “Quis, inquit, has scenicas meretriculas ad hunc aegrum permisit accedere, quae dolores eius non modo nullis remediis fouerent, uerum dulcibus insuper alerent uenenis?”

Ajudemo-lo. Comecemos por abrir seus olhos, que se cegaram pelas coisas humanas.¹⁰

Reconhecendo sua antiga provedora, que desde a juventude o acompanha e o assiste, Boécio ouve que as coisas humanas lhe tiraram o discernimento. A Filosofia lhe recorda das tantas injustiças direcionadas a tantos ilustres filósofos, como Anaxágoras, Sócrates, Sêneca. É preciso, no entanto, reconhecer que os maus ficam entregues à ignorância e aos caprichos da fortuna, como lhe será demonstrado.

Percebendo que Boécio estava imerso no sofrimento em função da sensação de exílio, a Filosofia busca evidenciar-lhe que esse exílio não lhe foi imposto, mas, ao contrário, foi uma condição que ele mesmo resolveu assumir em função de sua ausência de discernimento frente aos reveses que repentinamente o acometeram: é preciso reconhecer que não houve expulsão dos verdadeiros bens, nem da verdadeira pátria. Houve, contrariamente, um desvio. Desvio este que causa sensação de banimento, mas este banimento foi causado pela própria ignorância daquele que sucumbe ante as adversidades, e não pelo intuito da ordem superior das coisas.

A primeira definição claramente antropológica que encontramos no *DCP* se evidencia no livro I, prosa 6, quando a Filosofia pergunta a Boécio: “Tu te lembras de que és um homem?” e também: “o que é afinal um homem, poderias me explicar?”¹¹ Ao que Boécio responde: “Tu me perguntas se sou um animal racional e mortal? Sim, eu o sei, e é isso que eu digo que sou.”¹² Esta resposta extremamente significativa de Boécio, que é a primeira tentativa de conceituação antropológica clara e explícita apresentada na obra, não satisfaz plenamente sua musa, a Filosofia, que volta a interrogar-lhe sobre seu saber ser mais alguma coisa. Diante da resposta negativa do discípulo, que não recorda completamente de qual é sua natureza, a Filosofia diagnostica que a causa do sofrimento de seu discípulo se deve ao fato de ele não saber plenamente o que é, qual sua

¹⁰ *DCP*, I, prosa 2, 9-13. “Nihil, inquit, pericli est, lethargum patitur, communem illusarum mentium morbum. Sui paulisper oblitus est. Recordabitur facile, si quidem nos ante cognouerit; quod ut possit, paulisper lumina eius mortalium rerum nube caligantia tergamus.”

¹¹ *DCP*, I, prosa 6, 29-30. “Hominemne te esse meministi?” ... “Quid igitur homo sit poterisne proferre?”

¹² *DCP*, I, prosa 6., 31-32. “Hocine interrogas, an esse me sciam rationale animal atque mortale? Scio, et id me esse confiteor.”

verdadeira natureza enquanto homem.¹³ Aí reside uma das principais causas de seu sofrimento:

Agora reconheço uma outra causa de tua doença, e talvez esta seja a causa principal: deixaste de saber o que tu és. Assim, desvendei completamente a causa de tua doença, bem como a maneira de te curar. De fato, é devido ao esquecimento que estás perdido, que te lamentas de ter sido exilado e privado de teus bens.¹⁴

Encontrado o problema, a causa da dor, que consiste na ignorância quanto à sua verdadeira natureza, faz-se necessário abrir os olhos daquele que está mergulhado na lamúria, por ignorar sua real condição perante o universo. Origem e finalidade humana tornam-se, assim, questões indissolúveis, pois não há como precisar a finalidade de um ser sem saber o que efetivamente é este ser, qual sua origem, sua razão de existir neste orbe. O conhecimento da origem e da finalidade humana torna-se farol para o reconhecimento, tanto da dignidade quanto da nobreza do ser humano, uma vez que o mesmo pode perceber que sua passagem por este mundo deve ser uma preparação ao retorno à verdadeira pátria. Eis porque a Filosofia tenta abrir os olhos de seu discípulo desviado da verdadeira morada, para que, tendo consciência do que realmente é, encontre lenitivos à sua alma. É justamente pelo reconhecimento feito pela Filosofia quanto ao fato de que sua natureza não o abandonou completamente, que poderá ser feito o resgate à compreensão da ordem superior do universo, que é governado por uma razão superior que tudo rege. É dessa chama que surgirá o princípio do consolo. Diz a Filosofia: “Mas agradeço ao dispensador de toda saúde pelo fato de que tua natureza ainda não te abandonou completamente.”¹⁵

É desta forma que o livro I do *DCP* se encerra: com a Filosofia constatando que Boécio tornou-se doente da alma por ignorar sua verdadeira natureza. A chama que lhe

¹³ “Y ahí está la causa principal de sus males: la confusión provocada por el olvido de sí le ha llevado a lamentarse del exilio y del expolio de sus bienes.” Juan Acosta Rodrigues. *La Antropología de Boécio*: In: *La ciudad de Dios (revista agustiniana)* vol. CCVIII, 1995. p. 242.

¹⁴ *DCP*, I, prosa 6., 33-38. “Iam scio, inquit, morbi tui aliam uel maximam causam; quid ipse sis nosse desisti. Quare plenissime uel aegritudinis tuae rationem uel aditum reconciliandae sospitatis inueni. Nam quoniam tui obliuione confunderis, et exsulem te et exspoliatum propriis bonis esse doluisti.”

¹⁵ *DCP*, I, prosa 6., 43-44. “Sed sospitatis auctori grates quod te nondum totum natura destituit.”

indica que o mundo é governado por uma razão superior será justamente o alicerce que o conduzirá à plenitude.

Não sendo um neófito que chega ao teatro da vida, uma vez que a Filosofia o acompanha desde a pequena infância, nosso sábio precisa recordar que a felicidade mundana nunca é completa e plena, pois sempre possui um fim. Além disso, nunca concede ao homem ausência de inquietudes ou perturbações. A condição humana na terra faz com que seus bens não sejam perpétuos, em função da própria transitoriedade das coisas, mas também pela própria fugacidade da vida. Eis a condição humana na terra: “Ninguém está contente com a sua situação, e cada situação comporta um aspecto que não se nota, a menos que seja experimentado, e quem experimenta sabe quão ruim ele é.”¹⁶

Buscamos no exterior aquilo que se encontra em nós mesmos, pois só podemos encontrar a felicidade no reto uso da razão, que é a parte mais elevada de nossa natureza. À medida que nos envolvemos com as coisas do mundo, buscando nelas o supremo bem, tornamo-nos ignorantes de nossa natureza e daquilo para onde tendemos, agindo como sonâmbulos ou ébrios que não encontram o caminho para casa. O sábio é aquele que se guia pela razão, alicerce antropológico apresentado por Boécio no *DCP* como *conditio sine qua non* para encontrar o consolo, a paz, a autêntica felicidade, uma vez que “a felicidade é o supremo bem de uma natureza guiada pela razão...”¹⁷

Para ascender a esta condição, no entanto, é necessário recordar que o homem é um “ser racional feito à imagem de Deus”.¹⁸ Fomos criados dotados de razão, nos elevamos à medida que a usamos, mas nos afastamos de nossa natureza, quando abrimos mão de fazermos uso de nossa racionalidade, equiparando-nos às demais espécies, esquecendo que temos um lugar privilegiado na criação:

E, de fato, esse raciocínio é exato; pois assim é a natureza humana: superior a todo o resto da criação quando usa de suas faculdades racionais, mas da mais baixa condição quando cessa de ser o que

¹⁶ *DCP*, II, prosa 4., 45-47. “Idcirco nemo facile cum fortunae suae condicione concordat, inest enim singulis quod inexpertus ignoret, expertus exhorreat.”

¹⁷ *DCP*, II, prosa 4., 69-70. “Si beatitudo est summum naturae bonum ratione degentis...”

¹⁸ *DCP*, II, prosa 5., 64-65. “... diuinum merito rationis animal...”.

realmente é. Nos animais, essa ignorância de si mesmos é inerente à sua natureza; no homem, é uma degradação.¹⁹

Tamanha é a exaltação da alma em relação ao corpo, que nossa vida nesta terra é encarada como uma passagem que, uma vez cessada, nos encaminhará novamente ao lugar donde procedemos. O corpo é apenas uma vestimenta para a alma, mas que se revela extremamente frágil e suscetível diante das transitoriedades que nos circundam. Diz a Filosofia: “Dize-me, poderias tu, com relação a teu corpo, encontrar algo mais frágil que o ser humano, que frequentemente morre apenas pela picada de um inseto ou por ter pegado vermes?”²⁰

Se o corpo é de extrema fragilidade e sujeito a tantas intempéries e mudanças repentinas, a alma, ao contrário, pode tudo suportar com igualdade de ânimo e imperturbabilidade. Para aquele que se guia pela razão, todas as vicissitudes do mundo são lados de uma mesma moeda. Vicissitudes estas que não podem abalar a alma de alguém que compreende como tudo é governado e qual é sua verdadeira natureza:

É possível dar ordens a um espírito livre? É possível abalar a resolução de um espírito firme a abalar sua tranquilidade? Um tirano que pensasse poder fazer, por meio da tortura, um homem livre denunciar os pretensos cúmplices de uma rebelião contra ele veria o seguinte procedimento: o homem livre e honesto morderia a própria língua, parti-la-ia, e a cuspiria no rosto do tirano. Assim, as torturas que o tirano considerasse instrumentos de crueldade e pavor tornar-se-iam para o sábio uma oportunidade de mostrar sua virtude.²¹

¹⁹ *DCP*, II, prosa 5., 75-78. “Humanae quippe naturae ista conditio est ut tum tantum ceteris rebus cum se cognoscit excellat, eadem tamen infra bestias redigatur si se nosse desierit ; nam ceteris animantibus sese ignorare naturae est, hominibus uitio uenit.”

²⁰ *DCP*, II, prosa 6., 16-19. “Quid uero, si corpus spectes, imbecillius homine reperire queas, quos saepe muscularum quoque uel morsus uel in secreta quaeque reptantium necat introitus?”

²¹ *DCP*, II, prosa 6., *DCP*, II, prosa 6., 21-28. “Num quicquam libero imperabis animo? Num mentem firma sibi ratione cohaerentem de statu propriae quietis amouebis? Cum liberum quendam uirum suppliciis se tyrannus adacturum putaret ut aduersum se factae coriunationis conscios proderet, linguam ille momordit atque abscidit et in os tyranni saeuintis abiecit; ita cruciatus, quos putabat tyrannus materiam crudelitatis, uir sapiens fecit esse uirtutis”.

Eis porque todos os bens deste mundo não impedem o homem de perturbar-se, pois, sob as bases antropológicas aqui estabelecidas e evidenciadas, honra, riquezas, prazeres, e todos os demais bens oriundos da corporeidade não satisfazem o homem na plenitude de sua natureza. A plena realização desta natureza, nas palavras da própria musa Filosofia, encontra-se para além das benesses do corpo, morada transitória da alma: “Mas se, pelo contrário, a alma, consciente de si mesma, ganha os céus, depois de se libertar desta prisão terrestre, não irá ela desprezar todas as suas antigas preocupações, uma vez que, tendo ganhado o céu, pouco se importará com tudo que é terrestre?”²²

Como podemos perceber, a Filosofia é explícita em afirmar a Boécio que a verdadeira vida é a da alma, sendo esta nossa verdadeira natureza. Ao homem cabe lembrar sua real condição, para poder elevar-se acima do cárcere das coisas mundanas, incluindo o próprio corpo (*terreno carcere*). Eis porque o livro II se encerra com um canto onde Boécio exalta que é feliz o homem que se volta para aquele que tudo rege: “Feliz o gênero humano/ Se seu coração obedecer ao amor/ A quem o próprio céu estrelado obedece.”²³

Em função desta categórica constatação que encerra o livro II, o livro III inicia-se com uma afirmação que certamente possui influência do platonismo²⁴: o desejo inato do bem verdadeiro. Todos o buscamos, mas infelizmente nos desviamos pela ignorância e nos enveredamos pela busca dos falsos bens. Diz a Filosofia: “Com efeito, todos os homens têm em si o desejo inato do bem verdadeiro, mas os erros da ignorância desviam-nos para os falsos bens.”²⁵

Vale aqui ressaltar que Boécio vivenciou no cárcere situações semelhantes às descritas no exemplo dado a ele pela Filosofia: a tortura diante de uma acusação. A postura do sábio, no entanto, deve ser de impassibilidade, uma vez que seu ser não deve perder o uso da reta razão e a tranqüilidade.

²² DCP, II, prosa 7, 73-76. “Sin uero bene sibi mens conscia terreno carcere resoluta caelum libera petit, nonne omne terrenum negotium spernat, quae se caelo fruens terrenis gaudet exemptam?”

²³ DCP, II, canto 8. “O felix hominum genus, si uestros animos amor quo caelum regitur regat.”

²⁴ “O cristianismo, cujo reino não era deste mundo, deixou-se influenciar largamente pelas idéias de Platão, adaptando-as, quanto possível, aos ensinamentos da Bíblia. O ideal de santificação, que levou tantos monges a Tebaida, é bem a cristianização do ascetismo pregado por Sócrates no *Fédon*”. BRUNA, J. Introdução ao *Crítion* de Platão. São Paulo: Cultrix, 1995. p.10.

²⁵ DCP, III, prosa 2., 11-13. “... est enim mentibus hominum ueri boni naturaliter inserta cupiditas, sed ad falsa deuius error abducit.”

Ora, aqui se estabelece um precioso salto na definição antropológica de nosso sábio romano: todos temos, como característica de nossa essência, a busca pelo bem. Isso significa que, à medida que nós o buscamos (o bem), estamos nos afirmando enquanto espécie, afirmando nossa própria natureza. Ao contrário, quando deixamos de buscar o bem, passamos a negar aquilo que se caracteriza como alicerce fundamental do gênero humano. Para Boécio, a alma se afirma, tanto do ponto de vista antropológico, mas também e, sobretudo, ético e ontológico, à medida que busca o bem. Assim se fundamentará, como veremos mais adiante, a compreensão de porque o mal não possui existência ontológica: tudo aquilo que é, só é, enquanto busca o bem.

A compreensão deste processo exige, no entanto, acuidade visual da razão. Para não suscitar equívocos na mente do lamurioso discípulo, a Filosofia torna-se enfática ao dizer-lhe, nesta passagem de suma importância para a compreensão da questão aqui analisada, de onde todos nós procedemos:

Todo o gênero humano tem uma mesma origem, Um só é o Pai do Universo, Ele só o dirige, Foi ele quem deu a Febo seus raios, e à lua seu crescente, E também os homens à Terra e as estrelas ao Céu, Foi ele quem fez descer as almas do Céu e penetrar nos corpos. Dessa forma, todos os seres nasceram de uma nobre semente.²⁶

Nesta passagem, como vemos, a Filosofia é explícita em dizer que todos os humanos têm uma origem comum. Esta origem está em Deus, princípio de todas as coisas, que fez nossas almas virem para o corpo. Nossa essência, então, não é meramente carnal, uma vez que nossas almas já existiam anteriormente a este corpo que habitamos, e a ele foram enviadas por Deus.²⁷ Importante ressaltar, sobretudo, que somos almas (*animi*) oriundas das alturas celestes e colocados por Deus em corpos mortais.²⁸ Por que então cairmos em lamentação diante dos males aos quais somos

²⁶ DCP, III, canto 6. “Omne hominum genus in terris simili surgit ab ortu. Unus enim rerum pater est, unus cuncta ministrat. Ille dedit Phoebos radios, dedit et cornua lunae, ille homines etiam terris dedit sidera caelo; hic clausit membris animos celsa sede petitos: mortales igitur cunctos edit nobile germen.”

²⁷ “Portanto, a condição mortal do homem – fato universalmente experimentado, independentemente das convicções religiosas de cada um – deve compatibilizar-se com a condição imortal da inteligência humana.” Josep-Ignasi Saranyana. *A Filosofia Medieval*, p. 117.

²⁸ “Essas almas não esqueceram por completo daquilo que aprenderam na sua existência anterior à união com o corpo. Conhecer, por conseguinte, é rerepresentar coisas à memória, recordar, rememorar. Aqui,

submetidos? Somos seres oriundos de Deus e possuímos a mesma altivez de nosso criador: “Considerai vossa origem e Deus, vosso criador: todos são igualmente nobres. A menos que reneguem sua origem divina, entregando-se aos piores vícios.”²⁹

Eis porque Boécio pede ao Pai para “afastar as nuvens e o peso da massa terrena”³⁰, que tantas vezes, por nossa falta de vigilância, nos afastam do melhor modo de expressarmos nossa natureza. Justamente por isso, nosso sábio nos evidencia que, enquanto buscamos manter a unidade com nossa natureza, somos. Ao contrário, quando destruímos ou dividimos nossa unidade, deixamos de ser. Todas as obras da criação divina buscam afirmar-se enquanto participação no bem, e essa participação ocorre à medida que afirmamos nossa natureza, que foi criada para o bem e para a unidade. Quanto mais nos nos afastamos desta unidade, nos afastamos também do estatuto antropológico que assegura nossa existência. Eis porque todas as coisas buscam se autopreservar, incluindo aí o ser humano, que tem na autopreservação um instinto de sua própria natureza. Diz a Filosofia: “Todas as coisas, portanto, possuem o desejo de permanecer em sua unidade.”³¹ E ainda: “Eis porque não tens razão alguma para duvidar de que tudo o que existe busca naturalmente sua perenidade e evita sua destruição a todo custo.”³²

Nesta jornada consolatória em busca da felicidade, que tem como pressuposto a lembrança daquilo que se é, Boécio afirma concordar com Platão (livro III, prosa 12, “*Platoni, inquam uehementer assentior*”) e menciona a *contaminação* do corpo, lembrando fortemente o *Fédon* platônico, que se refere à vida do filósofo como preparação para a morte.³³ Reconhece que ir contra Deus é ir contra a própria natureza,

Boécio inclina-se abertamente para a doutrina platônica do conhecimento, e parece admitir a preexistência das almas. Por isso, séculos depois, Santo Alberto Magno o incluiria entre os defensores da preexistência das almas.” Josep-Ignasi Saranyana, *op. cit.*, p.117-118.

²⁹ DCP, III, canto 6. “Si primordia uestra auctoremque deum spectes, nullus degener exstat ni uitii peiora fouens proprium deserat ortum”.

³⁰ DCP, III, canto 9. “Dissice terrenae nebulas...”

³¹ DCP, III, prosa 11, 95-96. “Omnia igitur, inquit, unum desiderant.”

³² DCP, III, prosa 11, 91-93. “Quare nihil est quod ullo modo queas dubitare cuncta quae sunt appetere naturaliter constantiam permanendi, deuitare perniciem.”

³³ Cf. Platão, *Fédon*, 64a – 66e. Aqui podemos perceber em Boécio uma forte influência do platonismo, mais especificamente em relação à negatividade atribuída ao corpo, que podemos encontrar explicitamente em Platão, por exemplo, no *Fédon*: Para Platão a alma deve esforçar-se para desembaraçar-se dos sentidos corpóreos, pois são eles que impedem a alma de aproximar-se da verdade.

constituindo-se um desvio que nos despotencializa enquanto seres humanos. Nossa origem nos encaminha para retornar-mos Àquele que nos deu o ser, por isso o livro III se encerra com a elevação da alma em detrimento da vida corpórea: “Feliz daquele que pôde contemplar a fonte luminosa do bem, feliz daquele que pôde desembaraçar-se de suas pesadas cadeias terrestres.”³⁴

Faz-se necessário retornar à pátria, dirigido por si mesmo, pátria esta que, segundo a Filosofia, fará Boécio recordar-se da origem de sua alma: “É aqui! Agora me lembro! Foi aqui que eu nasci, é para cá que levam os meus passos.”³⁵

Aqueles que voluntariamente optam por abandonar o caminho de afirmação da própria natureza, renunciando ao bem, abrem mão da própria humanidade, cessando de ser, “pois, para ser, é preciso conservar a boa ordenação da alma e preservar a própria natureza; ora, aquele que se afasta de sua natureza renuncia também a ser aquilo de que sua natureza depende.”³⁶ Por este motivo, Boécio nos diz que os maus estão para alguém do nível humano, pois transformam-se em bestas.³⁷

Importante também ressaltar que a concepção antropológica de Boécio atribui à razão a faculdade de julgar, dizer sim ou não, ou seja, exercer o livre-arbítrio. Deus prevê todas as coisas como presentes, pois é atemporal, mas o ser humano, em sua percepção, decide suas ações, ainda que Deus em sua onisciência já os tenha previsto. Em suma: para Boécio a presciência divina não impede o livre-arbítrio humano, pois este atributo faz parte de sua natureza, ainda que Deus, em sua onisciência, já antevêja

Portanto, enquanto estivermos no corpo, diz Platão, “e nossa alma estiver misturada com essa coisa má, jamais possuiremos completamente o objeto de nossos desejos! Ora, este objeto é, como dizíamos, a verdade”. (Platão, *Fédon*, 66 b). Na relação alma *versus* corpo, afirma Boécio: “Platoni, inquam, uehementer assentior...”, como já ressaltamos. Todos os comentadores de Boécio corroboram a tese de que há em Boécio forte influência do platonismo e do neoplatonismo. Cf., por exemplo: De Vogel, Luca Obertello, Alessandro Ghisalberti, Savian Filho, cujas obras são citadas neste trabalho.

³⁴ *DCP*, III, canto 12. “Felix, qui potuit boni/ fontem uisere lucidum/ felix, qui potuit grauis/ terrae souere uincula.”

³⁵ *DCP*, IV, canto 1. “‘Haec’, dices, ‘memini, patria est mihi,/ hinc hortus, hic sistam gradum.’”

³⁶ *DCP*, IV, prosa 2, 67-69. “Est enim quod ordinem retinet seruatque naturam; quod uero ab hac deficit esse etiam, quod in sua natura situm est, derelinquit.”

³⁷ Demonstraremos, no decorrer desta tese, a maneira pela qual Boécio nega a existência ontológica do mal, bem como o fato de que aqueles que buscam o mal, cessam de ser. No entanto, é importante aqui ressaltar: aqueles que se afundam na maldade perdem a natureza humana, uma vez que a maldade é uma espécie de doença da alma.

os fatos que se sucederão. Diz a Filosofia: “o livre-arbítrio existe, e nenhum ser dotado de razão poderia existir, se não possuísse a liberdade e a faculdade de julgar.”³⁸ Segundo Boécio, algumas verdades não podem ser apreendidas pela simples razão, mas necessitam de uma intuição suprema para serem absorvidas: a questão do livre-arbítrio vinculada à onisciência divina é uma destas questões. Diz a Filosofia:

Dessa forma, elevemo-nos, tanto quanto possível, ao nível dessa suprema inteligência, então, com efeito, a razão verá o que ela não pode ver em si mesma, o que concebe a presciência divina, com toda a precisão e certeza, mesmo que esses acontecimentos não se realizem, e aprenderá, não por uma simples conjectura, mas por uma intuição suprema, absoluta e sem limites.³⁹

Possuímos uma natureza nobre, pois somos criaturas originadas do próprio Criador, o homem é um “ser racional feito à imagem de Deus”.⁴⁰ Agir conforme a magnitude desta natureza é assegurar, não apenas conforto, mas sobretudo afirmação à própria alma.⁴¹ Do contrário, deixar-se guiar por vilanias e baixezas é dar as costas Àquele que tudo nos concedeu, tornando nossa alma desprovida da autêntica fortaleza, que pode proteger nossa alma das vicissitudes e inconstâncias deste mundo de provas. Boécio, assim, chega à certeza de que nossas almas são imortais, ainda que momentaneamente enclausuradas no corpo, como nos garante a musa Filosofia nesta passagem, já proferida no livro II: “E, uma vez que sei que tu permaneces uma pessoa que adquiriu a firme certeza, provada em diversas demonstrações, de que as almas dos homens não são mortais...”⁴² Animais racionais e mortais, com alma imortal, é o que somos. Filhos do

³⁸ DCP, V, prosa 2, 5-6. “neque enim fuerit ulla rationalis natura quin eidem libertas adsit arbitrii.”

³⁹ DCP, V, prosa 5., 45-51. “Quare in illius summae intelligentiae cacumen si possumus erigamur; illic enim ratio uidebit quod in se non potest intueri: id autem est, quoniam modo etiam quae certos exitus non habent certa tamen uideat ac definita praenotio, neque id sit opinio sed summae potius scientiae nullis terminis inclusa simplicitas.”

⁴⁰ DCP, II, prosa 5., 64-65. “... diuinum merito rationis animal...”.

⁴¹ “La naturaleza humana está ordenada al sumo bien. Existe, en consecuencia, en la medida en que respeta su naturaleza, su orden.” José Cercós Soto, *Orígenes y Boecio: Apuntes sobre el mal y la muerte*, p. 955.

⁴² DCP, II, prosa 4., 80-82. “Et quoniam tu idem es cui persuasum atque insitum permultis demonstrationibus scio mentes hominum nullo modo esse mortales...”.

próprio Criador e tão nobres quanto Ele. Por isso, “elevar-se acima da terra é merecer as estrelas.”⁴³

Se nossa alma fosse mortal, toda a felicidade que o homem pudesse alcançar seria fugidia, efêmera e fugaz, uma vez que esta se extinguiria com a própria morte. Todos os homens terminariam na miséria mais absoluta, pois a morte cessaria todos os sentidos. A alma humana, no entanto, não apenas é imortal como se torna condição para se alcançar *a verdadeira felicidade*, finalidade de todas as coisas.

Nossa vida nesta terra é um exílio da verdadeira pátria, pois temos origem e fim divinos, o que nos torna tão nobres quanto o próprio criador. O estranhamento e a frustração que habitam o desolado Boécio podem ser traduzidos por exílio, prisão, como se a alma do viajante fosse tomada de melancolia em função da saudade do lar.⁴⁴

O ponto nevrálgico da argumentação de Boécio com sua musa consoladora parece estar justamente no reconhecimento daquilo que se é. Sem este reconhecimento, não pode haver consolo para o desolado que se sente no exílio. Antropologia e ética (busca pela felicidade) tornam-se, assim, questões indissolúveis no contexto geral do *DCP*.

A importância fundamental da definição de homem como “ser racional feito à imagem de Deus”⁴⁵, um animal divino graças à razão, comprova que esta semelhança divina do homem se estabelece pela sua própria vontade e capacidade de participação na sabedoria eterna: que encerra em si finalidade, completude e perfeição, como mais adiante nesta tese demonstraremos.

Em sua constituição divina o homem possui a potência para se autoaperfeiçoar, participando da perfeita sabedoria de Deus. Clareza e definição daquilo que se é tornam-se princípio do consolo, é preciso buscar o reconhecimento da própria natureza e daquilo que tudo rege.

⁴³ *DCP*, IV, canto 7. “Superata tellus/ sidera donat.”

⁴⁴ “En *La consolación de la Filosofía*, la situación personal de Boecio se convierte en la parábola de la condición terrena del hombre. Boecio caído de las alturas de su cargo político en la corte, y desposeído de sus bienes, de su fama y, sobre todo, de su libertad, está preso y postrado en una mazmorra lúgubre y oscura. Es la imagen viva del espíritu caído, desposeído de su dignidad y de sus propios bienes, prisionero en la cárcel del cuerpo y de sus inclinaciones sofocantes.” Juan Acosta Rodríguez, *La Antropología de Boécio*, p. 240.

⁴⁵ Cf. nota 40.

Este autoaperfeiçoamento exige da alma, como vimos, elevar-se para além das coisas deste mundo, incluindo aí o corpo, que, com o peso das inclinações terrenas e das próprias paixões da alma, tende a cegar nossa razão.⁴⁶

Na Antropologia ocidental o conceito de alma é fundamental para definir o animal racional, sem o qual (racional) não existe livre-arbítrio nem moral; e para o Ocidente cristão a análise do conceito de alma e de natureza em Jesus Cristo contribuíram decisivamente para a elaboração da noção de pessoa, central na ética cristã.

Por uma parte, para Boécio, a alma é forma do corpo e é por ela que o homem subsiste. A alma não é todo o ser humano, senão só uma parte de sua essência, uma vez que também possuímos uma vida corpórea: a natureza biológica. Por outra, no *DCP*, como estamos demonstrando, explicitam-se alusões à preexistência das almas. Entretanto, Boécio ainda buscou avançar por reflexões teológicas para, em sua Antropologia filosófica, compor o conceito de pessoa humana. Importante ressaltar aqui determinados fatores históricos relevantes que compunham o sistema cultural do qual Boécio foi herdeiro: A doutrina nestorianista, criada pelo Patriarca Nestor, de Constantinopla, distinguia duas pessoas em Jesus Cristo: uma divina, outra humana. Foi julgada no Concílio de Éfeso, no ano de 431 d. C., que a condenou. A doutrina monofisista, criada pelo bispo Eutiques, superior do mosteiro de Constantinopla, admitia em Jesus Cristo uma só natureza: a divina. Foi também julgada, no Concílio da Calcedônia, no ano de 451 d. C., tendo sido condenada. Boécio retomou a discussão anterior do Concílio de Niceia, convocado em 325 d. C., para combater o arianismo (doutrina de Ário, bispo de Alexandria, que só aceitava o Pai como único e verdadeiro Deus), quando se afirmou, então, que Jesus Cristo é o único concebido pelo Pai e também da mesma substância do Pai. Além disso, Boécio combateu, muito diretamente, a doutrina monofisista eutiquiana, a fim de compor o conceito de pessoa humana. Desse modo, reuniu em seu pensamento antropológico-filosófico ingredientes platônico-aristotélicos e componentes extraídos dos debates cristológicos.⁴⁷

⁴⁶ “El cuerpo, com sus inclinaciones terrenas, constituye una pesada carga que encorva al espíritu y le obliga a mirar hacia abajo, impidiéndole volar a las alturas de donde procede.” Juan Acosta Rodrigues, *op. cit.*, p.241.

⁴⁷ Para mais elucidações sobre os debates cristológicos, cf. Boécio. *Escritos (Opuscula sacra)*. Tradução, estudos introdutórios e notas de Juvenal Savian Filho. Ressaltando: no *DCP*, a definição de homem reconhece-o perante o próprio Deus, perante a própria felicidade, uma vez que Boécio é um sábio, no sentido mais clássico do termo. Nas palavras de Savian Filho: “Diante, porém, da estranheza que causa a

1.2-PAIXÕES DA ALMA

A concepção antropológica de Boécio, como pudemos perceber acima, é de extrema exaltação à alma, em detrimento do corpo. Mas o que levou nosso sábio romano a estar tão impregnado de renúncia e até aversão, na sua concepção a respeito dos prazeres voltados para esta vida, onde nossa alma foi depositada por Deus? Como vimos, a alma desperta recordará da verdadeira pátria, mas donde vem o desdém pelas benesses concedidas ou buscadas por nosso ser enquanto aqui nesta terra estamos?

Boécio defende, no *DGP*, que as paixões da alma cegam o discernimento de nossa razão. Ficamos entretidos e anestesiados com as concupiscências deste mundo, esquecendo-nos de erguermos nossos olhos para a realidade das coisas.

As inclinações rasteiras da vida mundana, deste mundo de sombras, obscurecem o espírito, que fica envolto nas concupiscências terrenas. Esta pesada carga corpórea obriga nosso espírito a olhar para baixo, impedindo-nos de alçar os olhos para as alturas donde procedemos. Este forte platonismo evidente na concepção de Boécio a respeito do corpo, evidencia-se de modo explícito, quando o sábio romano se refere à contaminação do corpo e à tortura: “Partilho inteiramente o ponto de vista de Platão, pois já é a segunda vez que me dizes essa verdade: na primeira vez, perdi a memória devido à contaminação do corpo e, na segunda, quando fui torturado.”⁴⁸

atribuição de “teólogo” a Boécio, o melhor adjetivo que se lhe pode atribuir parece ser, sem dúvida, o de “sábio”, no sentido clássico daquele cuja atividade racional visa alcançar a *sapientia*, o saber total que chega às causas últimas de toda a realidade e se desdobra em conhecimento prático, com vistas à plenitude da *eudaimonia*, a felicidade. Essa concepção de sabedoria ou de filosofia é que dá a textos como os *Escritos* de Boécio o caráter de textos filosóficos.” Juvenal Savian Filho, introdução aos *Escritos* de Boécio, p. 06.

⁴⁸ *DGP*, III, 12. 1-4. “Platoni, inquam, uehementer assentior; nam me horum iam secundo commemoras, primum quod memoriam corporea contagione, dehinc cum maeroris mole pressus amisi.”

Vale aqui ressaltar que, traduzir “maeroris mole pressus” por “tortura” é um tanto quanto exagerado, entretanto, é desta forma que Willian Li, o tradutor da língua portuguesa sobre o qual nos apoiamos, traduz. Luca Obertello, que traduziu o *DGP* para o italiano, e sobre o qual também nos apoiamos, traduz desta forma: “opresso dall’immensità del mio dolore”, expressão bem mais amena que “tortura”. Temos por base também, como ressaltamos na Introdução da presente tese, o texto original latino, no entanto, com bastante frequência recorreremos à tradução de Willian Li, mas aqui ressaltamos que a tradução mais adequada poderia ser: “acabrunhado pelo peso do sofrimento”, ou “sucumbi sob o peso das mágoas”, e não “tortura”, como Willian Li optou por traduzir.

As paixões da alma fazem com que o ser humano não consiga enxergar as coisas deste mundo por um ângulo superior, o que tantas vezes lhe traz sofrimento e amargura, diante de eventos que deveriam ser encarados com resignação e impassibilidade. Esta é justamente a grande crítica que a musa Filosofia faz às musas da poesia no princípio do livro I do *DCP*. A grande mãe de Boécio tenta fazê-lo compreender que as paixões mundanas não o encaminham para a compreensão da real dimensão dos eventos que lhe ocorrem. Diz a Filosofia, relacionando-se ao falso consolo levado a seu discípulo: “São elas que por lamentos estéreis das paixões matam a acuidade da razão, fazem com que a alma humana se acostume à dor e não a deixam mais sossegada.”⁴⁹

Para Boécio, à medida que nos voltamos para as coisas deste mundo, sem termos noção da ordem superior das coisas, sucumbimos às paixões da alma. Nossa alma fica obnubilada, tal qual ébrio que não encontra retorno ao próprio lar, quando nos deixamos seduzir pelas fraquezas das paixões, que nos invadem e nos arrastam, se não permanecemos vigilantes. “Pois querer o mal pode ser uma fraqueza da natureza humana...”⁵⁰

Fraqueza esta que costuma ser incitada pelo prazer que as coisas deste mundo podem nos proporcionar. Sendo nossa alma repleta de concupiscências, cabe ao elemento racional a primazia do domínio de nossas ações. Do contrário, deixar-nosmos arrastar pelos prazeres fáceis, que nos prenderão ainda mais às coisas deste mundo, impedindo a alma de erguer os olhos à verdadeira pátria.

Demasiada e intensa é a ignorância do homem que se entrega de modo desenfreado aos apelos rasteiros de sua alma. Não percebendo que, como um asno que persegue incessantemente uma cenoura que jamais será alcançada, vai assim o homem ávido pelas mundaneidades que tornarão ainda mais intensos seus desejos e suas concupiscências, ao invés de abrandá-los. Boécio constata que nossos desejos não cessam, à medida que os realizamos, mas, ao contrário, tornam-se ainda mais fortes e ferozes, fazendo com que o homem se torne escravo e refém dos mesmos. Assim constata nosso sábio romano: “Que freios poderiam conter sua paixão, que não conhece

⁴⁹ *DCP*, I, prosa 1, 25-28. “Quis, inquit, has scenicas meretriculas ad hunc aegrum permisit accedere, quae dolores eius non modo nullis remediis fouerent, uerum dulcibus insuper alerent uenenis?”

⁵⁰ *DCP*, I, prosa 4, 86-87. “Nam deteriora uelle nostri fuerit fortasse defectus...”

limite algum? Coberto de vasta opulência, aquele deseja coisas ainda mais altas. Vai, assim, o rico na indigência; se se julga pobre, assim o é.”⁵¹

Eis a condição humana vivenciada nesta terra: firmes e impassíveis quando voltam seus olhos para a ordem superior das coisas. Reféns e escravos de suas ávidas paixões, das concupiscências, que lhe impregnam de novos desejos infindos, buscando sempre mais e mais, nunca saciando suas necessidades. De fato, as paixões da alma suscitam novas paixões, na busca de uma saciedade que jamais se cumpre, pois nossa alma fica escravizada pelos piores vícios: “Mais ávido que o Etna ferve o desejo feroz de possuir.”⁵²

A afirmação de nossa plena natureza requer, como já afirmamos anteriormente, o pleno exercício da razão. Isso se confirma, também, pelo modo como Boécio explicitamente se refere às paixões da alma: “Quem quer ser poderoso que domine suas ávidas paixões, e não se abandone ao prazer, companheiro tão vergonhoso.”⁵³

Nosso sábio romano é levado a concluir que as paixões da alma, se não forem domadas e conduzidas pela razão, acabam levando o homem ao extremo sofrimento. Uma vez que, ao invés de proporcionarem saciedade àqueles que a elas se entregam, fazem, ao contrário, com que o homem se torne ainda mais ávido por entregar-se a elas e dar-lhes vazão. Domínio da racionalidade sobre as concupiscências: é o que podemos perceber como princípio defendido por Boécio no *DCP*, pois nosso sábio romano considera que tudo que nos remete à vida da razão eleva e afirma nossa natureza, enquanto que a entrega às paixões da alma, sem controle e autodomínio, nos torna escravos das mesmas, o que Boécio irá condenar: “Mas basta que lembremos as antigas paixões para reconhecermos que elas sempre acabavam em sofrimento”⁵⁴

É interessante notar que, já entre os gregos, Cléobulo, um dos sete sábios, havia dito: “não nos deixarmos dominar pelo prazer”⁵⁵. Princípio este que foi maximamente exaltado por Sócrates, que defendia total domínio sobre os prazeres e apetites. Este

⁵¹ *DCP*, II, canto 2. “Quae iam praecipitem frena cupidinem certo fine retentent, largis cum potius muneribus fluens sitis ardescit habendi? Nunquam diues agit qui trepidus gemens sese credit egentem.”

⁵² *DCP*, II, canto 5. “Sed saeuior ignibus Aetnae feruens amor ardet habendi.”

⁵³ *DCP*, III, canto 5. “Qui se uolet esse potentem, animos domet ille feroces nec uicta libidine colla foedis summittat habenis?”

⁵⁴ *DCP*, III, prosa 7, 6-7. “...tristes uero esse uoluptatum exitus, quisquis reminisci libidinum suarum uolet intelleget.”

⁵⁵ Diógenes Laértios, *op. cit.*, I, 92.

domínio ficou designado entre os gregos, a partir de Sócrates, pelo termo *Enkrátēia*. Ressaltamos a figura socrática aqui, porque com Sócrates esta noção tornou-se uma das bases dos preceitos éticos ocidentais: “foi graças a Sócrates que o conceito de autodomínio se converteu numa idéia central da nossa cultura ética”⁵⁶.

A convicção socrática estava voltada para a idéia de que o domínio sobre si mesmo era o alicerce para todas as demais virtudes, “pois equivale a emancipar a razão da tirania da natureza animal do homem e a estabilizar o império legal do espírito sobre os instintos”⁵⁷.

Esta tradição certamente influenciou o pensamento de Boécio no *DCP*, pois a base do pensamento de nosso sábio romano frente às paixões da alma caminha, como percebemos, nesta mesma esteira de pensamento que sobrepõe a razão às concupiscências do corpo, sobre os desejos da própria alma. Eis porque no livro IV do *DCP*, Boécio entoa um canto onde nos diz que até mesmo um rei, no alto de seu trono, é escravo de muitos tiranos, se não controla suas ávidas paixões. Ao invés de ser independente e reinar no trono da própria alma, submete-se a inúmeros carrascos:

Estes reis que vês orgulhosamente instalados em seus tronos/
Envoltos em brilhante púrpura e protegidos por guardiães sinistros/
Cujo olhar, duro e ameaçador, espuma de raiva e orgulho, /
quando perdem a proteção de sua frágil majestade/
mostram os estreitos liames que os acorrentam:/
Os venenos devastadores das paixões atormentam-lhes o coração/
A cólera os sacode como o vento as águas do mar,/
A experiência da tristeza os abate, e a incerteza das esperanças os tortura:/
Tu podes ver que um só desses reis é escravo de tantos tiranos:/
Longe de fazer o que quer, ele está submetido a seus carrascos.⁵⁸

Como vemos, até mesmo aqueles que são os mais ilustres na terra podem ser escravos dos mais terríveis tiranos no reino da alma. Aquele que quer, de fato,

⁵⁶ W. Jaeger, *Paidéia*, p.548.

⁵⁷ *Ibid.* p. 549.

⁵⁸ *DCP*, IV, canto 2. “Quos uides sedere celsos solii culmine reges,/ purpura claros nitente, saeptos tristibus armis, ore toruo comminantes, rabie cordis anhelos,/ detrahat si quis superbis uani tegmina cultus,/ iam uidebit intus artas dominos ferre catenas;/ hinc enim libido uersat auidis corda ueninis,/ hinc flagellat ira mentem fluctus turbida tollens,/ maeror aut captus fatigat aut spes lubrica torquet/ Ergo cum caput tot unum cernas ferre tyrannos,/ non facit quod optat ipse, dominis pressus iniquis.”

manifestar sua plena natureza, precisa dominar as ávidas paixões de sua alma. Não havendo o domínio destes terríveis desejos e inclinações, o homem permanece como escravo nos degraus inferiores, que não o conduzem à verdadeira morada. É preciso elevar-se acima das paixões da alma para merecer a altura do céu.

Deste modo, Boécio encerra sua concepção a respeito das paixões da alma, ressaltando que livre é aquele que vive de acordo com os desígnios da razão. Paralelamente, abjeto é aquele que vive escravo e entregue às próprias paixões: “E elas (as almas humanas) alcançam o fundo da servidão quando, levadas pelos vícios, deixam de ter a posse de sua própria razão.”⁵⁹

O ser humano, tendo então consciência de sua natureza e sabendo discernir o domínio que deve ter sobre os aspectos menos elevados de sua alma, pode então reconhecer qual o lugar para onde seu ser se destina.

1.3-DESTINO DA ALMA.

Após este itinerário mnemônico estabelecido entre nosso sábio romano e sua mãe nutriz, é mister reconhecer também qual o destino da alma humana.

Para que a definição antropológica de Boécio no *DCP* esteja completa, faz-se necessário responder a algumas fundamentais perguntas. O que espera o homem após esta vida? Bons e maus são igualmente tratados após deixarem este corpo, ou a cada um será dado conforme suas obras? Estes questionamentos também são feitos no *DCP*, e contribuem para a construção do conceito de homem na referida obra.

Fundamental é analisar para onde as coisas se conduzem, qual sua finalidade. No gênero humano não é diferente: é necessário analisar qual o destino da alma, se todas as almas possuem o mesmo destino.

Importante ressaltar que, em relação ao destino das almas, o canto 9 do livro III apresenta a grande referência do *DCP* em relação a esta questão. Justamente este canto, talvez o mais famoso e lembrado do *DCP*: “*O qui perpetua mundum*”.

Neste canto, Boécio afirma categoricamente que contemplar a Deus é o fim das almas humanas: ou seja: o destino das almas se encaminha para a contemplação do

⁵⁹ *DCP*, V, prosa 2, 17-18. “extrema uero est seruitus cum uitii deditae rationis propriae possessione ceciderunt.”

divino. Contemplação esta que se estabelece, à medida que manifestamos plenamente nossa natureza, que, como já dissemos, deve se guiar pela razão e voltar-se para o bem.

O canto é entoado por Boécio a Deus, que termina com uma súplica:

Dissolve as trevas e o peso de massa terrena e refulge em teu esplendor; pois tu és serenidade, tu és o repouso tranquilo para os justos; contemplar-te é o nosso fim; tu que és, ao mesmo tempo, o princípio, o sustentáculo, o guia, o caminho e a meta.⁶⁰

Este pedido fortemente regido pela emoção evidencia aquilo que nosso sábio romano acredita ser o destino das almas, o consolo dos justos: nossas almas destinam-se a Deus. Eis porque a Filosofia lhe diz que, recobrada a consciência, o discípulo pode reencontrar o caminho que o conduzirá à verdadeira pátria: “Darei asas à tua alma, para que ela possa elevar-se e para que, ao abrigo de toda perturbação, tu retournes são e salvo à tua pátria dirigido por mim através de um atalho e usando o meu carro.”⁶¹

Essas asas só podem ser concedidas, entretanto, àquele que afirma na plenitude sua natureza, agindo conforme aquilo para que sua natureza o designa. Aqueles que fogem à sua real condição permanecem com os olhos voltados para baixo, para as paixões e concupiscências. Aqueles que se realizam na plenitude da razão, *ascendem* à verdadeira morada, onde o Pai aguarda por nosso retorno às origens.

Em função desta escolha por viver ou não conforme a própria natureza, Boécio questiona a Filosofia sobre a existência de recompensas ou penas futuras. Nosso sábio romano lança à Filosofia a pergunta sobre o modo como somos tratados depois de nossa alma deixar o corpo. Haverá justiça frente aos bons ou maus atos que temos nesta vida? “Supões tu que as almas não recebem nenhum tipo de castigo após a morte do corpo?”⁶² Ao que sua musa Filosofia responde: “Mas com toda a certeza! E ainda por cima

⁶⁰ DCP, III, canto 9. “Dissice terrenae nebulas et pondera molis atque tuo splendore mica; tu namque serenum, tu requies tranquilla piis, te cernere finis, principium, vector, dux, semita, terminus idem.”

⁶¹ DCP, IV, prosa 1., 31-33. “Pennas etiam tuae menti quibus se in altum tollere possit adfigam, ut perturbatione depulsa sospes in patriam meo ductu, mea semita, meis etiam uehiculis reuertaris.”

⁶² DCP, IV, prosa 4. 63-66. “Ista quidem consequentia sunt eis quae paulo ante conclusa sunt; sed quaeso, inquam, te, nullane animarum supplicia post defunctum morte corpus relinquis?”

castigos graves; uns, a meu ver, com toda a severidade que o crime merece, outros, pelo contrário, com uma clemência purificadora.”⁶³

Esta resposta é apresentada de modo sucinto pela Filosofia, que não se estende na explicação dos benefícios ou castigos *post mortem*. Toda a explicação vinculada ao destino das almas, no entanto, se encaminha para a conclusão de que é preciso afirmar-se na plenitude de sua natureza para retornar à verdadeira pátria com excelência. Isso se evidencia num outro canto entoado no livro IV, onde Boécio, assim como no “*O qui perpetua mundum*”, mais uma vez afirma categoricamente que nosso destino se encaminha a Deus. Faz-se necessário seguir o dito pitagórico: ‘tomar Deus por guia’, no intuito de ser merecedor do amor destinado a todos os seres da criação. Amor este do qual tantas vezes nos afastamos pelas trevas de nossa ignorância. Por isso, só subsistimos afirmando-nos no bem, no amor: “Pois elas (as criaturas humanas) não poderiam subsistir de outra forma senão dando em troca amor por amor, e voltando à causa primeira que lhes deu o ser.”⁶⁴

Se todas as coisas buscam suas origens, o mesmo ocorre com o ser humano: seu destino o levará inevitavelmente a Deus. Isso se dará mais cedo ou mais tarde, conforme o bom ou mau uso de sua razão, ou, melhor dizendo, de acordo com a afirmação plena ou não daquilo que há de mais elevado em sua natureza. Eis porque a musa Filosofia afirma a Boécio que somos mais livres, à medida que contemplamos a inteligência divina. O ser humano, quando se prende ao emaranhado das contingências terrenas, atrela-se demasiadamente à carne, esquecendo de seu fim. Ficamos envoltos no véu da ignorância e esquecemos para onde tendemos. Nosso destino, como já foi afirmado, está no retorno e na contemplação de Deus, origem e finalidade de todos nós. Afirma a Filosofia: “Quanto às almas humanas, são necessariamente mais livres, quando se

⁶³ *DCP*, IV, prosa 4., 66-69. “Et magna quidem, inquit, quorum alia poenali acerbitate, alia uero purgatoria clementia exerceri puto; sed nunc de his disserere consilium non est.”

“Pues la Filosofia há enseñado a Boécio que hay castigos después de la muerte para todo aquél que se há entregado a la injusticia em esta vida terrena. Esos castigos, grandes sin duda, tendrán um carácter penal y acerbo para unos, mientras que para otros se aplicarán com clemência como médio de purificacion” Juan Acosta Rodriguez, *op. cit.*, p.240.

⁶⁴ *DCP*, IV, canto 6. “Hic est cunctis communis amor repentuntque boni fine teneri, quia non aliter durare queant nisi conuerso rursus amore refluant causae quae dedit esse.”

mantêm na contemplação da inteligência divina, e menos livres quando descem para juntar-se às coisas corporais, e menos livres ainda quando se ligam à carne.”⁶⁵

A síntese do pensamento de Boécio quanto ao destino das almas no *DCP* pode ser assim entendida: almas providas do céu para habitarem corpos num mundo de provas. Tão nobres quanto o próprio Criador, mas sujeitas às penas ou recompensas futuras após a vida do corpo, quando a alma imortal abandona a vestimenta carnal e retorna à pátria mãe, onde Deus, que nos deu o ser, nos aguarda.

Reconhecemos aquilo que somos e agirmos conforme este reconhecimento torna-se, então, *conditio sine qua non* para percorrermos a viagem de retorno à verdadeira pátria, onde não mais haverá sensação de exílio.⁶⁶ Importante lembrar que esta sensação de exílio não é algo que se impõe ao ser humano como forma de pena. Para aquele que lembra daquilo que é, qual sua autêntica natureza, de onde procede e para onde retornará, após a passagem terrena, não há sensação de desterro.⁶⁷ A musa Filosofia é bastante clara ao afirmar a Boécio que em momento algum ele deixou de ser acolhido e protegido. Ele mesmo é que deixou seus olhos se turvarem, esquecendo-se da nobreza de sua real condição: acordar do sono letárgico e dar-se conta de sua verdadeira natureza é o começo do caminho para encontrar consolo à alma que sucumbiu à sensação de exílio e desterro, mas que certamente tornará à pátria donde veio para

⁶⁵ *DCP*, V, prosa 2., “Humanas uero animas liberiores quidem esse necesse est cum se in mentis diuinae speculatione conseruant, minus uero cum dilabuntur ad corpora, minusque etiam cum terrenis artibus colligantur.”

⁶⁶ A pátria à qual a Filosofia se refere é o próprio céu, do qual saímos para vir a este mundo, no entanto, os olhos do discípulo precisam ser desanuviados para recordar da verdadeira morada. Nas palavras de Luigi Alfonsi: “Che si intende qui per patria? La patria qui è il cielo, e la filosofia há un compito preparatorio ad esso, di “aprire la via”. Luigi Alfonsi. Problemi filosofici della consolatio boeziana. In: *Rivista di Filosofia neo-scolastica*. Milano: Pubblicata per cura della facoltà di filosofia dell’università cattolica del sacro cuore, 1943. p. 325.

⁶⁷ Vale aqui ressaltar que, dentro do pensamento cristão, Deus assiste o homem para que ele possa reconhecer-se. Quando a Filosofia diz a Boécio que ele jamais foi abandonado, percebe-se aqui uma evidência que nos remete às escrituras: a evidência de que Deus vem ao homem para auxiliá-lo no reconhecimento de sua natureza. Nas palavras de Savian Filho: “Dessa perspectiva, o discurso sobre Deus será um discurso consciente de que o modo de a natureza divina “ser” aquilo que se diz dela transcende inteiramente a razão humana, embora essa transcendência não implique total incognoscibilidade ou inatingibilidade. Não se pode esquecer ainda que, segundo o pensamento cristão, a própria divindade vem em auxílio da criatura humana, para revelar-se a ela e para lhe infundir um certo tipo de conhecimento.” Juvenal Savian Filho, *Metafísica do ser em Boécio*, p. 71.

habitar este corpo. Mas uma pergunta se apresenta como fundamental para a continuidade de nosso trabalho: pode o conforto para a alma ser encontrado de modo pleno nos bens da fortuna? É a pergunta que agora, pois, faz-se presente: são os bens deste mundo suficientes para tornar o homem feliz? Se a verdadeira vida é a da alma, podem os bens da Fortuna proporcionar ao homem uma autêntica felicidade nesta sua passagem terrena? Este é também um tema fundamental para entendermos o enlace antropológico-ético estabelecido por Boécio no *DGP*.

CAPÍTULO II

2-OS BENS DA FORTUNA

Podem os bens da Fortuna proporcionar felicidade? Esta é a pergunta que norteia agora nossa investigação. Mostraremos como Boécio investiga os bens da Fortuna, se os mesmos podem ou não trazer felicidade ao homem, ou que tipo de felicidade podem os bens da Fortuna oferecer.⁶⁸ Pode a Fortuna proporcionar uma felicidade plena, isenta de perturbações e males? Os bens da Fortuna oferecem ao homem o autêntico júbilo que este busca para sua alma? Este é um dos temas-chave do *DCP*. Vejamos como Boécio aborda estas questões em seu diálogo com sua musa consoladora, a saber: a Filosofia.

O *DCP* inicia-se com nosso sábio desolado diante de seus infortúnios.⁶⁹ A tônica da obra apresenta-se inicialmente com nosso sábio triste e desolado, justamente o que leva Boécio a escrever uma consolação “para buscar na sabedoria um remédio contra a adversidade”⁷⁰. Esse remédio passa a ser a busca de preceitos para bem nos guiarmos no mundo.⁷¹ O primeiro livro do *DCP* escrito por Boécio é praticamente todo voltado para a postura deste diante da morte.

O livro primeiro começa com um grande lamento, no qual Boécio, cheio de angústia e tristeza, reclama à morte fazer-se surda àqueles que padecem misérias e tormentos. Implora, mas a morte faz-se surda aos seus apelos.

Eis que, diante de tamanha desesperança, surge diante dele, como musa, a Filosofia. Bela e bem ornamentada, expulsa as musas da poesia que só lhe trazem maiores

⁶⁸ Importante ressaltar que o pensamento filosófico voltado para a “fortuna” ganhou imensa ênfase no período medieval em função de Boécio, como resalta Le Goff: “Símbolo da mutação, das alternâncias da vida cotidiana, esta imagem percorreu toda a Idade Média, que a recebeu como herança de Boécio.” LE GOFF, Jacques. *A civilização do Ocidente Medieval*, p. 206.

⁶⁹ “Boecio caído de las alturas de su cargo político en la corte, y desposeído de sus bienes, de su fama y, sobre todo, de su libertad, está preso y prostrado en una mazmorra lúgubre y oscura. Es la imagen viva del espíritu caído, desposeído de su dignidad y sus propios bienes, prisionero en la cárcel del cuerpo y de sus inclinaciones sofocantes.” Juan Acosta Rodrigues. *op. cit.*, p. 240.

⁷⁰ Etienne Gilson, *A filosofia na Idade média*, p. 159.

⁷¹ “El remedio para esta ceguera y oscurecimiento mental reside en la filosofía. Esa “dama” que visita a Boecio en su mazmorra se dispone a limpiar con un pliegue de su vestidura los ojos del prisionero, oscurecidos por la nube de cosas terrenales.” Juan Acosta Rodrigues. *op. cit.*, p. 243.

desenganos. A Filosofia busca curar Boécio.⁷² Esta cura se traduzirá, como veremos, numa serenidade e imperturbabilidade diante da morte e dos infortúnios, resultado de uma compreensão interior propícia a um filósofo.⁷³

Sendo Boécio, desde a juventude, estudante das Filosofias Antigas, possui todas as armas necessárias para manter-se sereno, mesmo diante de sua condenação. Infelizmente, seus olhos foram cegados pelas vicissitudes mundanas, e ele acaba entregando-se à completa apatia e tristeza.

Eis que este reconhece sua antiga nutriz que há tanto o acompanha, e que não deixa caminhar sozinho um discípulo seu. O discurso da mestra começa por lembrar que tantos seguidores da Filosofia já foram anteriormente vitimados pelas más ações dos homens, que tantos já sofreram a injustiça do mundo, mas que mantiveram a altivez digna de um filósofo. Diz a Filosofia:

Pois, se nem do exílio de Anaxágoras, do veneno dado a Sócrates ou dos tormentos de Zenão ouviste falar, pelo menos de Cânio, Sêneca e

⁷²Esta imagem da Filosofia surgindo para Boécio como musa consoladora mexe com o imaginário daqueles que travam contato íntimo com o *DCP*. Quem, de fato, é esta mulher bem ornamentada que surge para Boécio para consolá-lo? Uma figura metaforizada de um diálogo interior? Um *daimon* socrático que surge para orienta-lo sobre a resignação necessária? Segundo P. Courcelle, a Filosofia, que surge para Boécio em forma de musa, é a própria razão humana, que possui o ofício de bem nos orientar e guiar nesta passagem terrestre, como Boécio defende na obra. Diz P. Courcelle: “Questo personaggio alegorico rapresenta in realtà la ragione umana, capace di condurre, per gradi, dalla filosofia pratica, política (ella porta, difatti, uno scettro), alla contemplazione (così, con la sinistra ella regge libri, che simboleggiano il contenuto del suo messaggio sull’aldilà.)” P. Courcelle. *Dizionario biografico degli italiani*. Roma: Instituto Della Enciclopedia Italiana, 1969. p.157. Importante lembrar que os Antigos viam na Filosofia este caráter consolador, fundamento para bem-estar do espírito, para a saúde da alma, como atesta o próprio Epicuro. Cf. *Carta sobre a felicidade (a Meneceu)*. Trad. e Introdução de Álvaro Lorencini e Enzo Del Carratore. São Paulo: ed. Unesp, 2002. p. 21.

⁷³ Ainda sobre o caráter consolatório da obra, nos atesta Savian Filho: “A obra do cárcere, o *De Consolatione Philosophiae*, é a obra do seu consolo, na qual aparece a figura da Filosofia, venerável senhora que fornece a Boécio argumentos para confortá-lo diante da morte iminente, o confisco de seus bens, a infâmia, o abandono dos amigos, enfim, todas as tristezas que o amarguravam na solidão.” Boécio. *Escritos (Opuscula sacra)*. Tradução, estudos introdutórios e notas de Juvenal Savian Filho. São Paulo: Martins Fontes, 2005, p.128.

Sorano, cuja fama não é por demais antiga, e da qual ainda se conserva a memória, podes facilmente estudar a doutrina.⁷⁴

Sendo a vida, neste mundo, coberta de vicissitudes e intempéries, é inevitável que aqueles que se deixam governar pelos caprichos da Fortuna tornem-se alvo de inúmeras perturbações. Ao filósofo, entretanto, que vê as coisas por um prisma superior, cabe o abrigo seguro contra o assalto da estultícia. É justamente isto que nosso filósofo buscará na Filosofia: a tranquilidade diante de seu jugo.

A tranquilidade tem como pressuposto a equanimidade diante dos dois lados da Fortuna. Consiste em não desanimar, quando as coisas são desfavoráveis, nem imbuir-se de soberba, quando as coisas são favoráveis. Deste modo, afirma a Filosofia, “Todo o que é sereno e tem a vida regrada, que calca aos pés o destino e que vê retamente os dois lados da Fortuna pode ter o vulto imperturbável”⁷⁵.

Os tiranos cruéis tendem a impressionar e atemorizar os infelizes. Estes ainda não percebem que, em tudo, é preciso ser calmo e controlado. No entanto, o saber teórico a respeito da necessidade de manter-se sereno, calmo e imperturbável, não basta. É preciso pôr este conhecimento em prática, torná-lo parte do modo de vida: “Percebes estas coisas e as pões em teu coração? Ou és como o asno diante da lira?”⁷⁶.

Boécio afirma no *DCP* que sempre procurou seguir os preceitos filosóficos em sua vida. Empenhando seu modo de vida na busca de agir de acordo com os princípios apreendidos com sua musa inspiradora, a Filosofia. Atesta-nos no *DCP* que tinha a consciência tranquila quanto às suas ações. Assim, nosso sábio afirma: “Nunca alguém me fez preferir a injustiça à justiça”⁷⁷.

Mesmo diante de uma condenação injusta, sendo acusado erroneamente de tentar esconder documentos do senado, nosso filósofo mantém-se firme, negando as acusações que lhe eram impostas injustamente. Tal qual Sócrates, novamente, sustenta que a verdade, independentemente da ignorância, é o que sempre contará para o real mérito

⁷⁴*DCP*, I, prosa 3., 26-30. “Quodsi nec Anaxagorae fugam nec Socratis uenerum nec Zenonis tormenta, quoniam sunt peregrina, nouisti, at Canios, at Senecas, at Soranos, quorum nec peruetusta nec incelebris memoria est, scire potuisti.”

⁷⁵ *DCP*, I, canto 4. “Quisquis composito serenus aeuo fatum sub pedibus egit seperbum fortunamque tuens utramque rectus inuictum potuit tenere uultum.”

⁷⁶ *DCP*, I, prosa 4., 1-2. “haec atque animo inlabuntur tuo, an óros lúras?”

⁷⁷*DCP*, I, prosa 4., 33-34. “Numquam me ab iure quis ad iniurium quicquam detraxit.”

das coisas: “Mas é verdade que a ignorância não pode mudar o mérito das coisas e não penso ser possível, tal como diz o preceito socrático, esconder a verdade e recorrer ao engano”⁷⁸.

Nosso sábio, entretanto, mesmo agindo justamente e não se desviando para o caminho do erro, é condenado de forma injusta, tal qual Sócrates. E como nosso filósofo encontrará consolo diante da morte, diante de uma condenação injusta? Como encontrará consolo um inocente que tem que dobrar-se à pena capital? Eis a pergunta que Boécio se faz no *DCP*. Como alguém condenado à morte injustamente pode encontrar paz de espírito diante de tamanho infortúnio?

A primeira atitude de Boécio é rogar ao divino arquiteto do universo que olhe para nosso mundo, desejando que estatutos e leis mais corretas imperem nesta terra:

Lança teu olhar sobre esta pobre terra, Tu, que entrelaças as regras do universo: Nós, os homens, que somos parte não desprezível de tua grande obra, fomos vítimas dos caprichos da Fortuna. Governa e detém teu rápido estridor, e, do mesmo modo com que reges o imenso céu, firma estatutos estáveis sobre a Terra.⁷⁹

A Filosofia, sua mestra, vendo tamanha desolação em seu discípulo, faz com que ele encontre seu consolo e mantenha-se sereno diante da morte. Mostra-lhe que, nosso filósofo, se sofria no exílio, não era por ter sido expulso de sua pátria, mas por ter se desviado dela.⁸⁰ É preciso lembrar-se de sua verdadeira pátria. Deixar-se conduzir pela sabedoria divina e obedecer à sua justiça, sem hesitar em seu coração: aí está o verdadeiro consolo.

Nosso sábio reconhece que o mundo não é governado pelo acaso, mas, sim, por uma razão superior. Acreditando piamente na ordenação do mundo presidida por Deus, admite que as coisas que ocorrem em nosso mundo só se dão com sua permissão.

⁷⁸*DCP*, I, prosa 4., 70-74. “Sed sibi semper mentiens imprudentia rerum merita non potest immutare nec mihi Socratico decreto faz esse arbitrator uel occuluisse ueritatem uel concessisse mendacium.”

⁷⁹*DCP*, I, canto 5. “O iam miseras respice terras, quisquis rerum foedera nectis! Operis tanti pars non vilis homines quatimur fortunae salo. Rapidos, rector comprime fluctus et quo caelum regis immensum firma stabiles foedere terras.”

⁸⁰ Eis porque insistimos na importância do estudo antropológico empenhado no *DCP*. Sem o reconhecimento daquilo que se é, não há possibilidade de consolo e vida feliz.

O sofrimento de Boécio, diz a Filosofia, se dá pelo esquecimento da finalidade e das leis que regem o universo. É justamente através da crença na razão divina que nosso sábio poderá encontrar a serenidade diante de seus infortúnios e diante da morte.

Assim sua musa se refere a Boécio:

É porque desconheces qual é a finalidade do universo que tu imaginas serem felizes e poderosos os que te acusaram. É porque esqueceste as leis que regem o universo que julgas que a Fortuna segue seu curso arbitrário e que ela é deixada livre e soberana. Tais são as causas temíveis, não digo apenas da doença, mas até da morte. Mas agradeço ao dispensador de toda saúde pelo fato de que tua natureza ainda não te abandonou completamente. Consideramos que tua maior chance de cura reside na verdade de que acreditas num governo do mundo, quando dizes que ele não é sujeito aos acidentes, mas à Razão Divina. Não temas nada: a partir de agora, desta fâsca arderá em ti a chama da vida.⁸¹

É justamente através desse lenitivo que Boécio consegue equilibrar-se e tranquilizar-se diante de sua condição. Nosso sábio, mesmo diante da morte, mantém-se sereno, e assim encontra condições para ater-se a outras questões que lhe habitam o espírito.

Interessante notar que a postura de Boécio frente à morte é muito semelhante à postura socrática. Ciente e convicto de ter agido de forma justa, Boécio possui a tranquilidade de quem procedeu da melhor forma, sem se desviar do caminho.

Exatamente neste momento do diálogo, apresentam-se importantes abordagens sobre a noção de justa medida e imperturbabilidade, que caminham de mãos dadas. Juntamente com a noção de medida, atribui-se ao sábio a noção da imperturbabilidade, da serenidade diante dos acontecimentos da vida, sejam eles quais forem. Dentro destas

⁸¹ *DGP*, I, prosa 6., 36-48. “Nam quoniam tui obliuioni confunderis, et exsulem te et expoliatum propriis bonis esse doluisti; quoniam uero quis sit rerum finis ignoras, nequam homines atque nefarios potentes felicesque arbitraris; quoniam uero quibus gubernaculis mundus regatus oblitus es, has fortunarum uices aestimas sine rectore fluitare: magnae non ad morbum modo, uerum ad interitum quoque causae. Sed sospitatis auctori grates quod te nondum totum natura destituit. Habemus maximum tuae fomitem salutis ueram de mundi gubernatione sententiam, quod eam non causuum temeritati sed diuinae rationi subditam credis; nihil igitur pertimescas, iam tibi ex hac minima scintillula uitalis calor illuxerit.”

noções que lembram fortemente o estoicismo, Boécio nos diz que aquele que é impassível diante das vicissitudes da vida não é sujeito a perturbações. O sábio é aquele que não se altera perante as mudanças da Fortuna, que consegue manter-se impassível frente às alterações que venham a ocorrer no mundo ou em sua própria vida. Desta forma, afirma Boécio, “todo o que é sereno e tem a vida regrada, que calca aos pés o destino, e que vê retamente os dois lados da Fortuna, pode ter o vultu imperturbável.”⁸²

A proposta boeciana parece ser a defesa de que os eventos exteriores da vida, sejam eles quais forem, não devem alterar o estado de ânimo do aspirante à sabedoria. Por isso, é necessário não se afligir diante das adversidades da vida, não se deixar levar pela soberba, quando as coisas são favoráveis, nem entristecer-se, quando elas são desfavoráveis. Desta forma, aqueles que se deixam impressionar pelos reveses da vida ou pelos inimigos, afligem-se em vão: “Por que os tiranos cruéis impressionam tanto os infelizes? Eles se afligem em vão. Não esperes nada, não temas nada, e desarmarás teu adversário”⁸³.

O consolo parece estar justamente no fato de que, independentemente do que ocorra no mundo, onde tudo é mutável e inconstante, o homem pode encontrar em seu interior um refúgio seguro contra as transformações da vida. Esse refúgio deve dar à alma uma noção de medida: seja como for, não devemos nos permitir ficar completamente tomados pela tristeza, nem pela euforia desenfreada. Cabe ao homem buscar a retidão, o equilíbrio, a justa medida entre os extremos.⁸⁴

Compete ao sábio, portanto, conhecer o limite do necessário, nunca entregar-se a opostos, não desejar nada que não necessite, nada além da medida, uma vez que aquele que não controla seus desejos torna-se escravo deles: “Que freios poderiam conter sua paixão, que não conhece limite algum? Coberto de vasta opulência, aquele deseja coisas

⁸² DCP, I, canto 4. “Quisquis composito serenus aeuo fatum sub pedibus egit seperbum fortunamque tuens utramque rectus inuictum potuit tenere uultum.”

⁸³ DCP, I, canto 4. “Quid tantum miseri saeuos tyrannos mirantur sine uiribus furentes? Nec speres aliquid nec extrimescas, exarmauetis impotentis iram.”

⁸⁴ Uma das chaves para o entendimento desta questão parece estar justamente aí: dar-se conta de que há uma miríade de possibilidades que podem atingir o homem neste mundo. Estar ciente disso pode levar à tranquilidade, desde que estejamos preparados para qualquer fato que venha a nos acontecer, neste mundo de contingências regido pela Fortuna. Nas palavras de Savian Filho: “O próprio Boécio, no *De Consolatione Philosophiae*, insiste, como se sabe, numa dimensão da existência constituída pela total contingência – o reino da Fortuna.” Juvenal Savian Filho. *Metafísica do ser em Boécio*. São Paulo: Loyola, 2008, p.48.

ainda mais altas. Vai, assim, o rico na indigência; se se julga pobre, assim o é”⁸⁵. Evidentemente, está implícita aí a noção de domínio de si, de autocontrole, do controle das vontades e das ações como condição para a imperturbabilidade e para a justa medida.

Boécio é enfático ao afirmar que o homem deve ter domínio de si, ser senhor de si mesmo: “Se consegues ser senhor de ti mesmo, possuirás algo que jamais poderás perder nem a Fortuna te arrebatara”⁸⁶. É justamente essa firmeza de caráter e essa retidão de espírito que podem trazer ao homem a serenidade diante dos acontecimentos que costumam perturbá-lo.⁸⁷ Essa firmeza e retidão são os instrumentos para que o homem não seja arrastado e dominado pelo turbilhão das circunstâncias. “Foge dos perigos dissimulados em locais deslumbrantes. Não te esqueças de construir tua casa sobre a pedra sólida”⁸⁸, lembra-lhe a Filosofia .

⁸⁵ *DCP*, II, canto 2. “Quae iam praecipitem frena cupidinem certo fine retentent, largis cum potius muneribus fluens sitis aedescit habendi? Numquam diues agit qui trepidus gemens esse credit egentem”.

⁸⁶ *DCP*, II, prosa 4., 66-68 “Igitur si tui compos fueris, possidebis quod nec tu amittere umquam uelis nec fortuna posit auferre”.

⁸⁷ Uma leitura atenta e criteriosa do *DCP* nos revela uma forte presença do estoicismo dentro da obra. Há também uma influência cínica, a qual podemos perceber, quando a Filosofia alerta a Boécio de que tudo que excede o limite do necessário é prejudicial ao homem. Do mesmo modo, a referência a esta fortaleza incondicional nos remete ao estoicismo. Ao longo de nossas leituras de comentadores, constatamos que vários deles fazem referência a esta influência estoica e cínica no *DCP*. Citaremos aqui Cornélia de Vogel e P. Courcelle que se referem, em diferentes textos, a Klingner, que defende raízes cínico-estoicas no *DCP*. Transcreveremos agora, respectivamente, as citações de C. de Vogel e P. Courcelle: “The chief points is, no doubt, that Klingner emphatically separated book II, which he characterized as a Cynic-Stoic diatribe, from book III which is of Platonic inspiration.” C. de Vogel. *Boethiana*. In: *Vivarium*. A journal for medieval philosophy and the intellectual life of the Middle ages. Van Gorcum: Royal Van Gorcum, 1971. p.62. “Il Klingner invece vede nel II libro una diatriba cinico-stoica e nel III libro un pezzo platonico nell’ispirazione e nello stile.” P. Courcelle. *Dizionario biografico degli italiani*. Roma: Istituto Della Enciclopedia Italiana, 1969. p.159.

O mesmo argumento é defendido por Raoul Carton, que diz ser Boécio discípulo dos estoicos e dos cínicos: “... Boèce le disciple des stoïques et dès cyniques...” Raoul Carton. *Le christianisme et l’augustinisme de Boèce*. In: *Mélanges augustiniens*. Paris, 1931., p. 265. Paul G. Chappuis também é defensor da tese segundo a qual há forte influência do estoicismo no pensamento de Boécio. Cf. Paul G. Chappuis. *Congrès D’Histoire du christianisme*, p.20.

⁸⁸ *DCP*, II, canto 4. “Fugiens periculosam sortem sedis amoenae humili domum momento certus figere saxo”. Vide passagem do evangelho de Mateus 7:24. “Todo aquele, pois, que escuta estas minhas palavras, e as pratica, assemelhá-lo-ei ao homem prudente, que edificou a sua casa sobre a rocha.”

As noções de justa medida e imperturbabilidade estão ligadas a essa retidão e firmeza de caráter, à percepção daquilo que é necessário para não se cair em excesso, “pois a natureza se contente com o mínimo, e, se queres acrescentar o supérfluo ao que satisfaz as tuas necessidades, esse acréscimo será desagradável ou prejudicial”⁸⁹. Vale lembrar aqui a semelhança com o pensamento de Sócrates, que dizia “que de nada necessita a divindade. Que quanto menos necessidades se tenha, mais nos aproximamos dela”⁹⁰.

Para Boécio, o sábio é de tal forma senhor de si mesmo, senhor de suas vontades, que jamais sucumbiria aos apelos das dores corporais, ao contrário, as suportaria com equanimidade. Nada perturba a tranquilidade de um espírito firme, nem mesmo as possíveis torturas de um tirano. Um homem livre e firme em seu espírito, mesmo sob tortura, não se abalaria:

É possível abalar a resolução de um espírito firme e perturbar sua tranquilidade? Um tirano que pensasse poder fazer, por meio da tortura, um homem livre denunciar os pretensos cúmplices de uma rebelião contra ele veria o seguinte procedimento: o homem livre e honesto morderia a própria língua, parti-la-ia e a cuspiria no rosto do tirano. Assim, as torturas que o tirano considerasse instrumentos de crueldade e pavor tornar-se-iam para o sábio uma oportunidade de mostrar sua virtude.⁹¹

⁸⁹ *DCP*, II, prosa 5., 38-40. “Paucis enim minimisque natura contenta est; cuius satietatem si superfluis urguere velis, aut iniucundum quod infuderis fiet aux noxium”.

⁹⁰ Xenofonte, *Ditos e feitos memoráveis de Sócrates*, I, VI.

⁹¹ *DCP*, II, prosa 6., 22-28. “Num mentem firma sibi ratione cohaerentem de statu propriae quietis amouebis? Cum liberum quendam uirum supplicii se tyrannus adacturum putaret aduersum se factae coriunctionis conscios proderet, linguam ille momordit atque abscidit et in os tyranni saeuintis abiecit; ita cruciatus, quos putabat tyrannus materiam crudelitatis, uir sapiens fecit esse uirtutis”.

Cabe aqui a pergunta: o tirano a quem Boécio se refere é Teodorico? Se a referência é a Teodorico, eis aqui um argumento central para relacionar a questão da consolação com a felicidade. Boécio nos diz que um tirano não conseguiria abalar a firmeza de espírito de um homem honesto. Este se manteria impassível diante da tortura do tirano. Perguntamo-nos: a conjuração contra o tirano é moralmente válida? Controversos são os motivos que levaram Boécio a ser acusado por Teodorico. Segundo Savian Filho, Boécio manteve importantes relações com o Oriente: “Sabe-se também, por exemplo, que seu sogro, o patrício Símaco, estando em Constantinopla entre a primavera e o verão de 520, acompanhou com certo interesse as tentativas de reconciliação entre a Igreja de Roma e aquele patriarcado, pois tratava-se da

Como vemos, é muito clara em Boécio a noção de que o sábio, que possui espírito firme, não se alteraria nem mesmo sob as torturas de um tirano, ao contrário, encontraria mais uma oportunidade de exercer sua virtude. Esta virtude, para Boécio, é a da imperturbabilidade diante de quaisquer eventos que por ventura possam vir a se suceder com o homem. E também, o equilíbrio e a medida, o meio-termo como norma para as ações corretas. Afirma categoricamente a própria Filosofia a seu discípulo: “Mantende-vos no meio! Para além ou para aquém dessa linha média encontra-se o desprezo da felicidade e não a recompensa do esforço.”⁹²

2.1-OS PRAZERES

O modo como o homem faz uso dos prazeres também ganha evidência no *DCP* de Boécio, e a Filosofia demonstra a Boécio que este bem da Fortuna também não torna o homem plenamente feliz.

Se os sábios gregos tendiam a defender a justa medida inclusive no uso dos prazeres⁹³, Boécio parece inclinar-se a defender a abstenção em relação a eles. O que se constata no *DCP* é que Boécio não via o corpo como algo elevado, ao contrário, ele

adesão ao Credo de Calcedônia, depois do cisma acadiano, da parte de João II, patriarca de Constantinopla. Naquele contexto, envolvido pelo clima das discussões religiosas, Boécio chegou a enviar a seu sogro o *De Sancta Trinitate*, sob a forma de carta, e será justamente sua correspondência com outras personalidades do Oriente que, segundo outra tradição, lhe valerá a acusação de conspiração contra Teodorico.” Juvenal Savian Filho, *Metafísica do ser em Boécio*, p. 85. De qualquer forma, podemos inferir que a relação entre consolação e felicidade, independentemente da referência direta ou não a Teodorico, é evidente, uma vez que essa relação se alicerça na plena noção daquilo que se é: o lugar do qual viemos e o lugar para onde retornaremos.

⁹² *DCP*, IV, prosa 7.43-45. “Firmis medium uiribus occupatte; quicquid aut infra subsistit aut ultra progreditur habet contemptum felicitatis, non habet praemium laboris”.

⁹³ São inúmeras as passagens em que Diógenes Laêrtios, em *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*, apresenta máximas e preceitos dos sete sábios gregos, onde os mesmos estabelecem conselhos para os homens bem se guiarem no mundo. Entre estes conselhos, encontra-se amiúde o modo como devemos nos relacionar com os prazeres. Essa moralidade comum encontrada nos sábios está expressa na máxima “nada em excesso”, que Diógenes Laêrtios atribui a Sólon, Quílon e Pitágoras. Essa máxima, entretanto, era certamente norteadora do pensamento moral grego, já que até mesmo o hedonista Aristipo, que fora discípulo de Sócrates, diz que “abster-nos de prazeres não é melhor, e sim dominá-los e não sermos prejudicados por eles” (D.L., II, 75). Também é atribuída a Cleóbulo, um dos sete sábios, a máxima: “A moderação é ótima” (D.L., I, 93) que aconselhava a “não nos deixarmos dominar pelo prazer” (D.L., I, 92)

evidenciava a concepção platônica⁹⁴ do corpo como cárcere da alma, referindo-se à “contaminação do corpo”. Assim se refere Boécio à sua mestra: “Partilho inteiramente o ponto de vista de Platão, pois já é a segunda vez que tu me dizes essa verdade: na primeira vez perdi a memória devido à contaminação do corpo...”⁹⁵ Boécio parece realmente acreditar que o corpo é algo ruim, vil e rasteiro, que impede a alma de alçar seus voos e estar mais próxima das verdades. Ele ressalta: “Feliz daquele que pôde contemplar a fonte luminosa do bem, feliz de quem pôde desembaraçar-se de suas pesadas cadeias terrestres.”⁹⁶ Tendo esta concepção a respeito do corpo, logicamente Boécio via nos prazeres algo de que o homem devia se esquivar, por isso defende uma espécie de ascetismo⁹⁷, onde parece querer negar quaisquer vínculos que o homem possa ter com suas sensações corpóreas. Considerava que a alma humana permanece acorrentada quando está sob domínio dos prazeres, das sensações corpóreas, por isso, defendia uma total renúncia dos mesmos: “Tu também, se queres com uma luz límpida

⁹⁴ Cf. Platão, *Fédon*, 65 a- 67 b.

⁹⁵ *DCP*, III, prosa 12., 1-3. “Platoni, inquam, uehementer assentior: nam me horum iam secundo commemoras, primum quod memoriam corporea contagione...”

⁹⁶ *DCP*, III, canto 12. “Felix, qui potuit boni fontem uisere lucidum, felix, qui potuit grauis terrae soluere uincula.”

⁹⁷ Sabemos que Boécio foi fortemente influenciado pelas escolas filosóficas da Antiguidade, donde podemos inferir não ser estranho ter a presença de um “ascetismo implícito” no *DCP*. A própria obra se revela, como buscaremos demonstrar, uma ascese ao sumo bem (Deus). Quanto ao ascetismo das Escolas Antigas, nos diz Pierre Hadot: “Quase todas as escolas propõem exercícios de ascese (a palavra grega *askesis* significa propriamente exercício) e de domínio de si: há a ascese platônica, que consiste em renunciar aos prazeres dos sentidos e em praticar um regime alimentar, em certas circunstâncias chegando, sob a influência do neopitagorismo, até a abstinência da carne de animais, ascese destinada a enfraquecer o corpo pelos jejuns e pelas vigílias, para melhor viver a vida do espírito; há a ascese cínica, praticada também por alguns estóicos, que faz suportar a fome, o frio, as injúrias, suprimir todo luxo, todo conforto, todos os artificios da civilização, para adquirir resistência e conquistar independência; há a ascese pirrônica, que se aplica a considerar todas as coisas indiferentes, pois não se pode dizer se são boas ou más; há a dos epicuristas, que limitam seus desejos para chegar ao prazer puro; há a dos estóicos, retificando seus juízos sobre os objetos e reconhecendo que não se deve prender-se às coisas indiferentes. Todas elas supõem um desdobraimento, pelo qual o eu recusa confundir-se com seus desejos e apetites, distancia-se dos objetos de sua cobiça e toma consciência de seu poder de desligar-se deles.” Hadot, P. *O que é a Filosofia Antiga?* Trad. Dion Davi Macedo. São Paulo: Ed. Loyola, 1999, p. 273.

discernir a verdade, renuncia à alegria, afasta os prazeres e também a dor. O espírito fica nebuloso e aprisionado quando está sob seu jugo”⁹⁸.

A maioria dos homens acredita que a “suprema felicidade consiste em se embriagar no prazer”⁹⁹, mas a felicidade não se encontra nos apelos das ilusões corpóreas. Aquele que quer ser imperturbável não deve sucumbir às tentações rasteiras dos prazeres, deve manter-se equânime e senhor de si, pois, afirma Boécio, “quem quer ser poderoso, que domine suas ávidas paixões, e não se abandone ao prazer, companheiro tão vergonhoso”¹⁰⁰.

Boécio considerava os prazeres dignos de vergonha, pois causam perturbação à alma e fazem do homem um ser que em nada se diferencia dos demais animais. Dando vazão à sua natureza animal, o homem se igualaria àqueles que possuem comportamentos meramente instintivos, não se valendo da razão e não mantendo seu predomínio. Ele interroga a si mesmo: “E o que eu poderia dizer dos prazeres sensuais, cuja busca é sempre acompanhada de tormentos, e a satisfação, de remorsos?”¹⁰¹. Boécio ainda é enfático em seu posicionamento, quando questiona: “E, se os prazeres podem conduzir à felicidade, por que então não afirmariamos que também os animais conhecem a felicidade, uma vez que todos os seus esforços tendem à satisfação de uma necessidade física?”¹⁰²

De fato, este tipo de bem oferecido pela Fortuna não pode tornar o homem feliz. Ao contrário, nos afastaríamos da parte mais elevada de nós mesmos: “Desejas levar uma

⁹⁸ *DCP*, I, canto 7. “Tu quoque si uis lumine claro cernere uerum, tramite recto carpere callem: gaudia pelle, pelle timorem spemque fugato nec dolor adsit. Nubila mens est uinctaque frenis haec ubi regnant”.

⁹⁹ *DCP*, III, prosa 2., 21-23. “Plurimi uero boni fructum gaudio laetitiaque metiuntur; hi felicissimum putant uoluptate diffluere”.

¹⁰⁰ *DCP*, III, canto 5. “qui se uolet esse potentem, animos domet ille feroces nec uicta libidine colla foedis summittat habenis”.

¹⁰¹ *DCP*, III, prosa 7., 1-3. “Quid autem de corporis uoluptatibus loquar, quarum appetentia quidem plena est anxietatis, satietas uero paenitentiae?”

¹⁰² *DCP*, III, prosa 7., 7-10. “Quae si beatos explicare possunt, nihil causae est quin pecudes quoque beatæ esse dicantur, quarum omnis ad explendam corporalem lacunam festinat intentio”.

Interessante notar que Heráclito possui um fragmento que é muito semelhante a esta passagem, em que defende que a felicidade não consiste nos prazeres do corpo. “Se a felicidade estivesse nos prazeres do corpo, diríamos felizes os bois, quando encontram ervilha para comer” (frag. 04. In: *Pré Socráticos*, Col. Os Pensadores).

vida de prazeres? Ora, quem não desprezaria e rejeitaria o escravo de uma coisa tão banal e vulnerável como o teu corpo?”¹⁰³.

Boécio, em todo seu rigor, ao analisar a questão dos prazeres, absorve “o dito pitagórico: ‘toma Deus por guia’”¹⁰⁴, e defende a noção de que o homem deve realmente evitar quaisquer tipos de prazer, uma vez que “tudo o que suscita prazeres e contentamentos não faz senão aumentar a obscuridade dos antros da terra”¹⁰⁵.

Afirma que o homem desce à condição de um animal rasteiro, quando não possui domínio de si, quando acaba sendo escravo de seus desejos e dos prazeres. Diz a Filosofia:

Mete-se ele em infâmias e imundas paixões? Ei-lo prisioneiro de desejos dignos de um porco repugnante! Dessa forma, sucede que, se ele deixa de ser homem por ter dissimulado o verdadeiro caráter do bem, incapaz de ascender à condição divina, transforma-se em besta.¹⁰⁶

Toda esta contundência de Boécio quanto ao uso dos prazeres está relacionada com sua concepção de felicidade. Ele certamente acreditava que a autêntica felicidade não está nos prazeres, isso podemos inferir pelo que foi exposto acima. Aqueles que buscam se tornar sábios, segundo Boécio, não devem se entregar aos prazeres: “Vós que estais no caminho da virtude não estais aí para abandonar-vos à luxúria ou buscar o prazer”¹⁰⁷. Não é, portanto, neste bem concedido pela Fortuna que encontraremos a felicidade plena e autêntica, uma vez que os prazeres nos afastam da parte mais elevada de nós mesmos.

¹⁰³ *DCP*, III, prosa 8., 10-12 “Uoluptariam uitam degas? Sed quis non spernat atque abiciat uilissimae fragilissimaeque rei, corporis, seruum?”.

¹⁰⁴ *DCP*, I, prosa 4., 142-143. “Pythagoricum illud épou theôo.”

¹⁰⁵ *DCP*, III, canto 10. “Hoc, quicquid placet excitatque mentes, infimis tellus aluit cauernis.”

¹⁰⁶ *DCP*, IV, prosa 3., 57-60. “Foedas immundisque libidinibus immergitur: sordidae suis uoluptate detinetur. Ita fit ut qui probibate deserta homo esse desierit, cum in diuinam condicionem transire non posit, uertarur in beluam.”

¹⁰⁷ *DCP*, IV, prosa 7., 40-41. “neque enim uos in proectu positi uirtutis diffluere deliciis et emarcescere uoluptate uenistis”.

2.2-A FAMA

Entre os outros tipos de bens pertencentes ao reino da Fortuna está a fama, a glória, que gostaríamos de aqui analisar, tendo em vista sua importância para o modo de vida do homem no mundo, para a apreensão da finalidade buscada por nosso sábio: a felicidade.

Uma questão que é bastante abordada no *DCP* de Boécio diz respeito ao posicionamento do homem diante dos aplausos alheios. Questão determinante para a *postura* do homem nesta terra, uma vez que o móvel das ações do homem pode estar tanto na satisfação de realizá-las quanto nos aplausos que delas provêm. No segundo caso, o homem agiria, não por convicção, mas pela busca do reconhecimento alheio, o que Boécio irá condenar.

O tema aqui tratado lembra-nos Epicuro. O mestre do jardim afirmava: “*látthe bioúsas* = “vive ocultamente”. A existência assim conduzida traz felicidade e serenidade, semelhante à superfície calma do mar (*galéne*) que nenhuma brisa perturba.”¹⁰⁸

Boécio aborda essa questão nos dizendo que, se agimos de acordo com nossas próprias convicções, por aquilo que acreditamos ser correto, teremos nossa recompensa na própria ação. Seremos bem-aventurados por termos agido conforme aquilo que consideramos ser o melhor. Por outro lado, se agimos buscando o reconhecimento alheio, estaremos nos movendo, não em busca da boa ação, mas em busca do aplauso da praça do mercado, da lisonja que torna o homem escravo de sua vaidade. Segue-se daí, que é necessário ter humildade até com sua própria consciência, pois “uma consciência, quando se vangloria muito de si mesma, diminui cada vez mais o seu mérito e recebe em troca só o prêmio da fama”¹⁰⁹.

Boécio, ao formular sua argumentação, parece levar em consideração o quanto a vaidade pulsa dentro do espírito humano, e como é necessário buscar o autodomínio, a medida diante dos possíveis ataques da soberba. A Filosofia o aconselha: “Foge dos perigos dissimulados em locais deslumbrantes. Não te esqueças de construir tua casa sobre a pedra sólida”¹¹⁰. Esses perigos são aqueles nos quais o homem entrega o leme

¹⁰⁸ Apud Ullmann R. A., *Epicuro: O filósofo da alegria*, p.44.

¹⁰⁹ *DCP*, I, prosa 4., 104-105. “Pro uerae uirtutis praemiis falsi sceleris poenas subimus.”

¹¹⁰ Cf. nota 88.

de sua existência em busca de uma glória vã, pois mesmo sendo reconhecido entre os seus, muito maior é o número daqueles que não o reconhecem. Maior ainda é o número daqueles que nem sequer sabem de sua existência. Existência esta que não passa de um ínfimo instante dentro da eternidade dos tempos. “Ora, vós que estais cercados e presos neste ínfimo ponto de um ponto, como podeis sonhar seriamente em estender vossa fama e alargar os limites de vossa notoriedade? E o que tem de grandioso e magnífico a glória humana, restrita a limites tão estreitos?”¹¹¹.

Desta forma, o homem que por tola vaidade busca perpetuar seu nome na história, acaba por não perceber a fragilidade e incoerência de sua busca. Não percebendo os limites tão estreitos da Terra, não compreendendo que sua vida não passa de uma ínfima parte da eternidade, o homem que busca se enaltecer diante do mundo não se dá conta da pequenez de sua ação e condição: “Quanto a vós, credes assegurar vossa imortalidade ao pensar na fama de que gozareis no futuro. Mas se consideras seriamente o infinito da eternidade, por que razão te alegras da longevidade de tua fama?”¹¹²

Assim como Sócrates buscava agir de acordo com sua própria consciência, cabe ao homem buscar agir segundo os ditames da razão, para estar em paz consigo. A Filosofia repreende aqueles que abandonam a voz da própria razão para adquirir o reconhecimento daqueles que não possuem a virtude: “E ainda por cima, vós, para obtê-la, deveis granjear o favor do povo e dos vagos boatos para saber como agir de maneira conveniente, desprezando a superioridade da consciência do mérito: vós buscais vossa recompensa na miserável ralé”¹¹³.

¹¹¹ *DCP*, II, prosa 7., 18-21. “In hoc igitur minimo puncti quodam puncto circumsaepi atque conclusi de peruulganda fama, de proferendo nomine cogitatis, ut quid habeat amplum magnificumque gloria tam angustis exigisque limitibus artata?”

¹¹² *DCP*, II, prosa 7., 43-46. “Uos uero immortalitatem uobis propagare uidemini cum futuri famam temporis cogitatis. Quod si ad aeternitatis infinita spatia pertractes, quid habes quod de nominis tui diuturnitate laeteris?”

¹¹³ *Ibid.*, II, prosa 7., 56-58. “Uos autem nisi ad populares auras inanesque rumores recte facere nescitis et relictis conscientiae uirtutisque praestatis de alienis praemia sermunculis postulatis”.

Boécio aqui, evidentemente, demonstra quão é estúpido e vão buscar o reconhecimento do vulgo que caminha anestesiado, imerso na caverna. “*Uulgus*”, é um termo que explicitamente aparece no livro IV, poesia 5., 20. Segundo Savian Filho, a palavra ‘vulgo’, na terminologia boeciana, pode, em alguns casos, significar o contrário de ‘sábio’: “Boécio declama que tudo o que ocorre raramente acaba por espantar o vulgo. **Vulgo**, no vocabulário boeciano, é um termo para referir-se às pessoas que não estão habituadas a investigar racionalmente sua experiência do mundo. Em alguns casos, chega a ser o contrário do sábio.”

Para Boécio, tolo é o homem que desperdiça sua vida atrás do vão propósito de alimentar a chama de sua vaidade, uma vez que ocuparmo-nos da glória e da fama nada mais é que deixar de perceber a inevitável pequenez humana. “Todo aquele que persegue a todo custo somente a glória e a estima mais que tudo, deveria observar a imensidão dos espaços celestes e a relativa pequenez da terra”¹¹⁴.

Ainda que fôssemos aplaudidos e reconhecidos por todos, ainda que tivéssemos nosso nome impresso na história, seríamos esquecidos num breve espaço de tempo, se compararmos este tempo com a eternidade. O “viver ignorado” a que nos referimos, ao lembrarmos Epicuro, diz respeito à ideia boeciana de agir segundo suas próprias convicções, de acordo com aquilo que se considera correto, em virtude de si mesmo e como um fim em si mesmo, atribuindo, assim, autenticidade ao seu modo de vida. A fama e a glória não tornam o homem verdadeiramente feliz, apresentam-lhe apenas um simulacro de felicidade, como percebemos. Este bem da Fortuna também não é suficiente para proporcionar a plena felicidade.

Boécio é um ferrenho defensor do agir movido e envolvido pelos ditames de *si mesmo* e não pelo que dita o aplauso do mundo. Parece acreditar que o homem deve mergulhar em si mesmo para daí extrair o modo pelo qual deve guiar-se, encontrando aí seu conforto, sua tranquilidade. As vicissitudes e fugacidades do mundo servem de exemplo para não nos empenharmos na busca da glória mundana: “Vós estais, portanto, condenados a um total anonimato: vossa efêmera fama não vos torna conhecidos. E, se pensais em prolongar a vossa vida pelo brilho de vossos nomes mortais, quando a

Juvenal Savian Filho, *Estranhamento do mundo, cosmologia e ética: em torno de uma poesia de Boécio*, p.15.

Interessante notar que, no *Crítion* de Platão, há duas passagens em que a argumentação acaba sendo muito semelhante, onde Sócrates diz que não devemos nos preocupar com a opinião da maioria. “Mas para nós, meu caro Crítion, é tão importante assim a opinião do povo? A gente melhor, com quem mais importa que nos preocupemos, cuidará que as coisas se terão passado tal como se tiverem passado”. (Platão, *Crítion*, p.121). E logo em seguida, Sócrates confirma seu argumento: “Logo, meu excelente amigo, não é absolutamente com o que dirá de nós a multidão que nos devemos preocupar, mas com o que dirá a autoridade em matéria de justiça ou injustiça, a única, a Verdade em si.” (Platão, *Crítion*, p.125). Há também, em Sêneca, uma passagem semelhante: “Procuremos, portanto, o que é bem feito, não o que é frequentemente feito; o que proporcionará a felicidade eterna, não o aceito pelo vulgo, péssimo juiz da verdade.” Sêneca, *A vida feliz*, Trad. de André Bartholomeu. Pontes: Campinas, 1991. p. 25.

¹¹⁴ *DCP*, II, canto 7. “Quicumque solam mente praecipiti petit summumque credit gloriam, late patentes aetheris cernat plagas artumque terrarum situm.”

reputação cair no esquecimento tereis morrido por uma segunda vez”¹¹⁵. E ainda é enfático ao afirmar “que as honrarias não contém em si nenhuma dignidade e beleza”¹¹⁶. Aquele que se alicerça na glória cai no engano, uma vez que ela é ilusória e não enobrece o espírito humano: “Quanto à glória, quantas vezes ela nos engana! Como ela é vergonhosa!”¹¹⁷.

Como podemos ver, Boécio parece estar em pleno acordo com o “viver ocultamente” de Epicuro, mas isso não implica total recolhimento ou um rompimento com a sociedade na qual se está inserido. O próprio Boécio teve uma vida política extremamente ativa, tanto que sua injusta condenação se deu por motivos políticos. No entanto, podemos inferir que Boécio concebia caber ao homem buscar conhecer a si mesmo, procurar a si mesmo, tornar sua filosofia um modo de vida indiferente às críticas ou aplausos alheios, agir com a altivez do espírito que se guia por si mesmo, e não de acordo com o efêmero julgamento da praça do mercado. Talvez assim o homem chegue mais perto da felicidade, que vive sendo buscada nos lugares errados, pois fama e glória, bens da Fortuna que acabamos de analisar, também não tornam o homem feliz.

2.3-OS BENS MATERIAIS

Boécio também dedica uma prosa do livro III do *DCP* para falar de um outro bem da fortuna que costuma seduzir os homens de forma extrema, em função do apego que acabamos possuindo pelos confortos proporcionados por este bem: a riqueza. Nosso sábio romano que, antes do cárcere, possuía a opulência em sua vida, reconhece à Filosofia que, mesmo tendo os privilégios de uma vida onde os bens materiais nunca faltaram, ainda assim, não se encontrava destituído de inquietações e determinadas perturbações. Diz a Filosofia: “Quando vivias no meio de todas aquelas riquezas, teu espírito acaso foi perturbado por alguma inquietação provinda de um mal que tivesse

¹¹⁵ *DCP*, II, canto 7. “Iacetis ergo prorsus ignorabiles nec fama notos efficit. Quodsi putatis longius uitam trahi mortalis aura nominis, cum sera uobis rapiet hoc etiam dies iam uos secunda mors manet.”

¹¹⁶ *DCP*, III, prosa 4., 17-19 “Quod quia populares facere nequeunt honores, liquet eos propriam dignitatis pulchritudinem non habere.”

¹¹⁷ *DCP*, III, prosa 6., 1. “Gloria uero quam fallax saepe, quam turpis est!”

sofrido?” A resposta de Boécio é enfática: “Sim, não posso me lembrar de ter tido o espírito tão tranquilo para estar a todo momento isento de preocupações.”¹¹⁸

Boécio reconhece que, mesmo diante da riqueza, a inquietude humana não se ausenta, pois continuamos desejando uma série de coisas que não possuímos. E também, pela presença de algum elemento indesejado que nos cerca, mesmo tendo riquezas. As maiores riquezas não concedem ao indivíduo aquilo que ele pretende encontrar nelas: o sentimento de saciedade e plena satisfação. Ilude-se quem imagina que as riquezas concedem ao homem a ausência de necessidades: o próprio dinheiro, por exemplo, não possui a propriedade de não poder ser roubado pelos outros, o que já causa inquietações, pois aquele que o possui tornar-se-á apreensivo para preservá-lo. Aqueles que possuem muito dinheiro, ao invés de se tornarem mais independentes, tornam-se, ao contrário, dependentes do auxílio alheio para proteger sua riqueza. Eis a contradição: enquanto as riquezas e o dinheiro prometem independência, a posse deles acarreta, pelo contrário, dependência daqueles que nos oferecerão seus préstimos para garantirmos a segurança de nossas posses, nossas riquezas. Diz a Filosofia: “Portanto, a riqueza não pode fazer com que um homem não tenha necessidade de algo, que é o que ela promete.”¹¹⁹

O fundamento da argumentação de Boécio, para demonstrar que as riquezas e o dinheiro não proporcionam ausência de inquietações e de necessidades consiste em dizer que, embora as riquezas possam sempre saciar a fome, a sede e o frio, não podem fazer com que estas necessidades deixem de existir. O homem, ao contrário, pode até tornar-se mais dependente dessas necessidades, uma vez que acostuma-se ao supérfluo, não se restringindo à frugalidade que poderia dar conta da necessidade. As necessidades saciadas pelas riquezas ganham força e voltam sempre em maior potência, pois o homem acostuma-se aos confortos e aos prazeres gerados pelo dinheiro. Diz a Filosofia:

Com efeito, se a necessidade, esta eterna boca escancarada ao fluxo das coisas, encontra a sua satisfação nas riquezas, resta sempre uma nova necessidade a ser satisfeita. Isso sem dizer que é preciso muito pouco

¹¹⁸ *DCP*, III, prosa 3, 15-18. “inter illas abundantissimas opes numquamme animum tuum concepta ex qualibet iniuria confudit anxietas?”... “Atqui, inquam, libero me fuisse animo quin aliquid semper angerer reminisci non queo.”

¹¹⁹ *DCP*, III, prosa 3, 26-27. “Opes igitur nihilo indigentem sufficientemque sibi facere nequeunt, et hoc erat quod promittere uidebantur.”

para satisfazer a natureza, enquanto nada é o bastante para a voracidade. Assim, se as riquezas, longe de evitarem a necessidade, criam sua própria necessidade, como poderíeis crer que elas podem oferecer uma garantia de independência?¹²⁰

Boécio, como vemos, justifica que as riquezas não proporcionam independência em função de causarem nova dependência: ao invés de nos tornarem mais autossuficientes, nos tornam, ao contrário, mais dependentes de aspectos exteriores, como a proteção alheia ou a escravidão aos prazeres das bebidas ou comidas que as riquezas podem comprar. As riquezas podem encaminhar o homem à antítese da frugalidade, tornando o homem escravo delas. Convém aqui ressaltar a semelhança do pensamento de Boécio com uma vertente do pensamento socrático que foi exaltada pela Escola cínica: Sócrates acreditava “que de nada necessita a divindade. Que quanto menos necessidades tenhamos, mais nos aproximamos dela”¹²¹. Eis aí um aspecto a ser fortemente ressaltado no pensamento socrático: o homem ascende àquilo que há de mais elevado, na medida em que consegue abandonar, desprender-se das necessidades supérfluas. Diógenes Laértios resalta que, certa feita, ao caminhar por uma praça em Atenas, Sócrates avistou uma feira onde quinquilharias e bugigangas eram vendidas. Os transeuntes de modo geral estavam ávidos, frenéticos para poderem adquirir novos produtos. Sócrates, deparando-se com tal cena, haveria dito: “De quantas coisas não tenho necessidade.”¹²² Esta vertente do pensamento socrático, enaltecida posteriormente pela filosofia cínica, foi justamente o que fundamentou a Escola criada por Antístenes, cuja influência nesta passagem do *DCP* para justificar que as riquezas escravizam o homem é evidente. Boécio deixa claro que as riquezas geram necessidades que levam a outras necessidades, maximizando o princípio cínico de que devemos buscar a frugalidade e evitar necessidades supérfluas. O próprio modo de vida cínico constituía uma constante prática que visava corroborar a escolha voluntária de renúncia e desprendimento das

¹²⁰ *DCP*, III prosa 3, 43-50. “Sed adest, inquires, opulentis quo famem satient, quo sitim, frigusque depellant. Sed hoc modo consolari quidem diuitiis indigentia potest, auferrí penitus non potest; nam si haec hians semper atque aliquid poscens opibus expletur, maneat necesse est quae possit expleri. Taceo quod naturae minimum, quod auaritia nihil satis est. Quare si opes nec summouere indigentiam possunt et ipsae suam faciunt, quid est quod eas sufficientiam praestare credatis?”

¹²¹ Xenofonte, *Ditos e feitos memoráveis de Sócrates*, I, VI.

¹²² Diógenes Laértios, *op. cit.*, II, 25. p. 53.

futilidades do mundo.¹²³O homem que busca na natureza somente aquilo que lhe é estritamente necessário e vive sob seus desígnios, marcha rumo à felicidade. Sabendo discernir quais esforços devem ser empregados e quais devem ser evitados, o homem torna-se lúcido quanto ao modo como deve se guiar nesta terra: “A falta de discernimento para perceber os esforços necessários é a causa da infelicidade humana”.¹²⁴ Esses esforços necessários consistem em não escravizar-se pelo supérfluo. Em relação à questão das riquezas no *DCP*, a vida frugal é preferível às necessidades criadas pela posse das riquezas. Eis porque defendemos que, neste momento da obra, encontra-se clara influência do cinismo no pensamento de Boécio.

2.4-A AMIZADE.

Boécio também aborda a questão da amizade no *DCP*, embora não dê a ela uma ênfase muito grande, se analisada no conjunto da obra.¹²⁵ Identificamos duas passagens em que a abordagem se volta para a questão da relação com os amigos.

¹²³ “Diógenes dizia que há dois tipos de exercício: o espiritual e o físico. Na prática constante do exercício físico formam-se percepções que tornam mais expedita a prática da excelência. O exercício físico e espiritual se integram e se completam. As condições físicas satisfatórias e o vigor são elementos fundamentais para a saúde da alma e do corpo. Aduzia provas para evidenciar que o exercício físico contribuía para a conquista da excelência. Observava que tanto os artesãos humildes como os grandes artistas adquiriam habilidade notável graças ao exercício constante de sua arte, e que os flautistas e os atletas deviam sua superioridade a uma dedicação assídua e fatigante. E se estes transferissem seus esforços para o aprimoramento da alma, tais esforços não seriam inúteis nem destituídos de sentido.” Diógenes Laértios, *op. cit.*, VI, 70. Além disso, “Os cínicos afirmavam que se deve viver frugalmente, comendo apenas os alimentos necessários à nutrição e vestindo um simples manto, e desprezando a riqueza, a fama e a nobreza de sentimento. Alguns deles, de fato, eram vegetarianos, e bebiam apenas água fria, contentando-se com qualquer espécie de abrigo – até um tonel, como Diógenes, que costumava dizer que era privilégio dos deuses não sentir necessidade de coisa alguma, e dos homens semelhantes aos deuses necessitar de pouco.” *Ibid.*, VI, 104.

¹²⁴ *Ibid.*, VI, 71.

¹²⁵ Sentimos necessidade de fazer esta alusão à questão da amizade, devido à beleza que constatamos nas passagens identificadas no *DCP*. Percebemos que, de certa forma, a abordagem boeciana tem forte relação com os Antigos. Vale lembrar que os chamados sete sábios muito se pronunciaram sobre a questão da relação do homem com os amigos. Temos como exemplo o próprio Tales de Mileto, que diz “que devemos lembrar-nos dos amigos, quer estejam presentes, quer ausentes” (Diógenes Laértios, *op. cit.*, I, 37.). Também Sólon nos diz: “Não sejais precipitados ao fazer amigos, mas, uma vez feitos, não os deixeis” (*Ibid.*, I, 60.). Quílon nos diz: “visita mais depressa os amigos na adversidade que na

A constatação boeciana se volta para o fato de que a Fortuna o auxilia a descobrir seus verdadeiros amigos. De fato: quando possuía uma boa situação, próspera e cheia de encômios, as amizades que dele se aproximavam eram na maioria movidas por interesses guiados com a intenção de usurpá-lo.

A reviravolta da Fortuna fez com que se lhe apresentassem seus verdadeiros amigos, aqueles que se mantiveram fiéis, tanto na prosperidade quanto na adversidade. Este discernimento não seria possível sem que a situação de Boécio se alterasse, pois a mudança da Fortuna foi uma oportunidade à revelação de seus verdadeiros amigos.

Diz a Filosofia:

prosperidade” (Ibid., I, 70.). Pítacos diz que “não devemos falar mal de um amigo, e nem mesmo de um inimigo” (Ibid., I, 78.). Periandro, exaltando a necessidade da equanimidade diante dos amigos, diz: “Sê invariavelmente o mesmo em relação a teus amigos, estejam eles na prosperidade ou na adversidade” (Ibid., I, 98.). Já Anárcasis diz que “é preferível ter um amigo merecedor de grande estima a ter muitos merecedores de nenhuma” (Ibid., I, 105.).

Demócrito, contemporâneo de Sócrates, exaltando a excelência, nos diz que “a amizade de um só homem inteligente é melhor que a de todos os tolos”. (Frag. 98, In: *Pré Socráticos*, Col. Os Pensadores.). E também: “Na fortuna, encontrar um amigo é fácil, mas, no infortúnio, é a coisa mais difícil” (Ibid, frag. 106).

Aristóteles dedica os livros VIII e IX de sua *Ética a Nicômacos* a discorrer sobre a amizade.

Sêneca, em sua *Da tranquilidade da alma*, também faz uma bela referência à amizade: “Mas nada agrada tanto à alma como uma amizade fiel e doce. Que felicidade a de encontrar corações aos quais se possa sem temor confiar quaisquer segredos; consciências, que nos temem menos do que a nossa; companheiros, cuja palavra acalma nossas inquietações, cujos conselhos guiam nossas decisões, cuja alegria dissipa nossa tristeza e cuja vista seja para nós um prazer!” (*Da tranquilidade da alma*, p.204. Col. Os Pensadores.).

Marco Aurélio, o imperador-filósofo, também se referiu à questão da amizade em suas *Meditações*: “Quão rançoso e falso quem diz: “Resolvi ser sincero contigo!”— Que fazes, homem? Esse preâmbulo não se usa. A sinceridade se revela de pronto, deve estar gravada na fronte, soar de imediato na voz, surgir de imediato nos olhos, como o ente amado tudo compreende de imediato no olhar dos amantes. Em suma, a singeleza e a bondade devem ser como a morrinha, que o vizinho sente, queira ou não queira, logo ao chegar. Sinceridade deliberada é cutelo. Nada mais ignóbil que a amizade de lobo; foge dela mais que de tudo. O bom, o sincero, o amigo, trazem essas marcas nos olhos e dão na vista” (*Meditações*, p.313. Col. Os Pensadores).

Sendo este assunto tão presente nos Antigos, e também abordado no *DCP*, consideramos importante aqui abordá-lo, pois a amizade também pode ser vista como um bem da Fortuna, como a própria Filosofia demonstrará a Boécio.

Acaso achas de pouca importância o fato de esta severa e temível Fortuna te revelar teus verdadeiros amigos, distinguir a franqueza e a hipocrisia de teus companheiros e levar o que te foi dado por ela para deixar apenas o que é teu? Por que preço buscarias adquirir esse discernimento quando não estavas abalado pela Fortuna e te acreditavas feliz? Agora, tu te queixas da ruína, contudo, encontraste por isso mesmo tua mais preciosa riqueza: teus verdadeiros amigos.¹²⁶

Essa referência à amizade, que acaba sendo posta à prova, é o que toca Boécio no diálogo, pois o que deve constituir uma amizade é o fato de o outro ser um fim em si mesmo, e não um meio para se obter vantagens ou favores.

A amizade que se alicerça nas favoráveis circunstâncias exteriores da vida, em realidade, não é autêntica amizade. O verdadeiro amigo é aquele que prestará seu apoio na boa ou na má sorte. É aquele que se manterá o mesmo, na desgraça ou na opulência. Diz a filosofia: “Podemos verdadeiramente contar com as amizades que conquistamos, não com o mérito, mas com a Fortuna? Aquele a quem a felicidade faz amigo, o infortúnio o faz inimigo”¹²⁷.

É desta forma que a mestra de Boécio diz a seu discípulo que a amizade deve possuir um valor *em si mesma*, não dependendo, portanto, de quaisquer circunstâncias exteriores do mundo.

Este outro bem da Fortuna, portanto, também não auxilia o homem na busca da felicidade, uma vez que está tão sujeito às alterações do mundo que habitamos quanto quaisquer outros bens pertencentes ao âmbito da Fortuna.

2.5-AS REVIRAVOLTAS DA FORTUNA.

Voltaremos agora ao segundo livro do *DCP*, que se inicia com o reconhecimento que a Filosofia faz em relação ao tormento de Boécio: as reviravoltas da Fortuna é que

¹²⁶*DCP*, II, prosa 8., 16-22. “An hoc inter minima aestimandum putas quod amicorum tibi fidelium mentes haec aspera, haec horribilis fortuna detexit? Haec tibi certos sodalium uultus ambiguosque secreuit, discedens suos abstulit, tuos reliquit. Quanti hoc integer et, ut uidebatis tibi, fortunatus emisses? Nunca missas opes querere: quod pretiosissimum diuitiarum genus est, amicos inuenisti.”

¹²⁷*DCP*, III, prosa 5., 34-36. “An praesidio sunt amici quos non uirtus sed fortuna conciliat? Sed quem felicitas amicum fecit infortunium faciet inimicum.”

tornam seu espírito agitado. A Filosofia, sua mestra, empenha-se em mostrar-lhe e persuadi-lo que o mesmo não possui motivos para revoltar-se contra a Fortuna. Para tanto, esforça-se em demonstrar-lhe que a Fortuna é sempre a mesma, pois independentemente da boa ou má sorte que proporciona, ela possui uma característica que lhe é inerente: a inconstância. Tudo o que se sucede no âmbito da Fortuna é efêmero e transitório, mutável e inconstante, portanto, não é prudente fiar-se nos supostos bens que ela nos atribui. Diz a Filosofia: “Pensas que a Fortuna mudou a teu respeito? Enganas-te. Ela sempre tem os mesmos procedimentos e o mesmo caráter. E, quanto a ti, ela permanece fiel em sua inconstância”¹²⁸.

É preciso empenhar-se para manter-se equânime diante dos dois lados da Fortuna, pois a sua instabilidade tende a reverter facilmente as situações, o que acabaria trazendo intranquilidade a um espírito muito dependente dela. Depositar muito valor e expectativa à transitória Fortuna nada mais é que entregar-se à ruína, pois seria como entregar-se aos caprichos inusitados e surpreendentes da constante mutabilidade que ela possui.

A Filosofia diz a seu discípulo que é justamente essa mutabilidade pertencente à Fortuna a causa para não a apreciarmos. Devemos ser impassíveis diante dela, sem termos medo e também sem a almejarmos. Aquele que compreende a natureza da Fortuna deve ser imparcial diante de suas alterações. Sabendo que sua roda não cessa de girar, cabe ao homem resguardar-se em sua fortaleza interior, que deve abrigar-lo contra as opulências ou reveses ilusórios.

A grande queixa de Boécio consiste no fato de a Fortuna sempre ter-lhe sido agradável e lhe sorrir. A Filosofia, no entanto, coloca-se no lugar da Fortuna, e mostra a seu discípulo que tudo o que a Fortuna lhe concedeu pertence, na verdade, a ela mesma, e não a ele. Diz a Filosofia (em lugar da Fortuna):

Quando a natureza te fez sair do ventre de tua mãe, estavas totalmente nu e não tinhas nada. Fui eu quem te acolheu, tratou com o maior cuidado e, se não me suportas mais, é porque te elevei muito, dedicando-me muito à tua causa, e fui excessivamente pródiga em relação a ti. Mas agora decidi retirar minha mão de teu ombro. Tu deverias agradecer-me o usufruto de bens que não te pertencem e não

¹²⁸ *DCP*, II, prosa 1., 25-27. “Tu fortunam putas erga te esse mutatam: erras. Hi semper eius mores sunt, ista natura. Seruauit circa te propriam potius in ipsa sui mutabilitate constantiam.”

tens o direito de te queixares como se tivesses perdido os teus próprios. Por que então essas lamentações? Não foste agredido de nenhum modo por mim. Mas agora decidi retirar minha mão de teu ombro.¹²⁹

Assim, a Fortuna procura defender-se das injúrias recebidas, resguardando-se ao direito de não desviar a rota de sua natureza por causa daquilo que, para ela, não passa de capricho humano. Pois ela tudo pode conceder, mas também tudo pode tirar. Aquele que está sob seu jugo, deve estar ciente disso:

Minha essência, o jogo interminável que jogo, é este: virar a roda (da Fortuna) incessantemente, ter prazer em fazer descer o que está no alto e erguer o que está em baixo. Sobe, se tiveres vontade, mas com uma condição: que não consideres injusto descer, quando assim ditarem as regras do jogo.¹³⁰

As regras do jogo baseiam-se num constante transformar e alterar situações e circunstâncias, num fluxo incessante de mutações que não permite a ninguém assegurar-se de qualquer tipo de estabilidade. Tudo o que vemos e vivemos agora pode alterar-se a qualquer instante. Dessa forma, alicerçar-se em circunstâncias efêmeras e fugazes nada mais é que dar crédito àquilo que se esvai rapidamente, a circunstâncias demasiado passageiras.

Boécio dá razão à sua mestra e ainda acrescenta que, nas reviravoltas que a Fortuna dá, a maior desgraça consiste nas alegrias que ela proporciona, pois assim nos iludimos: “Tens razão, ó mãe nutriz de todas as virtudes, e não posso negar a rapidez de minha

¹²⁹ *DCP*, II, prosa 2, 8-16. “Cum te matris utero natura produxit, nudum rebus omnibus inopemque suscepí, meis opibus foui et, quod te nunc impatientem nostri facit, fauore prona indulgentius educaui, omnium quae mei iuris sunt affluentia et splendore circundendi. Nunc mihi retrahere manum libet: habes gratiam uelut usus alienis, non habes ius quarelae tamquam prorsus tua perdideris. Quid igitur ingemescis? Nulla tibi a nobis est allata uiolentia. Opes, honores ceteraque talium mei sunt iuris.”

¹³⁰ *DCP*, II, prosa 2., 25-29. “Haec nostra uis est. Hunc continuum ludum ludimus: rotam uolubili orbe uersamus, infima summis, summa infimis mutare gaudemus. Ascende si placet, sed a lege, ne uti cum ludicri mei ratio poscet descendere iniuriam putes.”

ascensão. Mas é precisamente essa lembrança que me fere mais. Com efeito, em toda reviravolta da Fortuna, não há maior desgraça que ter conhecido a suprema glória”¹³¹.

A Filosofia retoma a palavra e lembra a Boécio que o estado de insatisfação é ponto comum entre os homens. Independentemente de circunstâncias, todos têm do que se queixar, em geral não estão contentes com suas próprias situações de vida. Cada situação comporta aspectos negativos que só podem ser notados e percebidos se forem vivenciados. Aqueles que mais são favorecidos pela Fortuna são os que, costumeiramente, mais se abalam diante das adversidades. Esta fugaz felicidade pode, então, ser rompida e perdida com pequenas mudanças e transformações. Desta forma, o que realmente vai importar ao homem é a atitude interior que ele possui diante das condições exteriores do mundo.

Diz a Filosofia: “Este mesmo lugar que chamas de exílio é a pátria de muitos, de tal forma que a desgraça é apenas o que é tido como tal, e a felicidade pode entrar em toda parte, se toleramos tudo com equanimidade”¹³².

Sendo, então, desgraça apenas o que é tido como tal, se uma situação exterior nos magoa, não é ela que nos molesta, mas o juízo que dela fazemos. Mudar este juízo depende unicamente de nós.

Ao homem cabe ser senhor de si mesmo, ter domínio de si, para não ceder aos apelos da Fortuna, pois a felicidade que o homem almeja não se encontra na instabilidade imprevisível da Fortuna. Sabendo disso, podemos assegurar-nos neste princípio e buscar retidão. Se não sabemos, estamos cegos pela nossa própria ignorância, o que nos trará duplo sofrimento.

Diz a Filosofia:

Portanto, se consegues ser senhor de ti mesmo, possuirás algo que jamais poderás perder, nem a Fortuna te arrebatara. E, para que aprendas melhor que a felicidade independe da Fortuna segue meu raciocínio. Se é verdade que a felicidade é o supremo bem de uma natureza guiada

¹³¹ *DCP*, II, prosa 4., 1-5. “Uera inquam, commemoras, o uirtutum omnium nutrix, nec infitiri possum prosperitatis meae uelocissimum cursum. Sed hoc est quod recolentem uehementius coquit; nam in omni aduersitate fortunae infelicissimum est genus infortunii fuisse felicem.”

¹³² *DCP*, II, prosa 4., 53-56. “Hic ipse locus, quem tu exsilium uocas, incolentibus patria est. Adeo nihil est miserum nisi cum putes, contraque beata sors omnis est aequanimitate tolerantis.”

pela razão, fica claro que a instabilidade da Fortuna não tem nenhum conhecimento da natureza da felicidade. Além disso, aquele que se abandona a essa efêmera felicidade pode saber ou não se ela é volúvel. Se não sabe, como poderíamos chamar de feliz alguém tão cego pela ignorância? Se sabe, não deixará de temer perder algo que se pode perder num instante, e esse medo incessante não lhe permitirá ser feliz.¹³³

A Fortuna não tem nenhum conhecimento da natureza da felicidade, é o que a Filosofia acaba de enfatizar e explicitar a Boécio. A felicidade, portanto, não pertence ao reino da instável Fortuna, ao menos a autêntica e plena felicidade, completa e sem fim.

Dessa forma, grandioso é nosso erro quando acreditamos estar nos exaltando com bens exteriores:

Acaso não tens verdadeiramente nenhum bem que seja teu próprio e inerente à tua natureza, para que seja preciso procurares bens em objetos externos e estranhos a ti? A ordem das coisas se inverte a tal ponto, que um ser vivo, racional e feito à imagem de Deus, crê poder distinguir-se apenas pela posse de objetos sem vida! E outros seres vivos se contentam em ser o que são, mas vós, que sois dotados de alma e feitos à semelhança de Deus, vós empregais vossa natureza na busca de objetos sem importância, sem noção da desigualdade da troca e da ofensa que fazeis ao Criador. Ele, o Criador, quis que os homens estivessem acima de todas as criaturas terrestres, e vós vos aviltais colocando-vos abaixo do que é mais vil. Com efeito, se é evidente que todo bem pertencente a outro vos parece mais valioso do que para aquele que o possui, quando considerais que os objetos mais

¹³³ *DCP*, II, prosa 4., 66-78. “Igitur si tui compos fueris, possidebis quod nec tu amittere umquam uelis nec fortuna possit auferre. Atque ut agnoscas in his fortuitis rebus beatitudinem constare non posse, sic collige. Si beatitudo est summum naturae bonum ratione degentis nec est summum bonum quod eripi ullo modo potest, quoniam praecellit id quod nequeat auferri, manifestum est quin ad beatitudinem percipiendam fortunae instabilitas aspirare non possit. Ad haec, quem caduca ista felicitas uehit uel scit eam uel nescit esse mutabilem. Si nescit, quaenam beata sors esse potest ignorantiae caecitate? Si scit, metuat necesse est ne amittat quod amitti posse non dubitat; quare continuus timor non sinit esse felicem.”

insignificantes são bens para vós, então vos colocais a vós mesmos como inferiores a esses objetos. E, de fato, esse raciocínio é exato; pois assim é a natureza humana: superior a todo o resto da criação, quando usa suas faculdades racionais, mas da mais baixa condição, quando cessa de ser o que realmente é. Nos animais, essa ignorância de si mesmos é inerente à sua natureza; no homem, é uma degradação. Como é grande o vosso erro, quando pensais em vos exaltar com coisas externas!¹³⁴

Ao homem cabe, então, buscar os tesouros do coração, construir seu valor em si mesmo, não atribuir mais valor aos bens exteriores que a si próprio. Com efeito, o pleno uso da razão se dá quando o homem percebe que sua riqueza está em seu caráter. Que a Fortuna só pode oferecer-lhe o que pertence a sua própria natureza: a instabilidade e a inconstância.

Ela, a Fortuna, ainda é mais benéfica, quando se mostra adversa. Pois, quando ela é favorável, torna-se sedutora e atraente, ficamos facilmente iludidos e deslumbrados com ela.¹³⁵ Acabamos por acreditar possuímos uma felicidade que na verdade não é real, com coisas que, de fato, não nos pertencem. Ao contrário, quando a Fortuna é desfavorável, sua instabilidade faz-se mais presente a nós, sua natureza se torna mais

¹³⁴ *DCP*, II, prosa 5., 62-80. “Itane autem nullum est proprium uobis atque insitum bonum ut in externis ac sepositis rebus bona uestra quaeratis? Sic rerum uersa condicio est ut diuinum merito rationis animal non aliter sibi splendere nisi inanimatae supellectilis possessione uideatur? Et alia quidem suis contenta sunt, uos autem deo mente consimiles ab rebus infimis excelentis naturae ornamenta captatis nec intellegitis quantam conditori uestro faciatis iniuriam. Ille genus humanum terrenis omnibus praestare uoluit, uos dignitatem uestram infra infima quaeque detruditis. Nam si omne cuiusque bonum eo cuius est constat esse pretiosius, cum uilissima rerum uestra bona esse iudicatis eisdem uosmet ipsos uestra existimatione summittitis. Quod quidem haud immerito cadit. Humanae quippe naturae ista condicio est ut tum tantum ceteris rebus cum se cognoscit excellat, eadem tamen infra bestias redigatur si se nosse desierit; nam ceteris animantibus sese ignorare naturae est, hominibus uitio uenit. Quam uero late patet uester hic error, qui ornari posse aliquid ornamentis existimatis alienis!”

¹³⁵ “La buena Fortuna exilia, la mala repatria.” Antonio D. Tursi. *Crimen perduellionis: exilio y patria, política y filosofía en la Philosophiae Consolatio de Boécio*. In: *Idade Média: tempo do mundo, tempo dos homens, tempo de Deus*. José Antônio de C. R. de Souza (Org.) Porto Alegre: Est Edições, 2006. p. 415.

evidente a nossos olhos. Com a primeira tendemos a nos enganar, com a segunda, a nos instruir.¹³⁶

A Fortuna desagradável faz-nos conviver com a precariedade da sorte, o que nos faz abrir os olhos para a incessante inconstância do mundo, voltando-nos para nós mesmos.

É assim que nosso sábio percebe que a Fortuna não merece sua crítica ou amargor, pois ela só lhe faz aquilo que a ela é incumbido: girar incessantemente sua roda, alterar ininterruptamente as vidas daqueles que habitam esta terra.

2.6-SÍNTESE DA ARGUMENTAÇÃO

Podemos agora tentar sintetizar aquilo que Boécio ao longo dessas reflexões, tentou de fato exprimir: no livro III do *DCP* Boécio dedica algumas prosas (prosas 3 a 7) no esforço de tentar vincular a felicidade aos bens da Fortuna.¹³⁷ Na prosa 8, entretanto, apresenta-se uma espécie de resumo daquilo que é tratado nas demais prosas acima citadas. Boécio procura demonstrar passo a passo o quanto os bens do mundo são insuficientes para proporcionar a plena felicidade. Juntar riquezas está associado a tornar alguém pobre, buscar honrarias equivale a humilhar-se perante aqueles que as concedem, deter o poder equivale a sempre correr o risco de traição e estar sujeito a inúmeros perigos. Do mesmo modo a glória constitui-se num caminho perigoso e difícil, a vida de prazeres torna desprezível aquele que para eles se entrega, pois iguala-se aos animais. A beleza física, igualmente efêmera, nos faz ver apenas as aparências, mas até mesmo Alcebíades tornar-se-ia feio, caso pudéssemos ver suas vísceras. Todos os bens da Fortuna, portanto, não garantem a felicidade que prometem, pois não reúnem a totalidade dos bens existentes. Estes bens (os bens da Fortuna) causam dispersão,

¹³⁶ “La “buena” Fortuna em todos los casos produce una falsa felicidad: 1) ya porque se la sabe mudable y por o tanto se teme em cualquier momento su pérdida y así no se goza , 2) ya porque no se lo sabe y se goza en la ceguera de la ignorancia , 3) ya incluso porque “si en alguna ocasión y de manera excepcional se produce la estabilidad de una situación fortuita , con todo el último día de vida es como una especie de muerte para la Fortuna que ha permanecido estable.”” Antonio D. Tursi. *Crimen perduellionis: exilio y patria, política y filosofía en la Philosophiae Consolatio de Boécio*. p. 414.

¹³⁷ “Todavia, o trabalho de Boécio consistirá em mostrar que esses bens, imagens da felicidade, não constituem o bem supremo, isto é, não podem proporcionar a posse do bem que todos naturalmente desejam; eles próprios, os múltiplos bens, hão de exigir a superação de si mesmos, em função de se exigir o bem que pode ser identificado com a felicidade verdadeira.” Juvenal Savian Filho. *Boécio e a ética eudaimonista*. In: *Cadernos de Filosofia Política* 7. São Paulo: Produção USP, 2005. págs. 112 e 113.

cisão, e a verdadeira felicidade leva-nos à unidade e não à dispersão.¹³⁸ Na prosa 8 do livro III do *DCP*, após Boécio objetar um a um os bens da Fortuna, mostrando o quanto eles são incompletos, encerra-se a prosa com esta passagem de extrema valia, para compreendermos a ausência da verdadeira felicidade nos bens da Fortuna:

De tudo o que foi dito pode-se concluir como fato essencial que os atrativos incapazes de garantir os bens que prometem e que não reúnem em si a totalidade dos bens existentes não são caminhos que levam à felicidade, e portanto, não são suficientes para levar o homem à verdadeira felicidade.¹³⁹

Ao se mostrar tão enfático e convicto quanto ao que a felicidade não é, ou quanto àquilo que a felicidade plena efetivamente não é, resta-nos percorrer o itinerário traçado por Boécio para definir e conceituar o que é a felicidade perfeita, isenta de males, uma vez que, como demonstra a musa Filosofia a seu discípulo, a felicidade perfeita e completa não se encontra nos inconstantes bens da Fortuna.

¹³⁸ “A felicidade não pode encontrar-se em algo fraccionado e múltiplo, mas num bem único, que não provém de coisas exteriores, e que encerra em si a plenitude de tudo o que se possa desejar.” Luis Alberto De Boni, *De Abelardo a Lutero-Estudos sobre filosofia prática na Idade Média*, p.61. Vale também resaltar os argumentos de Ghisalberti, que defendem uma linha de raciocínio semelhante aos argumentos aqui defendidos: “non è la quantità dei beni chiamati a soddisfare particolare aspirazioni dell’uomo, bensì la qualità. Un solo bene, purché sia vero e perfetto, può esaurire l’aspirazione alla felicità: è necessario recuperare compositivamente ciò che “simplex est indivisumque natura”, perché la *resolutio* non si è mostrata altro che un *error*, che per Boezio há frazionato ciò che è semplice e indiviso per natura e, da vero e perfetto, l’ha trasformato in falso e imperfetto. Vero e perfetto è perciò quel bene che è solo bene, tutto il bene, in grado di espungere da sé il suo contrario.” Alessandro Ghisalberti, *L’ascesa boeziana a Dio*, pags. 183-184.

¹³⁹ *DCP*, III, prosa 8., 28-32. “Ex quibus omnibus illud redigere in summan licet quod haec nec praestare quae pollicentur bona possunt nec omnium bonorum congregatione perfecta sunt, ea nec ad beatitudinem quae quidam calles ferunt nec beatos ipsa perficiunt.”

CAPÍTULO III

3.1-A FELICIDADE

Uma das principais questões abordadas por Boécio no *DCP*, como já dissemos, é a que diz respeito à felicidade. A discussão que envolve este problema acaba se tornando um dos principais alicerces da obra, sendo todo o livro III dedicado a ela.

O livro III inicia-se com a advertência da musa Filosofia. Ela diz a seu discípulo que possui um itinerário planejado para levar Boécio ao consolo prometido.¹⁴⁰ Quando Boécio interroga sua mestra sobre quais as paragens deste itinerário, para onde o mesmo será conduzido, a Filosofia enfaticamente lhe responde: “Para a verdadeira felicidade, a felicidade que teu coração vê em sonhos, mas que não podes contemplar tal como ela é porque tua vista se desvia para as aparências.”¹⁴¹

A Filosofia, mestra de Boécio, pretende levá-lo ao reconhecimento da verdadeira felicidade. De fato: todos os mortais, indistintamente, buscam ser felizes. Todas as ações humanas são voltadas e direcionadas para este fim, e independentemente de quaisquer atitudes que o homem venha a tomar, seu objetivo nada mais é que a busca da felicidade. “Os mortais têm todos uma única preocupação pela qual não medem esforços; seja qual for o caminho tomado, o objetivo é sempre o mesmo: a felicidade”¹⁴².

Este fim último a ser alcançado, buscado por todos, de maneiras tão distintas, é um bem completo, pois sua aquisição elimina quaisquer possibilidades de desejar outras coisas, uma vez que possui em si a totalidade dos bens. Se, porventura, algum bem lhe faltasse, este bem não poderia ser supremo, uma vez que o mesmo teria carência de algum bem. A verdadeira felicidade, portanto, é completa e perfeita, pois reúne em si mesma a totalidade dos bens. Diz a Filosofia:

¹⁴⁰ “La *consolatio* se presenta, pues, como el regreso del exiliado a su patria.” Antonio D. Tursi. *Crimen perduellionis: exilio y patria, política y filosofía en la Philosophiae Consolatio de Boécio*, p. 413.

¹⁴¹ *DCP*, III, prosa I, 15-17. “Ad ueram, inquit, felicitatem, quam tuus quique somniat animus, sed occupato ad imagines uisu ipsam illam non potest intueri.”

¹⁴² *DCP*, III, prosa 2., 2-5 “Omnis mortalium cura quam multiplicium studiorum labor exercet diuerso quidem calle procedit, sed ad unum tamen beatitudinis finem nititur peruenire.”

Ora, trata-se de um bem que, ao ser obtido, não deixa lugar para nenhum outro desejo. E é realmente o bem supremo, que contém em si mesmo todos os bens: se apenas um lhe faltasse, ele não poderia ser o bem supremo, pois fora dele haveria algo ainda a ser desejado. É claro, portanto, que a felicidade é um estado de perfeição, pelo fato de reunir em si mesma todos os bens.¹⁴³

O ponto de partida do qual Boécio se vale é justamente o argumento que tanto nos lembra Aristóteles¹⁴⁴, quando afirma que a finalidade humana, aquilo a que todos os homens tendem, é a felicidade. De fato: todos temos em nós o desejo inato da verdadeira felicidade, mas nossa ignorância nos desvia para falsos bens. Passamos por esta vida buscando e concebendo diferentes formas de felicidade: riquezas, honra, glória, poder, prazeres, casamento, paternidade; eis a evidente demonstração de que há uma força inerente à nossa natureza que nos impulsiona para buscar a beatitude. Nas palavras da dama Filosofia:

É evidentemente a felicidade que os homens buscam por caminhos tão diferentes, e isso serve para mostrar manifestamente a energia inesgotável da natureza, já que, por contraditórios e diversos que sejam seus caminhos, todos eles reconhecem estar perseguindo um mesmo fim: a felicidade.¹⁴⁵

¹⁴³ *DCP*, III, prosa 2., 5-9. “Id autem est bonum quo quis adepto nihil ulterius desiderare queat. Quod quidem est omnium summum bonorum cunctaque intra se bona continens; cui si quid aforet summum esse non posset, quoniam relinqueretur extrinsecus quod posset optari.”

¹⁴⁴ Aristóteles, *Ética a Nicômacos*, 1102 a. “Para nós é evidente, em vista do que dissemos, que a felicidade é algo louvável e perfeito. Parece que é assim porque ela é um primeiro princípio, pois todas as outras coisas que fazemos são feitas por causa dela, e sustentamos que o primeiro princípio e causa dos bens é algo louvável e divino.”

¹⁴⁵ *DCP*, III, prosa 2. 66-69. “Bonum est igitur quod tam diuersis studiis homines petunt; in quo quanta sit naturae uis facile monstratur, cum licet uiriae dissidentesque sententiae tamen in diligendo boni fine consentiunt.”

3.2-BENS FALSOS E ERRADOS.

Sendo então a felicidade o objetivo de todos os mortais, o erro destes consiste em buscá-la nos lugares errados. Os homens vivem como sonâmbulos ou ébrios, que não conseguem encontrar o caminho para a própria casa. Isto ocorre porque não sabemos onde se encontra aquilo que procuramos. A Filosofia lembra a Boécio que os homens sempre buscam a felicidade no mundo, nos bens da Fortuna, como vimos no capítulo anterior. A felicidade mundana, entretanto, nunca é ausente de perturbações: “Acaso existe algum homem que possua uma felicidade tão perfeita que não se queixe de algo? A felicidade terrestre traz sempre consigo preocupações e, além de nunca ser completa, sempre tem um termo”¹⁴⁶.

Com efeito, todos os homens desejam encontrar a felicidade, mas a ignorância humana os desvia para os falsos bens. Quando nos lançamos ao mundo exterior, ávidos por encontrarmos nele a felicidade, caímos em erro e engano. Atribuir demasiado valor aos bens exteriores é colocar-nos numa condição inferior a eles. E as preocupações, que aumentam à medida que damos mais importância aos bens exteriores, ferem o princípio da razão, uma vez que esta deve auxiliar-nos na busca da felicidade. A razão, diz Boécio, nos faz superiores a todo o resto da criação e deve comandar nossa vida. Negada a supremacia da razão, tornamo-nos ignorantes de nós mesmos, não nos distinguindo dos animais, sem percebermos que a busca desenfreada pela felicidade nos bens terrenos só nos traz perturbações. Afirma o próprio Boécio: “Estranha felicidade esta, proporcionada pelos bens terrestres: só se pode possuí-la ao custo da própria tranquilidade”¹⁴⁷.

A verdadeira felicidade não se encontra na instabilidade e multiplicidade deste mundo. Alguns, acreditando que o supremo bem esteja na riqueza, trabalham incessantemente, no intuito de poderem adquirir para si os tesouros financeiros. Outros, pensando que a felicidade esteja no fato de serem considerados e respeitados entre os seus, buscam ocupar cargos honoráveis. Há ainda os que julgam estar a felicidade no poder e, desta forma, buscam adentrar na corte dos governantes. Há também uma

¹⁴⁶*DCP*, II, prosa 4., 35-39. “Quis est enim tam compositae felicitatis ut non aliqua ex parte cum status sui qualitate rixetur? Anxia enim res est humanorum condicio bonorum et quae uel nunquam tota proveniat uel numquam perpetua subsistat.”

¹⁴⁷*DCP*, II, prosa 5., 90-92. “O praeclara opum mortalium beatitudo, quam cum adeptus fueris securus esse desistis!”

grande maioria que acredita estar a felicidade nos prazeres, e a eles se entregam desmedidamente.

Todos estes bens, no entanto, não tornam o homem plenamente satisfeito, não dão ao homem uma felicidade completa. Ora, a verdadeira felicidade é completa em si mesma, e os homens só buscam estes bens por considerarem que eles os preenchem. Mas os bens terrestres não dão ao homem aquilo que prometem. Eles não tornam o homem ausente de perturbações e ainda geram novas necessidades, tornando-nos mais dependentes de outras contingências exteriores.

A autêntica felicidade, que é o sumo bem, implica completude de bens, uma vez que, se apenas um bem lhe faltasse, não poderia ser sumo bem.¹⁴⁸ Nada há fora deste sumo bem que possa ainda ser desejado, uma vez que ele reúne a completude dos bens. Torna-se claro, portanto, que a felicidade é um estado de perfeição, pois reúne em si todos os bens. A autêntica felicidade é, então, plena e completa, sendo a finalidade de todos os mortais.¹⁴⁹

Boécio, então, reconhece que as riquezas e as honrarias não contêm em si mesmas nenhuma beleza e dignidade. Do mesmo modo, o poder gera preocupações e não consegue conservar a si mesmo. A glória e a fama são geradoras de enganos e desilusões, tornando o homem desconhecedor de sua real condição. Os prazeres igualmente trazem tormentos e remorsos ao homem.¹⁵⁰

Assim, Boécio reconhece e percebe onde não se encontra a verdadeira felicidade. Todo este movimento de reconhecimento dos falsos bens, que buscamos esmiuçar em nosso segundo capítulo, foi direcionado por sua mestra (a Filosofia), para que ele melhor pudesse estruturar-se na busca da autêntica felicidade.¹⁵¹

¹⁴⁸ “... ultrapassando a contingência e relatividade dos objetos que se oferecem à nossa experiência ordinária.” LIMA VAZ, Henrique C., *Experiência mística e filosofia na tradição ocidental*, p 16.

¹⁴⁹ “Trata-se de um bem perfeito, porque não carece de nada; completo, porque reúne em si todos os bens; último, porque não há nada além dele nem nada de diferente dele que seja desejável.” Juvenal Savian Filho, *Boécio e a ética eudaimonista*. p. 111.

¹⁵⁰ Séculos mais tarde, nos diz mestre Eckhart: “Nós, ao contrário, devemos fruir das coisas apenas como emprestadas, e não dadas, sem propriedade real, nem posse delas, quer sejam bens do corpo ou da alma, quer sejam os sentidos ou as energias, bens externos ou glória, amigos, parentes, casas, terras, ou outras coisas.” Eckhart, M. *O livro da divina consolação e outros textos seletos*, p.141.

¹⁵¹ Importante evidenciar o caráter ascético que este reconhecimento da verdadeira felicidade possui no *DCP*. Nas palavras de Antonio D. Tursi: “La verdadera filosofía, la que conduce a la felicidad por la cual el filósofo se vuelve sabio, o semejante a un dios como le dice Filosofía a Boecio, implica determinada

De fato, as riquezas não podem fazer o homem deixar de ter necessidades. Ao contrário, aumentam suas necessidades, pois o tornam carente, por exemplo, da segurança alheia. “Portanto, a riqueza não pode fazer com que um homem não tenha necessidade de algo, que é o que ela promete.”¹⁵² O mérito possui um valor em si mesmo, fruto de seu próprio esmero, mas “as honrarias não contêm em si mesmas nenhuma dignidade e beleza.”¹⁵³ O poder sempre está submetido à preocupações e angústias, pois precisa sempre ocupar-se da auto conservação: “Ó raro poder que não consegue nem conservar-se a si mesmo.”¹⁵⁴ A glória, igualmente, não contém em si nada que possa verdadeiramente nos enaltecer: “Quanto à glória, quantas vezes ela nos engana! Como ela é vergonhosa!”¹⁵⁵ Os prazeres não fogem à regra, uma vez que não nos conduzem a sentimentos mais elevados, tornando-nos escravos das próprias sensações: “E o que eu poderia dizer dos prazeres sensuais, cuja busca é sempre acompanhada de tormentos, e a satisfação, de remorsos?”¹⁵⁶

Cada uma dessas citações, mencionadas no parágrafo anterior, refere-se a prosas que iniciam o livro III (prosas 3 a 7). Evidenciam bens da Fortuna acima mencionados que não garantem ao homem a verdadeira felicidade.¹⁵⁷ Na prosa 8 é feito um resumo dos argumentos apresentados nas prosas anteriores. Vejamos o que diz a musa Filosofia, na

ásquesis, un alejamiento, independencia, cuestionamiento del sistema y conciencia de una absoluta libertad interior. Estas notas de hecho coinciden con las dadas por la tradición en las escuelas helenístico-romanas respecto de la condición del sabio.” Antonio D. Tursi, *Exilio y patria, política y filosofía en la Philosophiae Consolatio de Boécio*. P. 416.

¹⁵² DCP, II, prosa 3., 26,27. “Opes igitur nihilo indigentem sufficientemque sibi facere nequeunt, et hoc erat quod promittere uidebantur.”

¹⁵³ DCP, III, prosa 4., 18,19. “liquet eos propriam dignitatis pulchritudinem non habere.”

¹⁵⁴ DCP, III, prosa 5., 5,6. “O praeclara potentia, quae ne ad conseruationem quidem sui satis efficax inuenitur.”

¹⁵⁵ Cf. nota 117.

¹⁵⁶ Cf. nota 101.

¹⁵⁷ “Molti sono i beni apparenti da cui l’animo umano si lascia sedurre e, per così dire, trarre fuori da sé, credendo di trovare così la felicità.” Luca Obertello, *Consolazione della Filosofia*, p 13. (Introdução). Nas palavras de Francesco Pecorari: “As riquezas, as honras, o poder, a glória e os prazeres, por serem percíveis e sujeitos aos caprichos da “Fortuna” e, por não serem isentos de outras perturbações e de várias inconveniências que os acompanham, não proporcionam a plena e a verdadeira felicidade: só oferecem “aparências” de felicidade ou felicidade falsa e imperfeita” Pecorari, F. *A consolação da filosofia de Boécio: outra face da Idade Média?*, p. 58.

passagem que exprime, de forma mais explícita, que a verdadeira felicidade, de fato, não se encontra nos bens da Fortuna:

Portanto, está fora de dúvida que esses caminhos para a felicidade levam a um beco sem saída e não ao lugar aonde prometeram levar. Mostrar-te-ei como estas metas são mal conduzidas desde o princípio. Vejamos: tu queres te esforçar para ficar rico? Mas para isso terás de tornar alguém pobre. Pretendes alcançar o brilho das honrarias? Mas para isso será necessário suplicares para aqueles que as conferem, e tu, que pretendes eclipsar os outros, deverás humilhar-te com tuas súplicas. Ambicionas o poder? Lembra-te de que sempre correrás o risco de uma traição por parte de teus subordinados e estarás sujeito a muitos perigos. Procuras então a glória? O caminho é árduo, difícil e cheio de perigos. Desejas levar uma vida de prazeres? Ora, quem não desprezaria e rejeitaria o escravo de uma coisa tão banal e vulnerável como teu corpo?¹⁵⁸

3.3-A ORDEM DO MUNDO, O BEM E A FELICIDADE.

Explicitado ao discípulo onde estão as promessas de felicidade, evidenciando-lhe a insuficiência de todos estes bens, a musa Filosofia convoca seu pupilo a abrir os olhos à compreensão de que o céu deve ser admirado em função da razão que o rege. Neste momento do diálogo, Boécio passa a falar da contemplação da natureza e do modo como o cosmos é regido. Esta alteração na condução do discurso o levará às derradeiras conclusões quanto ao que seja a verdadeira felicidade. Diz a musa Filosofia a seu discípulo: “Contemplai o espaço celeste, sua estabilidade, celeridade, e deixai, enfim, de

¹⁵⁸ *DCP*, III, prosa 8., 1-12. “Nihil igitur, dubium est quin hae ad beatitudinem uiae deuia quaedam sint nec perducere quemquam eo ualeant ad quod se perducturas esse promittunt. Quantis uero implicitae malis sint breuissime monstrabo. Quid enim? Pucuniamne congregare conaberis? Sed eripies habenti. Dignitatibus fulgere uelis? Danti supplicabis et qui praeire ceteros honore cupis poscendi humilitate uilesces. Potentiamne desideras? Subiectionum insidiis obnoxius periculis subiacebis. Gloriam petas? Sed per aspera quaeque distractus securus esse desistis. Uoluptariam uitam degas? Sed quis non spernat atque abiciat uilissimae fragilissimaeque rei, corporis, seruum?”

olhar coisas vis. O próprio céu deve ser admirado, não tanto por suas características, como pela razão pela qual ele é regido.”¹⁵⁹

De fato, é momento de reconhecer a verdadeira felicidade, mas, antes, faz-se necessário investigar as causas que levam o homem a equivocar-se na busca da autêntica felicidade. O erro humano consiste em cindir, em dividir aquilo que por natureza é uno e indivisível. Acreditando que há diferentes bens, não enxergamos que todos pertencem a uma única substância. Buscando-os em partes, isoladamente, não os conseguimos abraçar, pois de fato não há nenhuma parte a ser abraçada. Por ignorância não o retemos como um todo, pois não o percebemos como tal, ou seja, não o buscamos como deveríamos. Assim se refere a Filosofia quanto ao grande erro humano: “É porque o erro humano divide o que é por natureza simples e indivisível, e transforma o verdadeiro no falso e o perfeito no imperfeito.”¹⁶⁰

Desta forma, os bens, embora possuam nomes diferentes, são uma única coisa, possuem uma mesma substância. O erro humano consiste em buscá-los como se fossem coisas distintas, dividindo aquilo que, por natureza, é uno. Diz a Filosofia: “Acrescentemos ainda a consideração social à independência e ao poder, e veremos que esses três bens formam um só.”¹⁶¹ E mais adiante, evidencia o erro humano:

Portanto, aquilo que é por natureza uno e simples é dividido pela ignorância dos homens, e, ao esforçarem-se para obterem uma parte de um todo que não comporta partes, não obtêm nem a parte almejada, visto que ela não existe, nem a totalidade, que nem sonham obter.¹⁶²

¹⁵⁹ *DCP*, III, prosa 8., 16-18. “Respicite caeli spatium, firmitudinem, celeritatem et aliquando desinite uilia mirari. Quod quidem caelum non his potius est quam sua qua regitur ratione mirandum.”

¹⁶⁰ *DCP*, III, prosa 9., 9-11. “Quod enim simplex est indiuisumque natura, id error humanus separat et a uero atque perfecto ad falsum imperfectumque traducit.”

¹⁶¹ *Ibid.*, livro III, prosa 9., 19, 20. “Addamus igitur sufficientiae potentiaeque reuerentiam, ut haec tria unum esse iudicemus.”

¹⁶² *DCP*, III, prosa 9., 39-42. “Hoc igitur quod est unum simplexque natura prauitas humana disperdit et dum rei quae partibus caret partem conatur adipisci, nec portionem, quae nulla est, nec ipsam, quam minime affectat, assequitur.”

Grande erro é, portanto, buscar a felicidade nas coisas que, tomadas isoladamente, são apenas simulacros do verdadeiro bem.¹⁶³ Resta, agora, ao discípulo ávido por encontrar o lenitivo consolatório à alma abatida, descobrir onde se encontra a verdadeira felicidade.

Neste ponto, o diálogo é momentaneamente interrompido, e Boécio dirige uma prece ao divino arquiteto do universo, para que ilumine sua mente e lhe mostre o caminho para a luz, no intuito de poder encontrar a verdade.¹⁶⁴ Numa das passagens

¹⁶³ “Todos os valores que são procurados separadamente pelos seres humanos em sua busca de formas equivocadas de felicidade – autosuficiência, poder, respeito, prazer – são encontrados unidos na bondade singular de Deus.” Anthony Kenny. *Uma nova história da Filosofia ocidental, vol. II (Filosofia Medieval)*. São Paulo: Loyola, 2008. p.42.

¹⁶⁴ Todos os comentadores de Boécio estudados por nós defendem que há uma forte influência do *Timeu* de Platão nesta poesia IX do livro III. Alguns, porém, são mais categóricos e posicionam-se mais radicalmente, como Paul G. Chappuis, que defende ser o poema um resumo do *Timeu*. Diz Chappuis: “Le poème 9 du livre III, est tout entier un résumé du Timée. Sans courir le risque d’exagerer, il faut convenir que la plupart des notions théologiques et cosmologiques de Boèce ont une origine commune: le platonisme.” Paul G. Chappuis. *Congrès D’Histoire du christianisme*, p.27. Savian Filho, paralelamente, possui um posicionamento totalmente contrário: “A concepção boeciana mostra-se, portanto, cristã, não neoplatônica, tampouco igual a do *Timeu*, embora revele vários pressupostos que remontam à elaboração platônico-aristotélica (imutabilidade, diferença entre substância divina e criada, eternidade etc.). Pode-se afirmar, por isso, em Boécio, um distanciamento da cosmologia platônica, pois, para ele, Deus fez o mundo por iniciativa própria e espontaneamente, contrariando a existência do demiurgo e dos deuses intermediários de Platão, e afirmando, na contrapartida que Deus produziu os céus e a terra “pelo Verbo”, como diz a escritura em Jo 1,3; 1Cor 8,6.” Juvenal Savian Filho. Introdução aos *Escritos* de Boécio. p. 50. Para Cornélia de Vogel, a inspiração Boeciana procede do *Timeu* comentado por Proclo. A autora faz alusão à inspiração neoplatônica de Boécio. Cf. C. de Vogel. *Boethiana I*, p. 63. Em *Boethiana II*, C. de Vogel defende a tese do sincretismo entre elementos pagãos e cristãos. Convém ressaltar que Boécio era profundo conhecedor da cultura grega antiga, foi grande filólogo e erudito. Gilson nos diz que “sua intenção inicial era traduzir todos os tratados de Aristóteles, todos os diálogos de Platão e demonstrar por comentários a concordância fundamental de suas doutrinas”. Etienne Gilson, *A filosofia na idade média*, p. 161.

Vale aqui explicitar que grande parte da obra de Aristóteles, como ressalta o próprio Gilson, chega ao medievo através de Boécio: “A obra de Boécio é multiforme, não havendo um só de seus aspectos que não tenha influenciado a Idade Média, mas em parte alguma sua autoridade foi mais difundida do que no terreno da lógica. Devemos-lhe um primeiro comentário sobre a *Introdução (Isagoge)* de Porfírio, traduzida em latim por Mário Vitorino, e um segundo comentário sobre a mesma obra retraduzida por ele mesmo, uma tradução e um comentário das *Categorias* de Aristóteles, uma tradução e dois comentários do *De interpretatione*, uma para principiantes, outro para os leitores já mais avançados, as traduções de

mais famosas do *DCP*, Boécio reconhece Deus como princípio e finalidade de todas as coisas.¹⁶⁵ A cosmogênese cantada por Boécio nesta passagem, torna esta poesia aquela que, sem sombra de dúvidas, é a mais conhecida e discutida em todo o *DCP*. No início do poema, Boécio associa o ser divino a uma forma.¹⁶⁶ Deus aqui é entoado como aquele que tudo governa e que independe de quaisquer causas externas:

Ó, tu, que governas o mundo com uma razão perpétua, criador do céu e da terra, que do evo tiras o tempo, e, permanecendo estável, moves tudo o que há, a quem causas externas não ajudaram a plasmar a matéria informe, mas a interna forma do sumo bem, privada de toda inveja [...]¹⁶⁷

Como vemos nesta passagem, a forma divina constitui o sumo bem. Boécio aprofundará e desenvolverá esta temática nas prosas 10-12. O canto de ação de graças conclui-se com um pedido:

Concede, ó Pai, à minha mente elevar-se à tua sublime morada, concede que eu possa atravessar a fonte purificadora do bem e, descoberta a luz, que eu possa fixar em ti os olhos atentos de meu espírito. Dissolve as trevas e o peso de massa terrena e refulge em teu esplendor; pois tu és

Primeiros Analíticos, Segundos Analíticos, Argumentos Sofísticos e Tópicos de Aristóteles; depois, uma série de tratados de lógica: *Introductio ad categoricos syllogismos, De syllogismo categorico, De syllogismo hypothetico, De divisione, De differentis topicis*; enfim, um comentário sobre os *Tópicos* de Cícero, que chegou incompleto até nós. Pode-se dizer que, pelo conjunto desses tratados, Boécio tornou-se o professor de lógica da Idade Média até o momento em que, no século XIII, o *Organon* completo de Aristóteles (isto é, o conjunto de suas obras de lógica) foi traduzido em latim e diretamente comentado.” (Etienne Gilson, *op. cit.*, p. 160.)

¹⁶⁵ “A poesia IX do livro III é, talvez, uma das mais conhecidas e, certamente, a mais densa do *De Consolatione*. Pode ser lida como um texto que opera a transição do movimento argumentativo das prosas 3-9 para o movimento das prosas 10-12, pois não apenas canta a racionalidade com que se rege o mundo, aquela mesma para cuja contemplação convidava a prosa 8, mas proclama, sem rodeios, adiantando o que se dirá na continuidade do texto, que Deus é o princípio de todas as coisas e, justamente como princípio, também é o fim de todas elas.” Juvenal Savian Filho. *Boécio e a ética eudaimonista*. p. 116.

¹⁶⁶ Ibid. “A Forma do sumo bem, inscrita na natureza divina e isenta de inveja.” p. 229.

¹⁶⁷ *DCP*, III, canto 9., 1-6. “O qui perpetua mundum ratione gubernas, terrarum caelique sator, qui tempus ab aevo ire iubet stabilisque manens das cuncta moueri quem non externae pepulerunt fingere causae materiae fluitantis opus, uerum insita summi forma boni liuore carens [...]”

serenidade, tu és o repouso tranqüilo para os justos; contemplar-te é o nosso fim; tu que és, ao mesmo tempo, o princípio, o sustentáculo, o guia, o caminho e a meta.¹⁶⁸

Vimos que a verdadeira felicidade é completa, pois encerra em si todos os bens, perfeita, pois se alguma das perfeições lhe faltasse não seria plena, e finalidade buscada por todos os homens.¹⁶⁹ Uma pergunta, no entanto, faz-se presente: É possível encontrar um bem deste tipo neste mundo ou buscá-lo não passa de uma ilusão? Há, de fato, um bem tão supremo como este? Diz a musa Filosofia:

A esse respeito julgo ser necessário antes de tudo perguntarmos se um bem tal como o que acabamos de definir pode existir na realidade deste mundo; caso contrário, poderíamos passar ao lado da verdade sem vê-la e deixarmo-nos enganar por uma representação ilusória de nossa imaginação.¹⁷⁰

Ora, sabemos que este bem existe, pois tudo o que é imperfeito constitui uma degradação da perfeição. Vivemos num mundo cheio de imperfeições, e só podemos pensá-las e concebê-las se as compararmos com a própria perfeição. Se não admitirmos que a perfeição existe, não poderíamos sequer imaginar como aquilo que é imperfeito possa existir. Donde podemos inferir que, se constatamos a existência no mundo de uma felicidade que não é perfeita, necessariamente a felicidade perfeita existe de fato, não sendo uma quimera. Diz a Filosofia: “Mas se, como acabamos de demonstrar, há uma

¹⁶⁸ *DCP*, II, canto 9. “Da pater, augustam menti conscendere sedem, da fontem lustrare boni, da luce reperta in te conspicuos animi difigere uisus. Dissice terrenaie nebulas et pondera molis atque tuo splendore mica; tu namque serenum, tu requies tranquilla piis, te cernere finis, principium, uector, dux, semita, terminus idem.”

¹⁶⁹ Importante ressaltar que no *DCP* Boécio ora emprega o termo *felicitas*, ora emprega o termo *beatitudo*. Quanto à distinção, dentro da obra, destes dois termos, nos diz Savian Filho: “... ele (Boécio) parece distinguir o uso de *felicitas*, como um termo genérico para designar uma experiência de felicidade incompleta, exposta às variações da vida, e *beatitudo*, como sendo o estado perfeito de beatitude, da qual a *felicitas* seria uma espécie de antegozo e gozo imperfeito.” Cf. Juvenal Savian Filho. *Boécio e a ética eudaimonista*, p. 111.

¹⁷⁰ *DCP*, III, prosa 10., 4-7. “In quo illud primum arbitror inquirendum an aliquod huius modi bonum quale paulo ante definisti in rerum natura possit exsistere, ne nos praeter rei subiectae ueritatem cassa cogitationis imago decipiat.”

felicidade imperfeita que é um bem perecível, não se pode duvidar de que haja também uma felicidade durável e perfeita.”¹⁷¹

Todos concordamos em afirmar que Deus, princípio de tudo, é bom. Deus, que possui o bem supremo, é a fonte de todos os bens. Sua existência se comprova pela noção de perfeição que temos em nós. Só sabemos que algo é mais ou menos perfeito porque o comparamos com a própria perfeição. Se a perfeição não existisse, não poderíamos sequer pensar na existência de imperfeição. Para Boécio, o fato de o imperfeito existir comprova a existência da perfeição, pois se a perfeição não existisse, não poderíamos sequer imaginar a existência do imperfeito.

Deus, que é o princípio de todas as coisas, ao qual não podemos conceber nada melhor, (se um melhor existisse, ele é que deveria chamar-se Deus) possui o bem perfeito presente em si.¹⁷² Se outro algo possuísse o bem supremo e fosse anterior a ele, este é que seria Deus. É preciso admitir, portanto, que o Deus soberano contém o perfeito e soberano bem. O bem perfeito, ausente de males, é a felicidade, tendo em vista que nenhum mal pode atingi-lo. A verdadeira felicidade, então, reside em Deus. Entretanto, Deus não receberia a felicidade do exterior, pois ela está contida nele.¹⁷³

¹⁷¹ *DCP*, II, prosa 10., 15-17. “Quodsi, uti paulo ante monstrauiimus, est quaedam boni fragilis imperfecta felicitas, esse aliquam solidam perfectamque non potest dubitari.”

¹⁷² Gostaríamos de lembrar que a leitura desta passagem do *DCP* possui imensa semelhança com argumentos que encontramos, séculos depois, na chamada “prova racional da existência de Deus”, de Anselmo de Aosta, onde o mesmo diz crer, com firmeza, que Deus é um ser do qual não é possível pensar nada maior. Cf. a respeito: Anselmo, Santo. *Proslógio*; tradução Angelo Ricci. São Paulo: Abril, 1973. p. 108. Saranyana nos diz que “... santo Anselmo devia ter à vista esta prova Boeciana da existência de Deus”. (Josep-Ignasi Saranyana, *op. cit.*, p.116.) Argumento com o qual Ghisalberti parece concordar: “Ancora una volta il testo boeziano sollecita lo storico della filosofia: la definizione di Dio come “ciò di cui nulla può essere pensato di migliore” richiama la celebre definizione anselmiana del *Proslógion*, ma l’identità di definizione non importa un’identità di ragionamento.” (Alessandro Ghisalberti, *L’a ascensa boeziana a Dio*, p. 186.) Ainda, sobre esta questão, nos diz Luca Obertello: “Il bene sommo, poi, coincide con Dio stesso. Se Dio è quel di cui nulla può essere pensato di migliore, non potrà mai accadere che la bontà gli sia tolta. Nessuno dubita infatti che sia buono quello di cui nulla è migliore.” *Consolazione della Filosofia*, p. 14. (Introdução)

¹⁷³ “Se ne deve concludere che la somma beatitudine coincide con la somma Divinità, e reside esclusivamente in essa.” Luca Obertello: *Consolazione della Filosofia*, p. 15. Nos diz Saranyana: “Além disso, posto que Deus é perfeito, não só é feliz como é a própria felicidade.” J-I. Saranyana. *A Filosofia Medieval*, p.116.

Deus é a felicidade.¹⁷⁴ Destarte, sendo idêntico à felicidade, Deus não pode tê-la recebido do exterior. Afirma a Filosofia:

Non vās supor que o Pai de todas as coisas tenha recebido do exterior o soberano bem, que está contido nele ou que ele o possua devido à natureza, de tal forma que Deus e a felicidade, isto é, o possuidor e a coisa possuída, fossem substâncias distintas.¹⁷⁵

¹⁷⁴ Importantíssimo ressaltar aqui a semelhança do pensamento de Boécio com Agostinho de Hipona. Não é nosso objetivo nesta tese comparar os dois filósofos, o que nos levaria a um trabalho demasiado extenso e que nos desviaria de nosso objetivo primordial e fundamental. Convém, no entanto, uma pequena digressão sobre as semelhanças entre os dois autores. Na obra *De Vita Beata (A Vida Feliz)*, Agostinho percorre um itinerário para investigar o que seja a felicidade, a qual procuraremos aqui mencionar os principais tópicos: a tese principal consiste em dizer que a vida feliz reside no perfeito conhecimento de Deus. Basicamente, o caminho percorrido por Agostinho na referida obra, e que aqui nos interessa, é o seguinte: os bens deste mundo são transitórios e mutáveis, perecíveis e passageiros. Para ser feliz, o homem precisa encontrar um bem permanente, livre das variações da sorte e das vicissitudes da vida. Sendo Deus eterno e imutável, quem possui Deus é feliz. (*DVB* I,11). Pode, no entanto, ser feliz quem está à procura de Deus? Como Deus favorece àqueles que o procuram, é feliz também aquele que está à procura de Deus. A infelicidade está na carência ou na indigência. A maior e mais deplorável indigência é a privação de sabedoria, ao contrário, nada pode faltar a quem possui a sabedoria. Plenitude e indigência são termos opostos. Por plenitude Agostinho entende justa medida e proporção, onde não existe nem a mais e nem a menos do necessário. A sabedoria, portanto, é a medida da alma, pois ela é o contrário da estultícia (indigência). A sabedoria, diz Agostinho, é simplesmente a moderação do espírito, a justa medida. Digna deste nome é somente a sabedoria de Deus, por conseguinte, é feliz que possui a Deus. A perfeita plenitude da alma consiste em conhecer perfeitamente: 1) por quem somos guiados até à Verdade (o Pai); 2) de qual verdade gozamos (o Filho); 3) por qual vínculo estamos unidos à Suma Medida (O Espírito Santo). Essa medida deve ser guardada e amada em toda parte, no nosso empenho em voltar a Deus. Este é, *grosso modo*, um resumo das ideias elencadas por Agostinho no *DVB*. (Nos valem aqui da edição brasileira: *Soliloquios e A Vida Feliz*. Trad. Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulus, 1998.) Como pudemos perceber, há imensa semelhança entre o pensamento de Boécio e Agostinho, no que se refere à tese de que o sumo bem e a autêntica felicidade residem em Deus.

¹⁷⁵ *DCP*, III, prosa 10., 37-41. “Ne hunc rerum omnium patrem illud summum bonum quo plenus esse perhibetur uel extrinsecus accepisse uel ita naturaliter habere praesumas quasi habentis dei habitaeque beatitudinis diuersam cogites esse substantiam.”

Desta forma, o princípio de todas as coisas é o soberano bem, e como foi afirmado que o soberano bem e a felicidade são a mesma coisa, “é preciso admitir que Deus é a suprema felicidade”¹⁷⁶.

3.4-PARTICIPAÇÃO NA FELICIDADE, A UNIDADE, O BEM E A ORDEM

Boécio ainda demonstra ser impossível coexistirem dois sumos bens, pois se ambos existissem paralelamente, a um faltaria o outro ou algo que há no outro e que o torna distinto, sendo que ambos não possuiriam, então, a perfeição.¹⁷⁷ Ambos seriam insuficientes, pois, em última instância, não seriam completos e perfeitos, porque um faltaria ao outro, tornando ambos carentes de algo. Não possuindo a perfeição não possuiriam, também, o bem supremo, donde se conclui, necessariamente, que há apenas um único e autêntico sumo bem.¹⁷⁸ Afirma a musa Filosofia: “Não podem existir dois soberanos bens que difiram um do outro. Pois, quando dois bens são diferentes um do

¹⁷⁶ DCP, III, prosa 10., 55,56. “Igitur, inquit, deum esse ipsam beatitudinem necesse est confiteri.” Ainda sobre esta questão, afirma Savian Filho: “Assim, não seria o caso de afirmar que Deus, uma vez recebida a forma do bem (o que seria como uma “*accepta bonitatis forma*”), passa a ser o *perfectum bonum*, mas que, diferentemente, sendo sempre a *beatitudo* (*habita beatitudo*), ele simplesmente é o *perfectum bonum*, porque ele possui a bondade, confunde-se com ela (*habens beatitudinem*).” Juvenal Savian Filho, *Metafísica do ser em Boécio*, p.229.

¹⁷⁷ Nas palavras de Cornélia de Vogel: “Philosophia has argued that there cannot exist two summa bona, the one differing from the other. Now it has been proved that *beatitudo* is the highest good, and of course *God* is the highest good.” *Boethiana II*, p.28.

¹⁷⁸ “O sentido de “perfeito”, aqui, não tem conotação moral, mas refere-se à natureza, ao ser; portanto, é como um equivalente de “completo”, “sem carências”. A partir daí, então, ele raciocina: se dissermos que há dois bens supremos (dois seres divinos), os dois terão de ser perfeitos; ao mesmo tempo, se eles são dois (ou mais) e se eles se distinguem entre si, então um não contém o outro (se contiver, não será distinto). Se é assim, temos de concordar que eles não são perfeitos, pois, como poderão ser perfeitos se, pelo menos, um não é o que outro é? Como entender essa plenitude com carência? A partir dessa encruzilhada, desse paradoxo, Boécio pode concluir que é irracional pensar na existência de dois ou mais bens supremos. Isso equivale a dizer que, se houver bem supremo, ele terá de ser uno e único.” Juvenal Savian Filho. *Deus*, pp. 77-78.

outro, fica claro que um não é o que o outro é, e dessa forma nenhum dos dois pode ser considerado perfeito, visto que um falta ao outro.”¹⁷⁹

Se é através da felicidade que as pessoas se tornam felizes, e a felicidade é de natureza divina, é por participação na divindade que os homens podem se tornar felizes.¹⁸⁰ De fato, quando alguém adquirir a felicidade, tornar-se-á um deus, mas como há apenas um único Deus, “como partícipe do divino nada impede que um homem o seja”¹⁸¹. Assim, à medida que o homem torna-se feliz, ele torna-se também um deus, como partícipe do Deus soberano.¹⁸² Boécio chega a esta definição através de um *porisma* (corolário).¹⁸³ Segundo Savian Filho: “A resposta consiste em dizer que, de fato, por natureza, Deus é apenas um, mas, por participação, ele pode ser muitos.”¹⁸⁴

Se, de um lado, é pela aquisição da felicidade que as pessoas se tornam felizes e, de outro, a felicidade é, por natureza, divina, conclui-se que é pela aquisição do divino que elas podem se tornar felizes.¹⁸⁵

¹⁷⁹ *DCP*, III., prosa 10., 59-62. “Quod duo summa bona quae a se diuersa sint esse non possunt. Etenim quae discrepant bona non esse alterum quod sit alterum liquet, quare neutrum poterit esse perfectum, cum alterutri alterum deest.”

¹⁸⁰ “Philosophy declares that by *nature* there is only one God; but there may be many by participation.” Cornélia de Vogel, *Boethiana II*, p.28.

¹⁸¹ *DCP*, III, prosa 10., 78,79. “... participatione vero nihil prohibet esse quam plurimos.” Cláudio Moreschini ressalta que o termo “participação” é de inspiração claramente platônica: “Per concludere le nostre osservazioni sulla dottrina boeziana del *summum bonum*, la stessa dimostrazione di cui si serve il nostro filosofo per giungere alla identificazione del sommo bene com Dio è di tipo platonizzante: i beni particolari sono tali perché posseggono in sé l’unità o perché partecipano (il termine è significativamente platônico: *participatio*) ao bene. Moreschini, C. *Boezio e la tradizione del neoplatonismo latino*. p. 304.

¹⁸² “Deus é bem-aventurado, ou, antes, é a própria beatitude: donde decorre o corolário de que os homens só podem se tornar felizes participando de Deus e tornando-se eles mesmos, por assim dizer, deuses. Por assim dizer, porque a beatitude do homem nunca será, nele, mais que uma participação na de Deus.” Etienne Gilson, *A Filosofia na Idade Média*, p. 167.

¹⁸³ “La conseguenza più immediata – un corolario, per così dire, che nasce immediatamente dalle premesse – è la dottrina della partecipazione.” Luca Obertello. *L’universo boeciano*, p.160. Sobre esta mesma questão da participação na divindade para ser feliz, nos diz Guisalberti: “Um primo corolario (*porisma*) segue a questa identificazione: se l’uomo è felice quando consegue la felicità, e se la felicità è la divinità stessa, è evidente che l’uomo è felice quando acquisisce la divinità, ossia diviene Dio.” Alessandro Ghisalberti, *L’ascesa boeziana a Dio*, pag. 187.

¹⁸⁴ Juvenal Savian Filho, *Metafísica do ser em Boécio*, p. 62.

¹⁸⁵ Importante ressaltar que esta “aquisição do divino” está vinculada ao próprio compartimento ético do homem no mundo. À medida que deliberamos nossas ações para a justiça e a bondade, nos tornamos

Outra significativa conclusão pode-se inferir daí: aquilo que move todas as coisas desejáveis é este supremo bem.¹⁸⁶ A celebridade, o poder, a glória, são buscados visando-se a felicidade. A felicidade, no entanto, não se divide em partes, mas possui uma única substância. Sendo assim, todas essas coisas são procuradas visando, em essência, um mesmo fim, que é a felicidade, da mesma forma como alguém busca cavalgar objetivando, de fato, melhorar sua saúde. Podemos concluir, então, que Deus, a felicidade e o bem são idênticos, pois desejamos o bem e a felicidade. Sendo Deus e a felicidade a mesma substância, Deus, bem e felicidade identificam-se.¹⁸⁷

O desejo universal de felicidade, no entanto, ainda não foi demonstrado pela musa Filosofia. A sequência argumentativa da prosa 11 apresenta-se da seguinte forma: o verdadeiro bem só existe quando todos os bens se reúnem para formar uma mesma substância. Quando as coisas diferem entre si, não formam um verdadeiro bem. Só se tornam bens, quando realizam plenamente sua unidade. Desta forma, tudo o que existe, existe enquanto mantém a unidade, perdendo a existência, à medida que começa a se dispersar. Diz a Filosofia: “Sabes então que tudo o que existe subsiste tal qual é durante o tempo em que é uno, e que morre e se desagrega quando deixa de ser uno?”¹⁸⁸

O mesmo acontece com nosso corpo: enquanto seu aspecto é preservado devido à união das partes, reconhecemo-lo como corpo. Por outro lado, se as partes se dividem, destroem a unidade. Temos aqui um dos momentos mais importantes de toda a obra: Tudo o que existe no universo existe enquanto mantém sua unidade, mas, à medida que perde a unidade, perece. Diz a musa Filosofia: “Da mesma forma, se examinarmos todas

justos e bons, participando assim da realidade divina, pois estamos “tomando Deus por guia”, dito pitagórico lembrado no *DCP* e que Boécio diz seguir. De qualquer forma, a verdadeira felicidade ocorre nos seres humanos de forma gerundiva, ou seja, fazendo-se. É preciso voltar-se conscientemente para Deus e obtê-lo como objeto de desejo e conhecimento.

¹⁸⁶ Vale ressaltar que esta participação na divindade se estabelece porque, no pensamento cristão, Deus vem ao encontro do homem para auxiliá-lo. Como ressalta Savian Filho: “Não se pode esquecer ainda que, segundo o pensamento cristão, a própria divindade vem em auxílio da criatura humana, para revelar-se a ela e para lhe infundir um certo tipo de conhecimento.”

¹⁸⁷ “l'équation boécienne Bien = Dieu = Beatitude” Raoul Carton, *Le Christianisme et L'augustinisme de Boèce*, p.278.

¹⁸⁸ *DCP*, III, prosa 11., 25-27. “Nostine igitur, inquit, omne, quod est tam diu manere atque subsistere quandiu sit unum, sed interire atque dissolui pariter atque unum esse destiterit.”

as outras áreas, veremos claramente que, enquanto uma coisa é una, subsiste, mas, assim que deixa de sê-lo, perece.”¹⁸⁹

Todos os seres vivos empenham seus esforços para evitar a morte e a destruição. As plantas e as árvores sempre buscam para si lugares mais convenientes para bem se desenvolverem. A natureza, benévola, oferece todo o necessário para que as espécies possam bem viver no tempo que lhes cabe. Além disso, multiplica sementes, ajudando as espécies a se propagarem.

Uma pergunta, entretanto, faz-se presente: como conceber que até mesmo os seres inanimados possuam o desejo para o bem? Segundo a Filosofia, até mesmo os seres inanimados procuram o que lhes é mais conveniente: o fogo sobe verticalmente levado por sua leveza, a terra segue o caminho oposto por isto convir à sua natureza. Do mesmo modo as pedras não se permitem degradar facilmente, já os líquidos e o ar dividem-se facilmente, mas reconstituem-se com imensa facilidade. O desejo de preservação, não é, portanto, privilégio dos seres vivos, uma vez que tudo o que existe, busca se autopreservar. Isso ocorre porque Deus, o uno, atribuiu à própria natureza dos seres o desejo de permanecerem existindo, fugindo da dispersão. Diz a Filosofia:

E tanto isso é verdade que a vontade de autopreservação não parte de um movimento da alma, mas de um instinto natural. E tal se dá porque a Providência atribuiu às suas próprias criaturas o que é talvez a principal razão por que elas subsistem: o desejo natural de permanecer o quanto for possível. Eis porque tu não tens razão alguma para duvidar de que tudo o que existe busca naturalmente sua perenidade e evita sua destruição a todo custo.¹⁹⁰

Tudo o que procura subsistir e se perpetuar, portanto, procura o uno, uma vez que, se a unidade é desfeita, nada há que possa subsistir. Todas as coisas, portanto, procuram o bem, remetem-se a ele, pois é através dele que as coisas existem. O bem, portanto, é aquilo que todas as coisas desejam, pois através dele podem existir, sendo também a

¹⁸⁹ *DCP*, III, prosa 11., 34-36. “eoque modo percurrenti cetera procul dubio patebit subsistere unumquodque dum unum est, cum uero unum esse desinit interire.”

¹⁹⁰ *DCP*, III, prosa 11., 85-89. “Adeo haec sui caritas non ex animali motione, sed ex naturali intentione procedit; dedit enim prouidentia creatis a se rebus hanc uel maximam manendi causam ut quoad possunt naturaliter manere desiderent.”

finalidade de todas as coisas, aquilo para o qual todas as coisas tendem. Há de se reconhecer, portanto, que o fim de todas as coisas é o bem.¹⁹¹

O livro III do *DCP* tem como última prosa a de número 12. Esta prosa detém-se numa questão que percorreu as prosas anteriores como pano de fundo: Como Deus governa o universo? Esta é a pergunta que a musa Filosofia lança a seu discípulo, lembrando-lhe que, há pouco, o mesmo havia admitido que o universo é governado por Deus. Boécio responde que jamais duvidaria disso. Defende que as variações pertencentes ao cosmo, com tamanha miríade de tempos, movimentos, lugares, quantidades e qualidades, não poderiam ser explicados sem que houvesse um ser que harmonizasse e regularizasse tamanha diversidade. Este ser, chamamos Deus, e ele tudo governa sem necessitar de nada, posto que, se necessitasse de algo que viesse do exterior, não seria independente. Uma vez que este ser é identificado com a felicidade e o sumo bem, não pode realmente carecer de nada, sendo, portanto, dotado de suficiência absoluta, dispondo sozinho todas as coisas. Afirma Boécio:

Este universo, composto de partes tão díspares e opostas entre si, não poderia ser constituído numa forma única sem a existência de um ser único, capaz de reunir elementos tão diferentes. Por outro lado, essa reunião se desfaria e desapareceria devido à disparidade de seus elementos, a menos que houvesse um ser único capaz de manter a coesão entre os elementos ligados entre si. A ordem da natureza não poderia agir de maneira tão segura, nem traçaria movimentos tão regulares em lugares e tempos determinados com eficácia, quantitativa e qualitativa, sem a existência de um ser único, capaz de atribuir uma regularidade a esses diversos movimentos, permanecendo ele mesmo

¹⁹¹ “Entretanto, não se trata de dizer que o bem é desejado por um ato de inteligência, pois o bem sempre é desejado, havendo como que uma “finalidade” inscrita em tudo, para a qual moveriam princípios naturais. A partir daí, Boécio conclui diretamente que o bem é o fim de todas as coisas. Dizer, porém, que o bem é o fim de tudo não significa dizer que o desejo do bem, latente nas substâncias, resolva-se pela autoconservação, ou seja, num plano imanente em que o bem seja a própria substância ou algo que o valha: a partir desse primeiro objeto de desejo que se conhece na ordem da Natureza, Boécio ascende ao Bem, que é o primeiro objeto de desejo na ordem do ser, e o Bem, dessa perspectiva, passa a ser o objeto supremo tanto no agir (e, portanto, desejar) como do conhecer humano; em síntese, o Bem seria o fim de todo ser.” Juvenal Savian Filho. *Metafísica do ser em Boécio*, p. 36.

imutável. Aquilo que subsiste e move os seres criados chamarei pelo nome que todos lhe dão: Deus.¹⁹²

Como Deus governa todo o universo por si mesmo e, como foi demonstrado que Deus e o bem se equivalem, é em vista do bem que ele dispõe todas as coisas. Reafirma-se, mais uma vez, o argumento de que todas as coisas naturalmente buscam o bem, pois aquele que tudo criou direciona todas as coisas para este bem, ao mesmo tempo que as governa, garantindo a estabilidade de tudo o que existe.

Todas as coisas, portanto, se permitem conduzir pela vontade daquele que as dirige e daquilo que as rege, não sendo este um jugo imposto, mas aceito livremente, posto que ir contra a vontade de Deus nada mais é que negar as próprias leis da natureza, não obtendo nenhum tipo de vantagem com tal atitude.¹⁹³ Nada, portanto, pode querer ou fazer obstáculo ao sumo bem, que tudo rege e tudo dispõe com harmonia. Igualmente, forma e substância divina são de tal natureza que não se dispersam no que lhes é exterior, tampouco permitem que o exterior penetre nelas, semelhantes ao volume de uma esfera ideal, como diz Parmênides.¹⁹⁴

Uma outra polêmica questão, entretanto, se apresenta no fim da prosa 12: Ninguém pode duvidar que Deus tem poder sobre todas as coisas. Aquele que é onipotente tudo

¹⁹²*DCP*, III., prosa 12., 13-22. “Mundus hic ex tam diuersis contrariisque partibus in unam formam minime conuenisset nisi unus esset qui tam diuersa coniungeret. Coniuncta uero naturarum ipsa diuersitas inuicem discors dissociaret atque diuelleret nisi unus esset qui quod nexuit contineret. Non tam uero certus naturae ordo procederet nec tam disposito motus locis, temporibus, efficientia, spatiis, qualitibus explicarent nisi unus esset qui has mutationum uarietates manens ipse disponeret. Hoc, quicquid est, quo condita manent atque agitantur usitato cunctis uocabulo deum nomino.”

¹⁹³ Passagem extremamente significativa do *DCP*, que precisa ser ressaltada. Aqui, pela primeira vez, apresenta-se a ideia de livre-arbítrio, onde os seres voluntariamente decidem viver de acordo com as deliberações divinas, não sendo essas leis, portanto, impostas. Vale lembrar que Boécio dedicará praticamente todo o livro V do *DCP* a discutir a questão do livre-arbítrio e onisciência divina. Importante também lembrar que essa aceitação voluntária das leis divinas, no que se refere ao agir humano, possui, explicitamente, implicância ética. Nas palavras de Savian Filho: “A Boécio, entretanto, importava distinguir, nas substâncias, aquilo que se encontra unido na natureza divina; afinal, dessa distinção dependia sua compreensão mesma do agir ético, uma vez que o agir propriamente humano, como tanto insiste o *De consolatione philosophiae*, implica a liberdade e a deliberação.” *Metafísica do ser em Boécio*, p.83.

¹⁹⁴ “Daí a atribuição a Deus do predicado de perfeição, como era perfeito o volume em toda parte arredondada da esfera de Parmênides.” Juvenal Savian Filho. *Escritos (Opuscula sacra)*, p. 263, nota 277.

pode, como o próprio conceito já diz. Poderia, contudo, Deus fazer o mal? Evidentemente que não, pois ele é o sumo bem. O mal, portanto, nada é, visto que aquele que tudo pode não pode produzi-lo. Diz a Filosofia: “Portanto, o mal não existe, pois mesmo o que pode tudo não pode fazer o mal.”¹⁹⁵

Boécio, no entanto, não se dá por satisfeito em relação ao problema do mal. Esta questão será retomada no livro IV, onde Boécio se deterá na investigação da existência do mal no mundo que habitamos, do por que Deus permitir que o mal habite a terra, questões estas que também trazem profunda inquietação a nosso sábio em busca de consolo.

¹⁹⁵ *DCP*, III., prosa 12., 68-70. “Malum igitur, inquit, nihil est, cum id facere ille non possit qui nihil non potest.”

CAPÍTULO IV

PROBLEMA DO MAL: IMPEDIMENTO À FELICIDADE HUMANA?

4.1-O PROBLEMA

O livro IV do *DCP* inicia-se com uma profunda inquietação de nosso sábio Boécio, mais uma vez se vendo diante de questões que supostamente o levam ao desgosto e à falta de consolo.¹⁹⁶ A questão que agora se apresenta é a referente à existência do mal no mundo, concomitantemente à noção de um ser que é o Sumo Bem e que comanda todo o universo. Por que o mal existe no mundo? Por que Deus, onipotente e sumamente bom, permite que ele exista? Esta discussão perpassa o corpo do livro IV, no diálogo entre Boécio e sua musa, a Filosofia.

A inquietação de Boécio já se explicita no início do livro IV, quando o sábio romano expõe à Filosofia o móvel de sua incompreensão: “Mas talvez a principal razão de minhas angústias seja que, apesar da existência de um ser bom que comanda o universo, o mal possa existir e ficar impune. Isso apenas já é bastante surpreendente, e certamente deves concordar.”¹⁹⁷

¹⁹⁶ “Na prisão, em Pávia, ele pensou longa e profundamente a respeito da existência do mal no mundo e a providência divina. Vieram-lhe à mente perguntas muito sérias que ainda hoje atormentam as consciências: por que existe o mal? Por que muitas vezes os maus tripudiam sobre os bons? Por que não é recompensado o bem? Como se coaduna isso com um Deus dito justo, bondoso e onisciente?” R. A. Ullmann, *O mal*, p. 19. Em relação a esta tão complexa questão, séculos antes, Orígenes já dizia: “Celso afirma que a origem do mal não é fácil de conhecer para quem não é filósofo, **como se o filósofo pudesse facilmente conhecê-la**, embora não sem esforço. A isto responderei que a origem do mal não é fácil de se conhecer mesmo para um filósofo; talvez mesmo lhe seja impossível lhe conhecer puramente, a não ser que por inspiração divina seja manifestada a natureza do mal, seja revelado seu modo de aparecer, seja compreendida a maneira como desaparecerá. Desta forma a ignorância de Deus faz parte do mal, e o pior mal é não saber a maneira de honrar a Deus e lhe manifestar sua piedade.” Orígenes, *Contra Celso*, p. 345. (os grifos são nossos) Importante ressaltar que há certa semelhança entre o pensamento de Boécio e o de Orígenes no tocante a esta questão: é pela ignorância da ordem superior das coisas que acreditamos que o mal exista, como demonstraremos na exposição boeciana do tema.

¹⁹⁷*DCP*, IV, prosa 1., 8-11. “Sed ea ipsa est uel maxima nostri causa maeroris quod, cum rerum bonus rector existat, uel esse omnino mala possint uel impunita praetereant; quod solum quanta dignum sit ammiratione profecto consideras.”

Aparentemente, o fato de admitirmos a existência de um Deus onisciente e onipotente, criador de todas as coisas, juntamente com a existência do mal no mundo, acarreta grandiosa contradição. Pois, como admitir que aquele que tudo sabe e tudo pode, sendo sumamente bom, permita que haja o mal? “Que tais coisas aconteçam no reino de um Deus onisciente, onipotente e que quer apenas o bem faz com que as pessoas fiquem admiradas e lamentem o fato”¹⁹⁸.

4.2-IMPOTÊNCIA DO MAL

A Filosofia começa por responder a Boécio que o poder está sempre ao lado dos bons, enquanto os maus são impotentes. Uma vez que bem e mal são contraditórios, inegável é reconhecer que o bem é poderoso (Aquele que tudo ordena é o Sumo Bem). O mal, portanto, é destituído de grandes forças, sendo frágil e fraco, enquanto o bem é forte e sólido. Diz a Filosofia: “Dado que o bem e o mal são contraditórios, se foi estabelecido que o bem é poderoso, torna-se clara a fraqueza do mal; se, por outro lado, a fragilidade do mal se torna evidente, reconhecemos nisso a solidez do bem.”¹⁹⁹ Ao bem, portanto, está ligada a noção de potência, enquanto que ao mal se vincula a noção de impotência, uma vez que este é fraco e frágil.²⁰⁰

Duas são as condições necessárias para realização dos projetos humanos: vontade e capacidade. Faltando uma delas, as ações não se realizam, pois onde não há vontade

Lembramos que o problema aqui apresentado é semelhante ao argumento de Epicuro, que, em seus fragmentos éticos, nos apresenta a seguinte questão: “Deus ou quer impedir os males e não pode, ou pode e não quer, ou não quer nem pode, ou quer e pode. Se quer e não pode, é impotente, o que é impossível em Deus. Se pode e não quer, é invejoso, o que, do mesmo modo, é contrário a Deus. Se não quer nem pode, é invejoso e impotente: portanto, nem sequer é Deus. Se pode e quer, o que é a única coisa compatível com Deus, donde provém então a existência dos males? Por que razão é que não os impede?” *Fragmentos éticos de Epicuro*, In: *Epicuro/Lucrécio/Cícero/Sêneca/Marco Aurélio*, p.20. (Col. Os Pensadores)

¹⁹⁸ *DCP*, IV, prosa 1., 15-17. “Quae fieri in regno scientis omnia, potentis omnia, sed bona tantummodo uolentis dei nemo satis potest nec ammirari nec conqueri.”

¹⁹⁹ *DCP*, IV, prosa 2., 5-8. “Nam cum bonum malumque contraria sint, si bonum potens esse constiterit liquet imbecillitas mali, at si fragilitas clarescat mali boni firmitas nota est.”

²⁰⁰ “El lenguaje de Boecio se torna pregnante en extremo para expresar la depotenciación y el vaciamiento del propio ser del hombre, cuando se aparta del orden natural y del Bien Sumo y universal, entregándose a los vicios.” Juan Acosta Rodríguez, *La Antropología de Boécio*, p. 249.

nada se faz, porque nada se quer; por outro lado, se não houver a capacidade para realização, a vontade sozinha não atinge seu objetivo. Se alguém, portanto, realiza algo, o realiza por ter capacidade para tal, caso contrário, não o realizaria. É a capacidade, portanto, que nos faz ser considerados fortes, e paralelamente podemos afirmar que os incapazes são fracos. Ora, todos os esforços da vontade humana, sejam eles quais forem, voltam-se para a busca da felicidade.²⁰¹ Como já foi demonstrado, a felicidade é o próprio bem, portanto, quando os homens buscam a felicidade; estão, de fato, buscando o próprio bem, que todos indistintamente desejam. Todos, portanto, buscam o bem, tanto os bons quanto os maus, pois todos buscam a felicidade.

Ora, se os maus obtivessem o bem, eles evidentemente já não seriam maus. O bem, deste modo, só é obtido pelos bons, o que demonstra sua superioridade frente aos maus, que acabam não obtendo aquilo que procuram.

A Filosofia esclarece a Boécio que o bem supremo é objetivo, tanto dos bons quanto dos maus; no entanto, os bons buscam o bem através de uma função natural, assim como, por exemplo, é função natural dos pés andarem. Se um homem buscasse andar com as mãos, inegável seria a superioridade de quem andasse com os pés (função natural) sobre este. É exatamente isto o que ocorre com os maus: eles esforçam-se para obter o bem por meio de um desejo flutuante, que não é o modo natural de obtê-lo. Os maus abandonam o autêntico mérito para dedicarem-se aos desvios, saindo do reto caminho. Se o fazem por ignorância do bem, padecem da maior das fraquezas: a cegueira das trevas da ignorância. Se é com pleno conhecimento que se desviam do bem, voluntariamente buscando o mal, eles não apenas tornam-se fracos e frágeis, mas, sobretudo, cessam de ser. Diz a Filosofia: “Certamente parecerá estranho dizer eu que os maus, que são a maioria, não existem; no entanto é exatamente o que ocorre. De fato, não afirmo apenas que são maus, mas, sem hesitar, que eles simplesmente não são.”²⁰²

²⁰¹ A argumentação que se apresenta nesta passagem (IV, prosa 2) do *DCP* é muito semelhante à argumentação aristotélica da *Ética a Nicômacos*: “Logo, a felicidade é algo final e auto-suficiente, e é o fim a que visam as ações.” Aristóteles, *Ética a Nicômacos*, 1097 b.

²⁰² *DCP*, IV, prosa 2., 89-94. “Quod quidem cuipiam mirum forte uideatur, ut malos, qui plures hominum sunt, eosdem non esse dicamus; sed ita sese res habet. Nam qui mali sunt eos malos esse non abnuo; sed eosdem esse pure atque simpliciter nego.” Em relação a esta questão, de extrema relevância é o comentário de Savian Filho: “... agir mal é caminhar para o nada, porque o mal não é nada. Com efeito, segundo Boécio, assim como, diante de um cadáver, se diz dele que é um homem morto, mas não se pode pura e simplesmente dizer que ele é um homem, assim também é possível dizer que os maus sejam repletos de vício, mas é impossível admitir que eles “sejam”, no sentido forte do termo; afinal, isso que

Aqueles que voluntariamente se entregam ao mal não apenas deixam de ser fortes: eles deixam de ser. Uma vez que renunciam àquilo a que todas as coisas tendem (a felicidade, o Sumo Bem), cessam, ao mesmo tempo, de existir.²⁰³

A Filosofia afirma que por trás da suposta estranheza em se afirmar que os maus não existem, isso realmente ocorre, pois os mesmos não participam do ser e da essência no sentido absoluto do termo, uma vez que “para ser, é preciso conservar a boa ordenação da alma e preservar a própria natureza²⁰⁴; ora, aquele que se afasta de sua natureza renuncia também a ser aquilo de que sua natureza depende”²⁰⁵. Eis porque a reflexão e os alicerces antropológicos no *DCP* servem de fundamento à ética e à busca da vida feliz. Aqueles que abandonam sua natureza cessam de ser, em contrapartida, aqueles que seguem os desígnios divinos, que tudo ordenam, realizam a plenitude de seu ser, conservando sua ordem natural: “Por isso mesmo, entregar-se a Sabedoria é retornar ao poder e à autenticidade da própria natureza humana.”²⁰⁶

A capacidade que os maus possuem para realizar determinadas coisas não provém, portanto, de sua força, mas de sua fraqueza. Se podem fazer o mal, certamente é porque conservam a capacidade para fazer o bem. Se Aquele que faz apenas o bem é onipotente, os que podem fazer o mal não o são, tornando-se evidente que os que podem fazer o mal são menos poderosos que os outros. Além disso, como já foi demonstrado,

verdadeiramente é mantém e conserva sua ordem natural, ao passo que o que escapa a essa ordem perde seu ser, que depende de sua natureza boa. Assim, o poder dos maus viria não de sua força, mas de sua fraqueza, pois a capacidade de fazer o mal não lhes adviria caso eles tivessem podido preservar a capacidade de fazer o bem, que está inscrito em sua natureza mesma.” Juvenal Savian Filho, *Metafísica do ser em Boécio*, p. 231.

²⁰³ “La naturaleza humana está ordenada al sumo bien. Existe, en consecuencia, en la medida en que respeta su naturaleza, su orden. Por tanto, el mal, al ser desorden, es ausencia de ser” CERCÓS SOTO, J. *Orígenes e Boecio: apuntes sobre el mal y la muerte*, pp. 960-961.

²⁰⁴ “Los que consciente y voluntariamente abandonan el Bien y se entregan a los vicios, no es que sólo pierdan su poder, sino que dejan de ser sin más aquello que son. Y es que abandonar el fin común a todo lo que existe equivale a dejar de ser.” Juan Acosta Rodríguez, *La Antropología de Boécio*, p. 248.

²⁰⁵ *DCP*, IV, prosa 2., 96-98. “Est enim quod ordinem retinet seruatque naturam; quod uero ab hac deficit esse etiam, quod in sua natura situm est, derelinquit.”

Vale ressaltar aqui o comentário de CERCÓS SOTO, J. (*op. cit.*) : “El ser, por ser, es bueno y es uno; de forma que el existir va ligado a la unidad, el dejar de existir a la disgregación. Si la unidad es bondad y ser, el mal es “des-uniión” y no ser.” Pag. 961.

²⁰⁶ “Por lo mismo, entregarse a la Sabiduría es retornar al poder y a la autenticidad de la propia naturaleza humana.” Juan Acosta Rodríguez, *La antropología de Boécio*, p. 245.

todas as coisas desejáveis remetem ao bem. Como a capacidade de fazer o mal não nos remete ao bem, essa capacidade não pode ser desejável. Diz a Filosofia: “Ora, uma vez que todo poder é desejável, fica claro que a possibilidade de fazer o mal não consiste num poder.”²⁰⁷

4.3-RESULTADOS DO MAL: A INFELICIDADE

Importante ressaltar que as boas ações não são deixadas sem recompensa, muito menos as más ações sem castigo. Como já foi demonstrado no capítulo anterior, as pessoas de bem tornam-se felizes porque são boas, sendo partícipes do divino. A recompensa dos bons reside, portanto, no fato de tornarem-se deuses, partícipes da divindade, participação esta que nenhum jugo pode alterar e que maldade alguma pode afetar. Paralelamente, o júbilo que é ofertado àqueles que são bons torna-se inversamente proporcional àqueles que praticam o mal. Nas pessoas de bem, a integridade torna-se a própria recompensa, enquanto que para os maus, suas vilezas são seus próprios castigos.

Por conseguinte, tudo que é participa da unidade do bem, parecendo-se com ele. Do contrário, tudo o que foge do bem, tende a não ser. Diz a Filosofia:

“Dessa forma, tudo o que se afasta do bem deixa de existir, os maus deixam de ser, mas o fato de conservarem a aparência física de um ser humano mostra que eles já foram verdadeiros homens. E é assim que, afundando na maldade, eles perdem ao mesmo tempo a sua natureza humana.”²⁰⁸

Como vemos, a maldade constitui, em si mesma, uma forma de castigo, uma vez que ela rebaixa aqueles que a praticam para alguém da natureza humana. A permanência

²⁰⁷ *DCP*, IV., prosa 2., 118-120. “Atqui omnis potentia expetenda est; liquet igitur malorum possibilitatem non esse potentiam.”

²⁰⁸ *DCP*, IV, prosa 3., 45-49. “Sed cum ultra homines quemque prouehere sola probitas possit, necesse est ut quos ab humana condicione deiecit infra homines merito detrudat improbitas, euenit igitur ut quem transformatum uitii uideas homines aestimaris non possis.”

e insistência no mal produzem vilezas que nos levam ao nível da animalidade rasteira, transformando aquele que se envereda por este caminho, numa besta.

É desta forma que Boécio ressalta, em seu discurso, que as pessoas corruptas, embora mantenham a aparência externa de seres humanos, de fato tornam-se bestas em função de seu estado interior. Ora, uma vez que a permanência no mal torna-se, *em si mesma*, um castigo, o êxito na execução deste mal torna ainda mais infelizes aqueles que o praticam. Há, fundamentalmente, três condições que tornam o mal um infortúnio imensurável: querer, poder e realizar uma má ação. Aqueles que reúnem estes três quesitos tornam-se muito mais infelizes que aqueles que, por exemplo, só possuem a vontade (o querer) de fazer o mal. O motivo é evidente: quanto mais o mal se afirma, mais aquele que o pratica se afasta daquele que tudo rege, que é a suprema felicidade. Diz a Filosofia:

E, de fato – coisa que pode parecer inacreditável – os maus tornam-se necessariamente mais infelizes quando têm sucesso em realizar aquilo que desejam do que quando são incapazes de satisfazer seus desejos. De fato, se é uma infelicidade querer fazer o mal, ser capaz de fazê-lo é uma infelicidade maior ainda, pois sem essa capacidade o efeito da má vontade seria quase inexistente. Portanto, dado que o querer, o poder, e a realização de uma má ação são, individualmente, uma infelicidade, um triplo infortúnio se abate necessariamente sobre aqueles nos quais vêm reunirem-se essas três condições.²⁰⁹

Quanto mais o mal se exacerba, portanto, maior é o nível da infelicidade e da desgraça daquele que o comete. Ora, aquele que pratica o mal permanece no desvio e na infelicidade. Se algum bem se acrescentar ao seu *modus vivendi*, evidentemente que ele se tornará menos infeliz, se comparado com aquele que pratica o mal de forma intacta, sem acréscimo de nenhum bem. Portanto, aquele cujo infortúnio é atenuado, por algum bem vir ao seu encontro, é muito menos desgraçado que aquele cujo mal permanece intacto. É desta forma que os castigos tornam-se benévolos aos maus, pois uma parte do

²⁰⁹ DCP, IV, prosa 4., 07-16. “Etenim, quod incredibile cuiquam forte uideatur, infeliciores esse necesse est malos cum cupita perfecerint quam si ea quae cupiunt implere non possint. Nam si miserum est uoluisse praua, potuisse miserius est, sine quo uoluntatis miserae langueret effectus. Itaque cum sua singulis miseria sit, uelle, posse, perficere. Accedo, inquam, sed uti hoc infortunio cito careant patrandi sceleris possibililate deserti uehementer exopto.”

bem vem ao seu encontro, abrandando sua intensidade de participação no mal. Por outro lado, aqueles que não são castigados acabam por adquirir um mal suplementar, pois deixam de afastar-se, ainda que minimamente, do mal.

Diz a Filosofia:

Portanto, os desonestos se beneficiam quando são punidos, pois uma parte do bem lhes é acrescentada: trata-se precisamente de sua punição, que é boa porque é justa, e essas mesmas pessoas, quando escapam do castigo, adquirem um mal suplementar, trata-se da impunidade, que reconheceste ser um mal devido à sua iniquidade.²¹⁰

Os desonestos, como vemos, são mais infelizes se não são punidos, pois permanecem no mal sem qualquer lenitivo de aproximação ao bem. Para o juízo dos homens, este tipo de conclusão pode até ser risível, mas basta fixar os olhos naquilo que, de fato, traduz o resultado de nossas ações: o bom participa do melhor, volta-se para o bem e para a felicidade. O mal, paralelamente, precipita-se à beira do abismo, abismo este cavado com seus próprios pés. Boécio, neste momento do diálogo, confirma a argumentação socrática proferida no *Górgias* de Platão²¹¹, quando defende que aqueles que cometem injustiças são mais infelizes do que aqueles que as sofrem. Evidentemente: quem comete injustiça a comete porque se desviou do bem, enquanto aquele que a sofre, mal nenhum cometeu. Eis porque o autor da injustiça é mais digno de lástima que aquele que a sofre, pois a infelicidade recai sobre o injusto. Justifica-se, então, a calma e ausência de ódio nos homens sábios, pois estes entendem que, assim como há doenças do corpo, a maldade é uma espécie de doença da alma.

4.4-MAL, ACASO, PROVIDÊNCIA, DESTINO

Boécio, no entanto, mostra-se surpreso pelo fato de, muitas vezes, os castigos reservados aos maus recaírem sobre as pessoas de bem, assim como os malfeitores se

²¹⁰ *DCP*, IV, prosa 4., 57-61. “Habent igitur improbi cum puniuntur quidem boni aliquid adnexum, poenam ipsam scilicet, quae ratione iustitiae bona est, idemque cum supplicio carent inest eis aliquid ulterius mali, ipsa impunitas, quam iniquitatis merito malus esse confessus es.”

²¹¹ Platão, *Górgias*, 469 c. “Eu não quereria nem uma nem outra coisa; mas se fosse imperioso ou praticar ou sofrer injustiça, eu preferiria sofrê-la a praticá-la.” p. 89.

apoderarem de vantagens que, em teoria, deveriam ser concedidas àqueles que, por mérito, de fato as merecem. O espanto de nosso sábio se deve ao fato de que, embora um Deus de bondade governe o universo, ora benefícios são concedidos aos bons, ora malefícios são aplicados aos maus. No entanto, por vezes ocorre o contrário: os bons levam uma vida de sofrimentos, os maus satisfazem e realizam seus desejos. Boécio então, novamente com a alma coberta de inquietação, pergunta à Filosofia: “Em que Deus diferiria do acaso?”²¹² Prontamente a Filosofia responde, de forma enfática, que, se Deus governa o mundo, tudo transcorre corretamente:

Não é surpreendente que consideremos acidental e caótica uma situação quando ignoramos as leis que a regem. Mas, quanto a ti, mesmo se tu ignoras a causa de uma organização tão complexa, dado que o Deus que governa o mundo é bom, não deves duvidar de que tudo se realiza corretamente.²¹³

Tudo o que existe neste mundo, portanto, está sob a regência da inteligência divina que estabelece regras para o governo do universo. Essas regras, se consideradas sob o ponto de vista da pureza da inteligência divina, podem ser chamadas de Providência. Esta Providência é a razão divina que reside em todas as coisas e que harmoniza o universo.²¹⁴

A Providência ordena e põe em movimento todas as coisas de uma só vez. Ao destino cabe alocar essas coisas num espaço e tempo determinados, de acordo com as mudanças e multiplicidades inerentes aos acontecimentos humanos.²¹⁵ O destino é proveniente da indivisibilidade da Providência, se desenvolve a partir dela, organizando na multiplicidade e na temporalidade aquilo que foi fixado. A providência é imutável, o

²¹² *DCP*, IV, prosa 5., 19-20. “...quid est quod a fortuitis casibus differre uideatur?”

²¹³ *DCP*, IV, prosa 5., 20-24. “Nec mirum, inquit, si quid ordinis ignorata ratione temerarium confusumque credatur; sed tu quamuis causam tantae dispositionis ignores, tamen, quoniam bonus mundum rector temperat, recte fieri cuncta ne dubites.”

²¹⁴ “God is the unmoved mover, atemporal, immaterial and untouched by *material*. *Providentia* is God’s knowledge of the material world and his plan for it, still above the realm of *materia*.” FRAKES, J.C. *The fate of fortune in the early Middle Ages, the Boethian tradition*, p158.

²¹⁵ Em relação à distinção entre Providência e destino, nos diz José Cercos Soto: “Aquella es la ordenación de las cosas en la mente divina; este, su realización temporal.” *Op. cit.*, p. 963.

destino sujeito às mudanças.²¹⁶ Diz a Filosofia: “... o que é absolutamente evidente é que a forma imutável e simples do que se deve realizar é a Providência, enquanto o destino é o entrelaçamento cambiante e o decorrer temporal daquilo que a simplicidade divina fixou para ser realizado.”²¹⁷

Há coisas, no entanto, que estão sob o controle da Providência e não estão sujeitas aos encadeamentos do destino: quanto mais as coisas se aproximam do divino, menos dependentes do destino elas estão. Do contrário, quanto mais se afastam do divino, mais se sujeitam às vicissitudes e aos liames do destino. O destino relaciona-se à Providência da mesma forma que o ser criado relaciona-se ao Absoluto. A ordem do destino está encarregada de conduzir as mudanças no mundo, mas está alicerçada na indivisibilidade da Providência. Mesmo que nossos olhos ofuscados pelas contingências do mundo não percebam essa harmonia que há por detrás de tudo, tudo sempre se conduz ao bem por uma lei que tudo rege.

Diz a Filosofia:

E é dessa forma que, mesmo se tua incapacidade de apreender o encadeamento das coisas leva-te somente a ver confusão e desordem em todas as coisas, tudo é regido por uma lei que orienta todas as coisas para o bem. Com efeito, não há nada que ocorra tendo em vista o mal, mesmo no caso dos malfeitores; eles, como foi amplamente demonstrado, procuram o bem, mas se desviam do caminho devido a uma deplorável ignorância, e evidentemente não seria um encadeamento de fatos que tivesse sua origem no bem supremo que poderia afastá-los de seu próprio princípio.²¹⁸

²¹⁶ “Tout ce qui dépend du Destin dépend de la Providence, mais tout ce qui dépend de la Providence ne dépend pas toujours du Destin.” Raoul Carton, *Le christianisme et l’agustinisme de Boèce*, p. 283.

²¹⁷ *DCP*, IV, prosa 6., 48-52. “... illud certe manifestum est immobilem simplicemque gerendarum formam rerum esse providencia, fatum uero eorum quae diuina simplicitas gerenda disposuit mobilem nexum atque ordinem temporalem.”

²¹⁸ *DCP*, IV, prosa 6., 83-89. “Quo fit ut, tametsi uobis hunc ordinem minime considerare ualentibus confusa omnia perturbataque uideantur, nihilo minus tamen suus modus ad bonum dirigens cuncta disponat. Nihil est enim quod mali causa ne ab ipsis quidem improbis fiat; quos, ut uberrime demonstratum est, bonum quaerentes prauus error auertit, nedum ordo de summi boni cardine proficiens a suo quoquam deflectat exordio.”

4.5-A ORDEM SUPERIOR DO MUNDO

Esta lei que orienta todas as coisas para o bem, é a própria lei de Deus, mestre e médico de almas, que, através da Providência, dá a cada um aquilo que é mais adequado. Quando o destino se realiza, os ignorantes praguejam contra aquilo que está nos desígnios do próprio Deus. Tudo o que vemos, mesmo que ocorra contrariamente às nossas expectativas, é uma expressão da ordem que mais convém à boa realização das coisas.

As contrariedades que, porventura, venhamos a sofrer nesta vida, são provas colocadas por Deus em nosso caminho, para que melhor possamos nos conhecer e caminhar a passos mais firmes e largos rumo ao Bem. É desta forma que os homens recebem do divino Criador apenas conforme os frutos de suas obras, encontrando no caminho tudo aquilo que mais necessitam para melhor se desenvolverem, estejam eles já com os pés alicerçados no caminho ao Bem, ou estejam eles ainda cegos nos desvios que os conduzem aos vícios, embora não possam entender simplesmente através dos recursos da razão a inteligência divina.

Pela primeira vez, em toda a *DCP*, Boécio recorre ao auxílio da fé, tendo nela a compreensão para a resolução da questão que ora se apresenta.²¹⁹ De fato: a Filosofia lhe diz que há desígnios que estão para além da compreensão humana, bastando crer que há um Deus que tudo cria e tudo ordena:

Non est homo quilibet qui possit comprehendere solummodo suis
recursibus, nec explicare verbis totum mechanismum operis
divini. Quae solummodo, igitur, est apprehensa haec: idem est
Deus, creator omnium rerum, qui disponit omnia dirigendo
ad bonum et qui, eodem modo, assimilat et retinet ad se
omnes res quae ab eo creatae sunt, ut serviant ei ad
eliminandum malum ubi exercetur actus divinus. Et est
haec forma quae, si observas distributionem quae fit per
Providentiam illius quae se creditur contingere
casu in Terra, poteris videre quod non est ibi ullum malum.²²⁰

²¹⁹ “Compreender tal afirmação exige que a razão se volte para um nível mais elevado.” William de Siqueira Piauí, *Aristóteles e Boécio: natureza das coisas e eternidade de Deus*, p.10.

²²⁰ *DCP*, IV, prosa 6., 176-182. “Neque enim fas est homini cunctas diuinae operae machinas uel ingenio comprehendere uel explicare sermone. Hoc tantum perspexisse sufficiat quod naturarum omnium proditor

Nesta parte do diálogo, como vemos, a Filosofia reafirma a Boécio o princípio aristotélico de que todas as coisas tendem para o bem. O que implica reconhecer que não há Fortuna que não seja boa, pois seja ela favorável ou não, tudo o que ela nos proporciona está relacionado a um processo que nos encaminha para o melhor. A Fortuna sempre nos proporciona encômios ou opróbrios de acordo com nossas necessidades momentâneas, no intuito de nos encaminhar para a causa primeira de todas as coisas, Sumo Bem que é fundamento de tudo. A Fortuna que põe à prova ou corrige, mesmo não agradando aquele que a recebe, é boa, pois encaminha o homem ao bem.

A Fortuna possui em si elementos corretivos que visam levar o homem à excelência. Se ele já estiver voltado para o bem, ela pode ser favorável para colocá-lo à prova, testando, por exemplo, sua humildade e equanimidade; ou desfavorável para testá-lo em sua persistência e perseverança. Se o homem estiver voltado para os desvios viciosos, ela pode ser favorável para encaminhá-lo à percepção do próprio erro, pois a permanência no vício leva-nos à ruína, ou desfavorável, para que possamos nos emendar mais depressa. Eis porque a Fortuna em si sempre é benéfica, os homens é que costumam atribuir diferentes juízos de valor a ela. Diz a Filosofia: “Depende apenas de vós dar à Fortuna a forma que desejais. Com efeito, cada vez que a Fortuna parece adversa, se ela não põe à prova ou não emenda, é porque pune.”²²¹

É desta forma que Boécio encerra o livro IV de seu *DCP*, com a tese evidenciada de que o mal não é, pois só aquilo que se volta para o bem possui o estatuto ontológico da existência. Aqueles que buscam o mal, portanto, cessam de ser, como afirmamos acima.

Já o Livro V é iniciado com a retomada da questão referente ao acaso, onde Boécio mais uma vez indaga à Filosofia sobre a existência ou não disto que denominamos acaso. A mestra de nosso filósofo enfatiza-lhe que Deus submete todas as coisas às suas leis, pressupondo isso, como poderia haver acaso? “Nada pode ser feito a partir do nada”²²², nenhum fato pode produzir-se sem uma causa, o que nos leva a definirmos o acaso como um acontecimento inusitado, mas não como algo que é desprovido de ordenamento divino.

deus idem ad bonum dirigens cuncta disponat, dumque ea quae protulit in sui similitudinem retinere festinat, malum omne de rei publicae suae terminis per fatalis seriem necessitatis eliminat.”

²²¹ *DCP*, IV, prosa 7, 46-48. “In uestra enim situm manu qualem uobis fortunam formare malitis; omnis enim quae uidetur aspera, nisi aut exercet aut corrigit, punit.”

²²² *DCP*, V, prosa 1., 22. “Nam nihil ex nihilo existere...”

A Filosofia lembra a Boécio que Aristóteles, na *Física*, nos diz que quando uma ação é realizada para um determinado fim, mas algo repentino ocorre, isto se chama acaso; como por exemplo, quando um agricultor vai cavar o solo e encontra um tesouro. Embora este acontecimento seja fortuito, ele não provém do nada. Ao contrário, tem causas próprias, pois o tesouro só estava ali porque alguém o enterrou.²²³

O acaso, então, pode ser definido como algo que acontece de modo imprevisto, mas regido por um ordenamento inevitável ministrado pela Providência. Diz a Filosofia:

Podemos, portanto, definir o acaso como um acontecimento inesperado, resultado de uma somatória de circunstâncias, que aparece no meio de ações realizadas com uma finalidade precisa; ora, o que provoca um tal conjunto de circunstâncias é justamente a ordem que procede de um encadeamento inevitável e tem como fonte a Providência, que dispõe todas as coisas em seus lugares e tempo.²²⁴

Eis porque podemos afirmar, com plena convicção, que o mal não existe: tudo que é, foi e será, Deus vê de uma só vez, e tudo ordena conforme seus perfeitos desígnios, o que impede não apenas a existência do acaso, como do próprio mal. Torna-se evidente a defesa boeciana da nulidade ontológica do mal, que implica fragilidade, fraqueza, despotencialização. Tudo o que existe busca permanecer, busca a unidade, busca evitar a dispersão. Esta garantia reside Naquele do qual todas as coisas provêm e ao qual todas as coisas retornarão. Tudo o que é, é ordenado dentro de um plano divino. Sendo o mal sinônimo de desordem, ele não é. De fato, ele não existe, ainda que, à primeira vista,

²²³ Na Física Aristóteles nos diz: “Quem deliberou é causa, assim como o pai é causa de seu filho, e, em geral, o agente é causa do que fez, assim como o que produz o movimento é causa do que mudou.” Aristóteles, *Física* II 3 194b. *Apud*. Zingano M. *Particularismo e universalismo na ética aristotélica*. Para Zingano, “Ação e acaso estão sob a mesma rubrica, mesmo se o homem, por hábito, aja antes assim do que não assim: o fato é que, para cada ação, ele não é mais assim do que não assim, o que vale também para o acaso. A mesma tese pode ser vista na discussão de determinação ou não total da natureza. Para Aristóteles, nem tudo é ou ocorre necessariamente. Isto vale sem dúvida para o conjunto da natureza (isto é, também para o contingente natural), mas, como esta tese não é aceita por todos, Aristóteles procura mostrar que ela é correta pondo em relevo o caso privilegiado da indeterminação. Para isso, vale-se tanto das ações quanto do acaso.” Marco Zingano, *Particularismo e universalismo na ética aristotélica*, p. 83.

²²⁴ *DCP*, V, prosa 1, 47-52. “Licet igitur definire casum esse inopinatum ex confluentibus causis in his quae ob aliquid geruntur euentum. Concurrere uero atque confluere causas facit ordo ille ineuitabili conexione procedens qui de prouidentiae fonte descendens cuncta suis locis temporibusque disponit.”

pareça ter invadido a terra; se estivermos atentos ao ordenamento da Providência, veremos que ele (o mal) não existe em parte alguma.

4.6-AGOSTINHO E O MAL

Buscaremos agora estabelecer algumas breves considerações sobre o pensamento de Santo Agostinho, no que se refere à questão do mal, uma vez que, como procuraremos demonstrar, há forte semelhança entre o pensamento de Agostinho e Boécio frente a esta questão.

Agostinho, no decorrer de sua trajetória intelectual, demonstrou grande inquietação em relação à questão do mal. Para evidenciarmos essa profunda inquietação, podemos ressaltar uma significativa passagem das *Confissões*, onde Agostinho menciona a questão que o acompanhou durante a vida: “Qual a sua origem, se Deus, que é bom, fez todas as coisas? Sendo o supremo e sumo Bem, criou bens menores do que Ele; mas, enfim, o Criador e as criaturas, todos são bons. Donde, pois, vem o mal?”²²⁵

Simpatizante, por alguns anos de sua vida, da seita gnóstica dos maniqueus, o bispo de Hipona compactuou com o dualismo ontológico estabelecido pela mesma. Neste dualismo ontológico, bem e mal seriam princípios originários: o bem representaria a luz. O mal (ou matéria) representaria as trevas. De acordo com a doutrina dos maniqueus, o mal se justificaria em função de o ser humano ser definido como uma mescla de corpo e alma. O corpo (matéria) seria a causa do mal, o que isentaria o homem de responsabilidade na causa deste.

²²⁵ Santo Agostinho, *Confissões*, VII, 5. p. 133. Em relação a esta fundamental questão filosófica, que tanto inquietou Agostinho, nos diz Mariciane Nunes: “Para Agostinho, o problema do mal sempre se apresentou como um paradoxo, visto que a preocupação do hiponense era a de poder encontrar uma explicação para a origem do mal criado e governado por um Deus sumamente bom e onipotente. Se Deus é perfeita bondade e onipotência, então o mal não pode existir. Contudo, Agostinho percebia, desde a sua juventude, que o mal era uma realidade muito poderosa. Desse modo, como explicá-lo? Qual será sua origem? Se admitirmos a existência do mal, surge o desafio de buscarmos uma explicação para a sua origem. Quem será o autor do mal? Sendo assim, no que diz respeito à bondade do criador, ou temos de afirmar que Deus não é completamente bom e, dessa forma, permite o mal, ou afirmá-lo como o autor do mal. Outra alternativa, ainda, seria admitir que Deus não é onipotente, e que, por isso, apesar de ser sumamente bom e querer evitar o mal, é impotente para impedi-lo. Assim, o dilema que se apresentava a Agostinho era o seguinte: Como explicar a realidade do mal, admitindo um Deus sumamente bom e onipotente?” Mariciane M. Nunes, *Livre-arbítrio e ação moral em Agostinho*, p. 37.

Como atesta Marcos Costa:

A partir desse dualismo ontológico, deduzia uma moral, na qual explicava a origem do mal no homem, por ser o homem uma mescla de corpo e alma, ou melhor, uma mistura das duas tendências originárias, corpo- matéria ou o Mal- e a alma- Luz ou o Bem. E assim como no universo a matéria é a responsável pelos males físicos, no homem, o corpo é a causa dos males, inclusive os morais.²²⁶

Os males, portanto, estariam vinculados à natureza física, fruto da parte má da natureza do homem, o que significa dizer que não pode ser atribuída ao homem responsabilidade ou culpa pelos males, pois os mesmos representam parte de sua natureza: a matéria corpórea.

Esta solução maniqueísta satisfez Agostinho, por alguns anos, mas à medida que foi tomando contato com leituras da antiga Grécia, novas perguntas surgiram em seu pensamento. Buscando respostas que o satisfizessem diante das novas inquietações, não as encontrou no maniqueísmo, o que o levou a afastar-se progressivamente da seita.

Segundo Marcos Costa,

Seria em Milão, aos 30 anos de idade, ao ser contratado como *rector* da cátedra oficial dessa cidade, que Agostinho viria a superar definitivamente o maniqueísmo. Ao entrar em contato com o bispo Ambrósio e a filosofia neoplatônica, encontrou neles os instrumentos conceituais necessários para recuperar os princípios cristãos que mantinha latentes em seu coração.²²⁷

Este contato direto com Ambrósio rendeu a Agostinho a concepção de um Deus-Uno que é substância espiritual, criador de todas as coisas. A alma humana também seria substância espiritual, contrariando o que os maniqueus afirmavam: que todos os seres (incluindo Deus e a alma) eram substâncias corpóreas. A partir daí, Agostinho começa a reencontrar-se com a fé.

²²⁶ Costa, Marcos R. N. *O problema do mal em santo Agostinho*, p. 162.

²²⁷ *Ibid.*, p.163.

Através da leitura de filósofos neoplatônicos, sobretudo Plotino, onde apreendeu a noção de participação e o conceito de não-ser como equivalente ao nada, Agostinho munuiu-se de argumentos que lhe seriam fundamentais para resolver a questão do mal. Travando contato com a leitura do apóstolo Paulo, Agostinho descobre a necessidade da humildade cristã em detrimento do orgulho racionalista que o habitava. Passa a perceber que a plena sabedoria e felicidade residem em Deus, e que, para alcançá-Lo, é preciso transcender a razão.

A conversão agostiniana à fé cristã foi decisiva e serviu como alicerce para o bispo de Hipona responder satisfatoriamente ao problema referente ao mal. É pela crença num Deus sumamente bom, que criou todas as coisas a partir do nada, que Agostinho supera a teoria dos maniqueus. Afirma Marcos Costa:

Assim, primeiramente, partindo do princípio bíblico da criação *ex nihilo*, e da noção plotiniana de participação, Agostinho demonstrará, contra o dualismo maniqueu, que todos os seres do universo, inclusive a matéria, vieram de um único princípio – Deus -, não por emanção, mas por criação, não por necessidade, mas por um ato livre de amor, a partir do nada.²²⁸

A partir dessas concepções, Agostinho demonstra que, num universo criado por Deus, não há espaço para o mal, pois tudo o que Deus criou obedece à ordem por Ele estabelecida. Assim, aquilo que julgamos disforme ou voltado para o mal, só o é na medida em que não temos compreensão da ordem e da harmonia superior de todas as coisas. Aquilo que os homens chamam de males não apenas não são males, mas fundamentalmente contribuem para a ordem superior do universo.

Desta forma, já no capítulo I de sua obra intitulada *O livre-arbítrio*, Agostinho afirma que Deus não pode praticar o mal, visto que é sumamente bom. Todas as coisas se remetem ao bem, e a instrução também nos leva a ele. O mal moral, portanto, seria uma ausência de instrução quanto àquilo a que devemos nos remeter. Afirma Agostinho: “De onde se segue que, fazer o mal, não seria outra coisa do que renunciar à instrução. (Pois a verdadeira instrução só pode ser para o bem).”²²⁹

²²⁸ Ibid., p. 167.

²²⁹ Santo Agostinho, *O livre-arbítrio*, livro I, I, 2., p. 27.

A origem do mal, portanto, estaria na escolha da vontade humana, no seu livre-arbítrio, uma vez que Agostinho defende a nulidade ontológica do mal. Todas as coisas provêm de Deus, que é sumamente bom, sendo ele mesmo incapaz de fazer o mal. Sendo Deus criador de todas as coisas, suas obras concorrem para sua harmonia. No caso do ser humano, este pode ser desviar do bem, através do exercício indevido de seu livre-arbítrio. Nas palavras do próprio Agostinho: “Se não me engano, tal como a nossa argumentação mostrou, o mal moral tem sua origem no livre-arbítrio de nossa vontade.”²³⁰

Importante ressaltar que, para Agostinho, o livre-arbítrio não é ruim. Ruim torna-se o direcionamento dele para as coisas que não se voltam para o Bem, quando o homem age movido pela estultície. Quando o homem deixa de erguer os olhos para as coisas superiores, abraçando os bens transitórios (os bens da fortuna, diria Boécio), renuncia voluntariamente às verdades eternas e imutáveis do mundo inteligível, as verdades que nos remetem a Deus.

Afirma Agostinho: “Tampouco é má a vontade livre do homem, a qual, como averiguamos, é preciso ser contada entre os bens médios. Mas o mal consiste na aversão da vontade ao bem imutável para se converter aos bens transitórios.”²³¹ O mal, portanto, não está no livre-arbítrio, mas no uso equivocado deste. O mal moral, portanto, tem sua origem numa deficiência do exercício humano de sua vontade livre, uma vez que todo bem vem de Deus e todas as coisas se remetem a ele. O bom uso da liberdade, portanto, consiste em voltar-se para Deus e renunciar ao mal.

²³⁰ Ibid, livro I, XVI, 35a, p 69. Em relação à questão de o mal ter origem no livre arbítrio, afirma Mariciane Nunes: “Em *O livre-arbítrio*, fica claro que Deus não é o autor do mal. Deus é o criador de todos os bens e todos recebem dele a sua perfeição. Mesmo os bens mínimos são, em si, merecedores de valor. O Criador concedeu ao homem o livre-arbítrio, para que, através dele, pudesse escolher livremente e, desse modo, merecesse o castigo ou a recompensa, conforme sua escolha. O livre-arbítrio está intimamente ligado às ações morais, uma vez que, possuindo essa potência, o homem torna-se responsável por suas opções e diante de seus atos. É pelo poder do livre-arbítrio que o homem escolhe entre abraçar o bem ou voltar-se para o mal.” Mariciane M. Nunes, *Livre-arbítrio e ação moral em Agostinho*, p. 116.

²³¹ Ibid., livro II, XIX, p. 141-142.

A partir daí explica-se também a nulidade ontológica do mal, uma vez que aquele que tudo pode, não pode fazer o mal.²³² Se todas as coisas provêm de Deus, aquilo que se afasta completamente da natureza divina deixa de ser, como afirma o próprio bispo de Hipona: “Assim, se acontecesse a supressão total do bem, o que restaria não é um quase nada, mas sim um absoluto nada.”²³³ O mal, portanto, corresponde ao não-ser, pois ele simplesmente não é: “Procurei o que era a maldade e não encontrei uma substância, mas sim uma perversão da vontade desviada da substância suprema – de Vós, ó Deus – e tendendo para as coisas baixas.”²³⁴

Eis porque, para Agostinho, o mal é como uma espécie de “desarmonia”, pois tudo que é criado pelo Pai busca harmonizar-se com ele. Nas palavras do próprio Agostinho:

Em absoluto, o mal não existe nem para Vós, nem para as vossas criaturas, pois nenhuma coisa há fora de Vós que se revolte ou que desmanche a ordem que lhe estabeleceste. Mas porque, em algumas das suas partes, certos elementos não se harmonizam com outros, são considerados maus.²³⁵

Como podemos perceber, para Agostinho todas as coisas são originadas a partir do Bem e a ele se remetem. O mal, enquanto princípio ontológico, simplesmente não é: corresponde ao não-ser. Existe unicamente o mal moral, que é uma desarmonia, um turvamento do discernimento humano que, pelo mau uso de seu livre-arbítrio, se desvia daquilo a que deve se conduzir.

Como afirma Marcos Costa:

Portanto, para Agostinho, no universo criado e governado por Deus não há espaço para o mal físico, e o mal não pode ser definido como uma substância, visto ser toda a natureza um bem. E, radicalizando o

²³² “Como diz Agostinho, o mal não é um ente, mas um nada, uma falta, uma ausência do Bem. Em suma, é uma *privação*. Nenhum dos dois tipos de mal deve, por conseguinte, ser referido a Deus: nem o pecado, nem a punição do pecador. O pecado nasce quando a vontade *se ausenta e falta*, é uma carência, uma nadificação da vontade; o castigo não é nada mais que a consequência do pecado.” (Alain De Libera, *A Filosofia Medieval*, p 273.).

²³³ Santo Agostinho, *O livre-arbítrio*, livro II, XX, p. 143.

²³⁴ Santo Agostinho, *Confissões*, VII, 16, p.142.

²³⁵ Santo Agostinho, *Confissões*, VII, 13, p.140.

conceito neoplatônico de “não-ser”, conclui que, apesar de ser justamente nos seres criados que o mal acontece, visto serem apenas participação da suma bondade de Deus e, por isso, estarmos sujeitos à mutação, contudo, o mal não se define como uma característica intrínseca do ser, não faz parte da essência do ser, que em si é sempre um bem. O mal, como o contrário da natureza, caracteriza-se por uma ausência do que deveria ser, ou pelo que ele não é; é uma corrupção que arrasta ou leva tudo em direção ao não-ser. Portanto, o mal é a corrupção, e como tal não tem consistência ontológica, é simplesmente “não-ser” ou “nada”.²³⁶

Ao percebermos o modo como Agostinho busca solucionar o problema do mal, inegável é a constatação da semelhança do pensamento deste com Boécio. Como Agostinho (354 – 430) é um autor historicamente anterior a Boécio (480 – 524), somos levados aqui a afirmar que a solução boeciana, frente ao problema do mal, aproxima-se demasiadamente do agostinianismo.

Vejamos: Agostinho vê o mal como desarmonia frente à ordem superior que tudo rege. O mal ontológico não existe: é o não-ser, uma vez que Deus, ser sumamente bom, criou todas as coisas boas a partir do nada. O único mal possível é o mal moral, fruto do uso inadequado do livre-arbítrio, que se desvia daquilo a que deveria realmente estar voltado.

²³⁶ Marcos Roberto N. Costa, *O problema do mal em santo Agostinho*, p. 167-168. Ainda sobre esta mesma questão, precioso comentário nos oferece o próprio Marcos Costa: “Em suma, o mal é o contrário da natureza. Entretanto, longe de ser uma substância, ele é o inimigo da substância, que arrasta ou leva ao não-ser tudo o que corrompe. Ele é simplesmente a corrupção que, não sendo substância, é nada.” Marcos R.N. Costa, *Ordem, harmonia e perfeição do universo na Filosofia da natureza de Santo Agostinho*, p. 96. Em função disso, o bom direcionamento da vontade ao Bem é condição para também se alcançar a vida feliz: “Sabendo-se possuidor do livre-arbítrio, cabe ao homem orientar, de forma correta, essa potência. O livre-arbítrio designa o homem como moralmente responsável perante seus atos. Agostinho deixa clara a responsabilidade do homem como possuidor de uma vontade dotada de livre-arbítrio. Para o bispo de Hipona, o livre-arbítrio da vontade humana deve estar sempre voltado ao objetivo de viver retamente, buscando o Bem imutável. Tendo recebido o livre-arbítrio, o homem pode direcioná-lo ao Bem, alcançando a felicidade tão almejada.” Mariciane M. Nunes, *Livre-arbítrio e ação moral em Agostinho*, p. 119.

Boécio, paralelamente, também concebe, no *DGP*, um mundo criado por Deus, ser sumamente bom, que criou todas as coisas existentes. Como vimos anteriormente, Boécio afirma que o mal (ontológico) não existe, uma vez que Aquele que tudo pode não pode fazer o mal. Nosso sábio romano também estabelece uma argumentação que muito se assemelha à de Agostinho, quando procura definir o mal como um desvio da reta razão. Lembramos que, para Boécio, todos buscam o bem, finalidade de todas as coisas, para onde todas tendem. O mal na perspectiva boeciana, portanto, muito se aproxima da perspectiva de Agostinho, pois, assim como o bispo de Hipona, Boécio afirma que o mal ontológico não existe. Defende nosso sábio romano que o mal moral, este sim, pode existir, à medida que o homem deixa de se conduzir pela função natural que lhe compete. Uma vez que todos buscam a felicidade, aqueles que se desviam para os falsos bens tornam-se fracos e frágeis. Boécio ressalta que, além de o mal ontológico não existir, o próprio ser humano perde seu estatuto antropológico, sua humanidade, quando voluntariamente (exercitando o livre-arbítrio) busca afastar-se daquilo a que todas as coisas tendem: finalidade, completude, perfeição. Nesse sentido, seu pensamento converge com de Agostinho, pois ambos defendem que o mal é uma corrupção que nos aproxima do não-ser, ou seja, perdemos o próprio estatuto ontológico de nossa natureza quando a ele nos entregamos. Eis porque a musa Filosofia atesta a nosso sábio romano: “Certamente parecerá estranho dizer eu que os maus, que são a maioria, não existem; no entanto é exatamente o que ocorre. De fato, não afirmo apenas que são maus, mas, sem hesitar, que eles simplesmente não são.”²³⁷

Como podemos perceber, há grandiosa semelhança entre estes dois pensadores cristãos, que viveram em períodos históricos tão próximos. Boécio revela-se “agostiniano” frente à questão do mal, mas assim como Agostinho, conhecia muito bem as Filosofias gregas e o Neoplatonismo. O que nos leva a inferir que, através dessas fontes, também conheceu a noção de participação e de não-ser como equivalente ao nada, tendo uma resposta ao problema do mal muito semelhante a de Agostinho, baseado também nestes pressupostos herdados da história da Filosofia.

Em função disso, consideramos necessário analisarmos as influências estoicas no *DGP*, pois, como já evidenciamos anteriormente, Boécio defende que o sábio não deve

²³⁷ *DGP*, IV, prosa 2., 89-94. “Quod quidem cuipiam mirum forte uideatur, ut malos, qui plures hominum sunt, eosdem non esse dicamus; sed ita sese res habet. Nam qui mali sunt eos malos esse non abnuo; sed eosdem esse pure atque simpliciter nego.”

se abalar ou se alterar diante das vicissitudes da vida, diante das inconstâncias da fortuna, revelando forte estoicismo, como buscaremos analisar no próximo capítulo.

CAPÍTULO V

BOÉCIO: ENTRE O ESTOICISMO E O CRISTIANISMO

5.1-SÊNECA

Lúcius Annaeus Sêneca, natural de Córdoba, na Espanha, é certamente um dos maiores expoentes do estoicismo antigo. Nascido provavelmente no ano quatro de nossa era, Sêneca, a exemplo dos gregos, via na Filosofia “a arte de bem viver e morrer”²³⁸.

O pensador cordovês percebia na Filosofia sua importância educativa, que deveria acompanhar o homem no seu dia-a-dia, regendo seu *modo de vida*. “Sua Filosofia pretende atingir o homem concreto, determinar-lhe a conduta prática, reger a atividade interior e exterior do ser humano, conformando-o com a verdade”²³⁹.

Como nosso objeto de investigação neste trabalho é a questão da Antropologia como condição à felicidade no *DCP* de Boécio, nos deteremos especificamente neste aspecto da Filosofia senequiana, que aqui nos interessa. Sêneca e Boécio tornam-se muito semelhantes no que se refere à questão de ver na Filosofia uma prática vivencial, um caminho que conduz à felicidade, pois para ambos a Filosofia é, sobretudo, um modo de vida. A escolha de abordar a Filosofia de Sêneca para estabelecer um comparativo com Boécio faz-se aqui necessária, justamente para evidenciar e ressaltar o forte estoicismo presente no *DCP*. Como ressalta Ullmann: “Em Boécio também se encontram idéias estóicas”²⁴⁰. E, como afirma De Boni: “Em Sêneca, de certa forma, compila-se o pensamento estóico do mundo greco-romano”²⁴¹. Além disso, “o autor exerceu influência direta sobre a Patrística latina”²⁴². Pretendemos aqui estabelecer breve análise crítica entre o pensamento de Sêneca e o de Boécio no *DCP*.

²³⁸ R.A. Ullmann, *O estoicismo Romano*, p.10.

²³⁹ Ibid.

²⁴⁰ Ibid., p. 127.

²⁴¹ Luis Alberto De Boni, *De Abelardo a Lutero-Estudos sobre filosofia prática na Idade Média*, p.28.

²⁴² Ibid., p.56.

5.2--FILOSOFIA COMO PRÁTICA OU VIVÊNCIA

A argumentação de Sêneca nas *Cartas a Lucílio* demonstra claramente o quanto este filósofo via na filosofia um caráter prático: “a Filosofia não consiste em palavras, mas em ações”²⁴³. Reafirmando o princípio socrático do “por atos, não por palavras”²⁴⁴, Sêneca afirma ser a Filosofia a verdadeira guia do homem no mundo, pois seu verdadeiro objetivo “consiste em dar forma e estrutura à nossa alma, em ensinar-nos um rumo na vida, em orientar os nossos atos, em apontar-nos o que devemos fazer ou por de lado, em sentar-se ao leme e fixar a rota de quem flutua à deriva entre escolhos”²⁴⁵.

É interessante notar que a semelhança entre o pensamento de Sêneca e o pensamento dos antigos sete sábios gregos é bastante grande. Nos sábios gregos percebemos uma forte noção de que devemos demonstrar nosso caráter pelas nossas ações, que devemos confiar “mais na nobreza de caráter que nos juramentos”²⁴⁶, que, “seja qual for teu compromisso, honra-o”²⁴⁷. Sêneca da mesma forma é categórico, quando afirma que devemos comprovar “as palavras com os atos”²⁴⁸.

Sêneca via a Filosofia como algo tão ligado à vida, que as referências nas *Cartas a Lucílio* quanto ao domínio dos prazeres, justa medida, domínio de si, são inúmeras. Seu caráter consolatório também não foi esquecido, e o pensador cordovês lamentava-se, pois, para ele, “estudamos para a escola, não para a vida”²⁴⁹. Esse lamento vem de um homem que, assim como Sócrates, foi condenado à morte pela injustiça do mundo.

Sêneca considerava que a Filosofia era a própria vida, não se separava dela, justamente por isso lamentava-se por “ver como as pessoas gastam em futilidades a maior parte de uma vida que, mesmo despendida com maior parcimônia, não seria bastante para as coisas essenciais”²⁵⁰.

Ao homem voltado à Filosofia cabe, portanto, fazer dela a provisão para o caminho, tal qual afirmava Bias. Esta visão filosófica de Sêneca, que “levava uma vida interior

²⁴³ Sêneca, *Cartas a Lucílio*, carta 16.

²⁴⁴ Platão, *Apologia de Sócrates*, 32 d.

²⁴⁵ Sêneca, *Cartas a Lucílio*, carta 16.

²⁴⁶ Diógenes Laértios, *op. cit.*, I, 60. Sólon.

²⁴⁷ *Ibid.*, I, 98. Periandro.

²⁴⁸ Sêneca, *Cartas a Lucílio.*, Carta 20.

²⁴⁹ Sêneca, *Cartas a Lucílio*, Carta 106

²⁵⁰ *Ibid.*, Carta 49.

intensa, fascinado pelos problemas morais”²⁵¹, é a visão daquele que vê a Filosofia como sendo a própria *vida*. Sêneca acreditava que os verdadeiros tesouros que o ser humano pode conquistar são aqueles que se desenvolvem no interior do homem. Buscaremos valer-nos de diferentes obras do autor supracitado, no intuito de demonstrar como o conceito de felicidade se alicerça e estrutura no interior da obra senequiana.

5.3-NATUREZA HUMANA E FELICIDADE

Como estamos percebendo, Sêneca via na Filosofia uma prática vivencial, um modo de vida. Eis porque a Filosofia na vida humana tem a incumbência de conduzir-nos ao bem mais elevado. A Filosofia, como uma busca do bem viver, de um modo de vida feliz, torna-se totalmente vinculada àquilo que todos os homens buscam: a felicidade. Assim nos diz Sêneca, nas primeiras linhas de seu *De Vita Beata* (*A vida feliz*): “Gallione, irmão meu, todos os homens desejam a felicidade.”²⁵² Argumentação idêntica é apresentada numa de suas epístolas morais destinadas a Lucílio: “Toda a gente, contudo, ambiciona ter uma vida feliz”.²⁵³

Mas como alcançar a vida feliz? O homem, que se serve desta vida, é definido por Sêneca como um ser racional. É isso que constitui sua essência; e cabe a ele fazer o uso adequado e bem direcionado desta razão: “Qual é a essência característica do homem? A razão. Com ela, o homem supera os animais e se avizinha dos deuses. Mantendo-se reta e se desenvolvendo completamente, a razão realiza a felicidade humana”²⁵⁴.

Não contrariando a tradição histórica que o antecedeu, Sêneca afirma que “toda virtude assenta na justa medida”²⁵⁵, mas parece demonstrar um certo desprezo pelo

²⁵¹ R. A. Ullmann, *O estoicismo romano*, p.13.

²⁵² Sêneca, *A vida feliz*, Tradução de André Bartholomeu. Pontes: Campinas, 199, p.23

²⁵³ Sêneca, *Cartas a Lucílio*, carta 44.

²⁵⁴ M. Pohlenz, *La Stoa: storia di un movimento spirituale.*, vol. I., p. 227. “Qual è l’essenza caratteristica dell’uomo? La ragione. Con essa l’uomo supera gli animali e si avvicina agli dèi. Se si mantiene retta e si sviluppa compiutamente, la ragione realizza la felicità umana.” Importante comentário quanto a esta questão, nos apresenta Ullmann: “Em sentido filosófico, como o considerava Sêneca, pessoa é “*rationalis naturae individua substantia*”, consoante nos **definiu Boécio** no século V de nossa era.” R. A. Ullmann, *O estoicismo romano*, p 20. (os grifos são nossos).

²⁵⁵ Sêneca, *Cartas a Lucílio*, Carta 66. A tradição histórica à qual nos referimos aqui está ligada às sentenças dos sete sábios gregos mencionadas neste trabalho.

corpo. A alma, que encontra sua saúde na Filosofia, deve ser o primeiro objeto das atenções: “cultiva, portanto, em primeiro lugar a saúde da alma, e só em segundo lugar a saúde do corpo”²⁵⁶. Mas a tal ponto Sêneca eleva a alma em detrimento do corpo, que ele chega a afirmar que “o desprezo pelo próprio corpo é a certeza da liberdade”²⁵⁷.

O que percebemos é que Sêneca via o corpo como um lugar de transição, mas que o verdadeiro ser do homem era sua alma. É preciso estar consciente de que “mais tarde ou mais cedo, hás de prescindir de sua companhia e assim sentir-te-ás mais forte quando fores obrigado a deixá-lo”²⁵⁸, afirmava Sêneca.²⁵⁹

Vale aqui ressaltar uma importante passagem da *Consolação a Mária*, em que Sêneca evidencia sua concepção de corpo como algo frágil e débil, lugar de transição, não devendo o homem apegar-se àquilo que, desde que nasceu, já começa a aproximar-se do momento de deixar:

O que é o homem? Um vaso que pode quebrar-se ao menor abalo, ao menor movimento. Não é necessária uma grande tempestade para que se destrua; bata onde bater, se dissolverá. O que é o homem? Um corpo débil e frágil, desnudo, indefeso por sua própria natureza, que tem necessidade do auxílio alheio, exposto a todos os danos do destino, um corpo que quando exerceu bem os seus músculos, é pasto de uma fera, é vítima de qualquer uma, composto de matéria inconsistente e mole e brilhante somente nas suas feições exteriores, incapaz de suportar o frio, o calor, a fadiga e, por outro lado, destinado a desagregação pela inércia da ociosidade, um corpo preocupado com seus alimentos, por cuja carência ora se enfraquece, por cujo excesso ora se rompe; um corpo angustiado e inquieto por sua conservação, provido de uma respiração precária e pouco firme, a qual um forte ruído repentino perturba; um corpo que é fonte doentia e inútil, de contínuo perigo para si mesmo. Admiramo-nos da morte neste corpo, a qual não precisa senão de um suspiro?²⁶⁰

²⁵⁶ Ibid., Carta 15.

²⁵⁷ Ibid., Carta 65.

²⁵⁸ Ibid., Carta 70.

²⁵⁹ Segundo Ullmann, “o problema do dualismo corpo-alma, tal como o encara Sêneca, revela, de imediato, ter-se pautado, o filósofo, pela concepção pitagórico-órfico-platônica.” R. A. Ullmann, *O estoicismo romano*, p 21.

²⁶⁰ Sêneca, *Consolação a Mária*, p.42.

Diante de tamanha fragilidade vinculada a nosso corpo, o que nos compete enquanto indivíduos? Nossa tarefa é fazer o reto uso da razão, pois é ela que nos permite mantermo-nos impassíveis frente às vicissitudes da vida. Agir conforme os ditames da própria razão é o caminho a ser seguido pelo sábio. Por outro lado, ater-se às crenças coletivas vigentes, àquilo que é socialmente aprovado no nível moral, não deve ser critério para a tomada de decisões do sábio estoico. Embora todos os homens possuam a racionalidade, poucos a usam com discernimento, pois preferem seguir aquilo que a maioria aprova. Para Sêneca, é evidente que não podemos nos guiar pela opinião do vulgo: o sábio deve ser autárquico também no modo de decidir como conduzir suas ações. Estar acima do rebanho que caminha anestesiado, é tarefa do sábio:

Devemos absolutamente evitar seguir, conforme o uso das ovelhas, a grei dos que nos precedem, dirigindo-nos para onde vão todos, mas nós nos acautelamos. Nada é pior que escutar a fala da sociedade, considerando justo o que a maioria aprova, e imitar o modelo do comportamento da massa, vivendo, não segundo a razão, mas pelo conformismo. É este o motivo das aglomerações de pessoas que se esmagam uns aos outros.²⁶¹

É preciso, portanto, estar atento para não nos deixarmos levar pela opinião da maioria, bem como pelas aparências enganadoras, as falsas promessas das riquezas e das honrarias transitórias. O homem que busca ser feliz deve estar atento para encontrar aquilo que possui real valor: “Busquemos um bem real, não de aparência, constante e maiormente belo, à medida que penetra na sua essência: tratemos de trazê-lo à luz.”²⁶²

Para tanto, é necessário viver de acordo com a natureza, que é universal e atinge todos os homens. Ao homem cabe aceitar e adequar-se àquilo que a natureza lhe apresenta, estando preparado para quaisquer vicissitudes que possam se lhe apresentar.²⁶³ Desta forma, o homem viverá conforme a moral que deve seguir, que o

²⁶¹ Sêneca, *A vida feliz*, I, p. 24.

²⁶² *Ibid.*, III., p.26.

²⁶³ “Entretanto, como todos os estóicos, saibas que sigo a natureza: é sábio não se distanciar dela e obedecer a seu exemplo e lei. A vida feliz é, pois, aquela adequada à natureza e alcançável em primeiro lugar pelo espírito sadio e perpétuo possuidor desta saúde; em segundo lugar pelo espírito forte, vigoroso e além de tudo paciente e apto a resistir a todas as provações, solícito – mas sem titubeios – aos cuidados

leva ao bem e que o conduz à felicidade. Nas palavras de Pohlenz: “somente aquilo que é moral é um bem e a virtude deve sozinha ser suficiente para a felicidade”²⁶⁴. Em consequência desta definição de vida feliz, deste modo de vida conforme à natureza, surge a verdadeira liberdade: a independência interior frente à quaisquer vicissitudes, estejam elas relacionadas à morte, à dor, pobreza, ou até mesmo aos apetites do corpo. Esta liberdade “é o bem supremo do homem e somente a Filosofia pode proporcioná-la.”²⁶⁵ Nas palavras do próprio Sêneca: “disso deriva uma perene tranquilidade e liberdade (...) uma grande alegria, sólida e inalterável, e em consequência a paz, a harmonia da alma...”²⁶⁶

O homem feliz, na visão senequiana, sabe suportar quaisquer dificuldades que surjam no seu caminho, pois estas dificuldades são consideradas momentos da lei natural.²⁶⁷

Incontáveis são as referências sobre a felicidade nas *Cartas Consolatórias*, no *De Vita Beata (a vida feliz)*, bem como nas *Cartas a Lucílio*. Em todas essas obras, Sêneca apresenta a idéia de felicidade como algo que se encontra no interior do ser humano, independentemente das contingências da fortuna. Por isso afirmava:

Peço-te, Lucílio amigo, age da única maneira possível para obteres a felicidade: repele e despreza aqueles bens que só brilham por fora, que dependem das promessas de fulano ou das benesses de cicrano. Faz do verdadeiro bem o teu alvo, busca a alegria dentro de ti. Que

do corpo, dedicado a procurar outras benesses que alegam a vida, sem inebrios, gozando os dons da fortuna sem escravizar-se a ela”. Sêneca, *A vida feliz*, III, p.27.

²⁶⁴ M. Pohlenz, *op. cit.*, vol. II, p.75. “solo ciò che è morale è un bene e la virtù deve bastare da sola alla felicità.”

²⁶⁵ *Ibid.*, p. 81. “Essa è el bene supremo dell’oumo e solo la filosofia può procurarcela.”

²⁶⁶ Sêneca, *A vida feliz*, III. P.27-28. Segundo Sangalli, “Essa liberdade, no sentido de independência frente às vicissitudes da fortuna, é a marca do sábio estóico antigo.” Idalgo J. Sangalli, *O fim último do homem*, p. 109.

²⁶⁷ “Obedecer a essa lei da natureza é obedecer a Deus. Isso é a liberdade para o estóico Sêneca.” Idalgo J. Sangalli, *O fim último do homem*, p. 112. O mesmo Sangalli ainda afirma: “A possibilidade de viver na felicidade está condicionada à conformidade com a natureza. Isso implica libertar-se ou, o que é o mesmo, ficar indiferente diante das coisas exteriores e, principalmente, confiar no seu espírito e ser o artífice da sua vida.” *Ibid.*, p.114.

significa “dentro de ti”? Significa que a felicidade se origina em ti mesmo, na melhor parte de ti mesmo.²⁶⁸

Dizer que a felicidade se origina em nós mesmos significa que o modo como nos portamos diante daquilo que nos ocorre no mundo é fundamental para nossa tranquilidade ou nossa amargura. Eis aí a importância do adequado uso da razão.

Mas qual a concepção que o sábio cordovês possui a respeito dos bens da Fortuna? Estaria a felicidade humana disponível nos bens deste mundo? Pode a reta razão alcançar a felicidade com as contingências favoráveis que nos são apresentadas neste mundo?

5.4-BENS DA FORTUNA

Para Sêneca, é necessário que o homem aprenda a manter-se impassível diante dos bens da fortuna. As vicissitudes do mundo, nos diz Sêneca, tornam o homem inquieto e angustiado. A roda da Fortuna, com suas inconstâncias, perturba o espírito humano que não consegue apaziguar-se diante da miríade de contingências na qual se vê mergulhado:

Coragem, observa todos os mortais, por toda a parte há ampla e contínua razão de chorar; uma difícil pobreza chama uns para o trabalho cotidiano, uma ambição inquieta solicita a outros, um teme as riquezas que desejara e sofre com seu próprio desejo; a solidão atormenta um, a estima, a outro, e a turba que sempre assedia o seu vestibulo, a outro; este se queixa de ter filhos, aquele de tê-los perdido. Faltar-nos-ão lágrimas antes que razões de chorar.²⁶⁹

As razões para chorar, às quais Sêneca se refere, são as mesmas apresentadas por Boécio no *DCP*: os bens da fortuna que não proporcionam ao homem a completude que o mesmo almeja. São bens transitórios e incompletos, pois não nos proporcionam plena segurança, trazendo-nos, no mais das vezes, ainda mais tormentos.

Ao defender explicitamente que a felicidade reside no interior do homem, Sêneca evidencia um tipo de argumentação que alguns séculos depois também será encontrada

²⁶⁸ Sêneca, *cartas a Lucílio*, carta 23.

²⁶⁹ Sêneca, *Consolação a Políbio*, p. 101.

no *DCP*: a autêntica felicidade se encontra além dos bens da Fortuna.²⁷⁰ Bens da Fortuna estes, que acabam gerando aflição para a alma que os adquire, pois não proporcionam quietude àquele que os possui:

A posse dos bens vulgares é uma fonte de preocupações, podem os favores da fortuna acumulá-los, para seus possuidores serão um peso, uma aflição e mesmo, por vezes, um acervo de ilusões. Nenhum destes grandes senhores que tu vês vestidos de púrpura é feliz, como felizes não são os atores trágicos a que o argumento da peça concede o cetro e a clâmide: perante o público, avançam altaneiros nos seus coturnos, mas, terminada a peça, descalçam-se e voltam à estatura normal! Nenhum destes homens que as riquezas ou as honras elevam aos píncaros é verdadeiramente grande.²⁷¹

O sábio cordovês define os bens da fortuna como um grande cativo que, sendo extremamente favorável, não sacia o desejo humano de ser feliz, mas sendo desfavorável tende a nos levar ao abatimento. De qualquer modo, não somos felizes através dos bens concedidos pela Fortuna. Aquele que acredita poder encontrar o conforto para a alma, através dos bens mundanos, não percebe que está se enganando pela aparência das coisas: “Estamos todos ligados à fortuna: para uns a cadeira é de ouro e frouxa, para outros é apertada e grosseira; mas que importa? Todos os homens participam do mesmo cativo, e aqueles que encadeiam os outros não são menos algemados.”²⁷²

O caminho intelectual, no que se relaciona aos bens da Fortuna, evidencia-se com grande semelhança entre Sêneca e Boécio, como podemos perceber nesta significativa passagem:

Crê-me que é mais feliz aquele a quem a fortuna é supérflua do que aquele a quem ela está à disposição. Todos esses bens que nos deleitam com um prazer pomposo, mas enganador: o dinheiro, a dignidade, o

²⁷⁰ Vale lembrar que no livro III do *DCP*, Boécio dedica as prosas 3 a 7 para falar dos bens da fortuna, que não trazem ao homem a autêntica felicidade, que possui como característica finalidade, completude e perfeição, conforme já demonstrado no presente trabalho.

²⁷¹ Sêneca, *Cartas a Lucílio*, carta 76.

²⁷² Sêneca, *Da tranquilidade da alma*, p.206.

poder e muitas outras coisas frente às quais o desejo cego do gênero humano fica atordoado, são adquiridos com esforços, são vistos com inveja, enfim oprimem aqueles mesmos a quem ornaram; mais ameaçam o que servem; são frágeis e incertos, nunca são tidos com segurança: na verdade, mesmo se nada há a temer do futuro, a própria guarda de uma grande felicidade é angustiante.²⁷³

Como vemos, o desprezo aos bens da fortuna evidencia-se no pensamento do cordovês, que elenca tantos falsos bens que não conduzem à autêntica felicidade.²⁷⁴ Tanto Sêneca quanto Boécio defendem categoricamente que o sumo bem não se encontra na inconstante e mutável fortuna. É necessário estar acima de suas contingências:

A via que conduz ao cume da dignidade é extremamente árdua, mas se te dispuseres a subir até estas alturas sobre as quais a fortuna não tem poder, então poderás ver a teus pés tudo quanto a opinião vulgar considera eminentíssimo, e desse ponto em diante teu caminho será plano até o supremo bem.²⁷⁵

Sêneca também se refere, em seu *De vita beata*, ao comportamento que o sábio deve ter diante das riquezas. Aquele que é virtuoso, mesmo possuindo ou adquirindo riquezas, não se deixa escravizar por elas. As riquezas, para o sábio, são um meio para se viver de forma mais agradável. Mas, se por algum motivo, as riquezas não pertencerem mais a ele, o mesmo não se abalará, pois elas lhe servem como um meio para se viver melhor, não como um fim em si mesmas.

O sábio, que é senhor de si mesmo, não perde sua autonomia devido às riquezas. O mesmo não ocorre com o ignorante. Nas palavras do próprio Sêneca: “A riqueza é serva na casa do sábio e senhora na casa do néscio”²⁷⁶.

²⁷³ Sêneca, *Consolação a Políbio*, pág. 106-107.

²⁷⁴ “Para o estoicismo, seguir a própria natureza constitui a lei primeira, a cuja imanência reduz-se não só qualquer projeto de vida, como também toda e qualquer concepção de divindade, visto que Deus e a natureza identificam-se.” Luis Alberto De Boni, *De Abelardo a Lutero*, p.56.

²⁷⁵ Sêneca, *Cartas a Lucílio*, carta 84.

²⁷⁶ Sêneca, *A vida feliz*, XXVI. p.62

O sábio que possui riquezas as tem como algo que o beneficiam. Mas uma possível mudança de circunstâncias quanto a seus bens não o perturbaria, pois o mesmo não encararia a perda material como algo que pudesse fazê-lo sofrer. Isso seria apenas mais uma contingência do mundo. Já com o ignorante, essa espécie de acontecimento transcorre num outro nível:

Se a riqueza me escapa, não perderei mais que o valor material; tu, ao contrário, te espantarás e te sentirás privado da condição de homem sem o poder do dinheiro. Para mim a riqueza vale tanto quanto outros dons; para ti, ela é o principal. Concluindo: para mim a riqueza é minha posse; para ti, tu pertences a ela.²⁷⁷

O filósofo pode possuir riquezas, desde que provenham de maneira honesta. De forma irreverente, Sêneca faz uma alusão à relação do sábio com os bens materiais: “Desiste, pois, de proibir o dinheiro aos filósofos: jamais alguém condenou a Filosofia à pobreza”²⁷⁸.

O tolo se apega aos bens exteriores, às riquezas, aos prazeres, como um fim. Isto o torna escravo dos mesmos. Já o sábio, mantém-se impassível diante de quaisquer mudanças exteriores que venham a ocorrer no mundo.

Tudo o que vier do exterior, portanto, não causa dano ou amargor ao sábio, pois este vê as vicissitudes da vida, sejam elas quais forem, como fatos que não devem abalar sua tranquilidade.

Assim, diante das imprevisíveis e inusitadas mudanças às quais o homem está sujeito neste mundo, cabe ao aspirante da sabedoria buscar um *modo de vida* conforme a natureza, atento a sua própria fortaleza interior (a felicidade se origina em ti mesmo), certo de que em si mesmo possui um remédio para todas as adversidades desse mundo. Desta forma, a tranquilidade reside no uso da reta razão. E aquele que procura fazer da Filosofia seu próprio modo de vida e um caminho para a felicidade, perceberá que ela, a Filosofia, “introduz a luz no meio das trevas, indica aquilo que é verdadeiramente bom e mau, educa para agir retamente, cura os nossos males espirituais, coloca-se além do

²⁷⁷ Ibid., XXII, p.55.

²⁷⁸ Ibid., XXIII, p.55.

destino e, se a seguirmos, nos conduz até a felicidade”²⁷⁹. Eis porque devemos nos elevar para além dos bens da fortuna.

Torna-se evidente, portanto, que a felicidade, à qual Sêneca se refere, falando dos bens da fortuna não é a felicidade autêntica, mas aquela permeada e emaranhada por tormentos, proveniente das contingências mundanas. A autêntica felicidade, por outro lado, conduziria o homem a uma inteireza de espírito, levaria o homem a ter uma imperturbabilidade diante das vicissitudes da vida, um total domínio de si. Diz o próprio Sêneca: “Quem é dono de si próprio não pode perder nada. Mas quantos são os que sabem ser donos de si próprios?!”²⁸⁰

5.5-SÊNECA E BOÉCIO

Como vemos, Sêneca percebia a Filosofia como um modo de vida feliz, como uma busca do bem viver, suas obras eram constituídas de “conselhos sobre como proceder no dia-a-dia e são endereçados a pessoas que lhe expunham o estado da alma, que lhe vinham pedir orientação espiritual e um regime de vida a ser seguido”²⁸¹. Podemos então, afirmar que, para Sêneca, Filosofia e vida não se diferenciavam, consistiam num único e mesmo objeto, uma vez que a felicidade consiste na prática das virtudes, sabendo viver conforme a natureza, conforme a razão. O ideal de sábio professado por Sêneca torna o homem autossuficiente, indiferente diante de dores ou alegrias, desejos e vícios, estando assim em harmonia e pertencendo à ordem superior, à natureza, tendo assim os atributos de perfeito e divino. Vale ressaltar: viver conforme a natureza permite ao homem *participar* da ordem superior que tudo rege. Séculos depois, Boécio defende, como já vimos, a felicidade como participação Naquele que tudo rege.

Fundamental ponto de convergência entre o pensamento de Sêneca e Boécio está no fato de que a verdadeira felicidade não se encontra nas coisas do mundo.²⁸² O homem

²⁷⁹ M. Pohlenz, *op. cit.*, vol. I, p.58. “Essa reca la luce in mezo alle tenebre, indica ciò che è veramente buono e cattivo, ci educa a agire rettamente, ci guarisce dai nostri mali spirituali, ci colloca al di sopra del destino e, se la seguiamo, ci conduce fino alla felicità.”

²⁸⁰ Sêneca, *Cartas a Lucílio*, Carta 42.

²⁸¹ R. A. Ullmann, *O estoicismo romano*, p. 38-39.

²⁸² As referências nas obras de Sêneca em relação a este tema são frequentes, como já ressaltamos. Nesta passagem, mais uma vez, Sêneca defende uma argumentação muito semelhante àquela que séculos depois se apresenta no *DCP*: “Os maiores bens demonstram inquietude, e as maiores fortunas são as menos

que, como sonâmbulo, empreende seus esforços para conquistar as honras mundanas, o aplauso do vulgo, a riqueza material, o prazer efêmero, sem dar-se conta de que todas estas contingências são transitórias e mutáveis, age como um néscio. Somente aquele que consegue alcançar a imperturbabilidade diante dos dois lados da fortuna pode ter a tranquilidade pertinente ao homem virtuoso. O *DCP* é, de fato, uma obra dotada de forte estoicismo, principalmente no que se refere à postura do sábio diante das coisas do mundo. Tanto Sêneca quanto Boécio convergem teoricamente, ao dizerem que a felicidade está para além dos bens da fortuna, sendo ela perfeita e divina. São uníssonos, quando afirmam que o vulgo é péssimo juiz das coisas e que não devemos nos basear em sua opinião para tomarmos nossas decisões. E, fundamentalmente, quando defendem que a autêntica felicidade tem como pressuposto o bom uso da reta razão, estabelecendo as bases antropológicas como alicerce para a felicidade, uma vez que só podemos ser felizes, se sabemos, de fato, quem somos. É a Antropologia como ponto de partida para a vida feliz.

Apresentam-se aqui em Sêneca, tal qual em Boécio, as bases antropológicas que representam *conditio sine qua non* para que o homem possa ser realmente feliz. De fato: é justamente através desta definição de homem como ser racional, que Sêneca atinge o passo seguinte em sua argumentação para definir o que é a verdadeira felicidade. É através da própria razão que o homem consegue discernir o que efetivamente deve buscar: viver conforme a natureza.²⁸³ A consciência humana deve realizar aquilo que é ordenado por Deus, evitando o desvirtuamento da lei natural. Agir conforme a natureza é justamente o que caracteriza a atitude do sábio, que opta por seguir a retidão da vida após madura reflexão.²⁸⁴ Para isto ocorrer, é preciso, no entanto, estarmos cientes

confiáveis. Outra felicidade é necessária para conservar a felicidade, e, para os mesmos votos realizados, devem ser feitos novos votos. De fato, tudo aquilo que vem do acaso é instável, e o que mais alto se eleva, mais facilmente cai.” Sêneca, *Sobre a brevidade da vida*, p. 73.

²⁸³ “Daí que a vida feliz consiste em viver conforme a natureza, sem as perturbações e tentações da fortuna, que afetam a tranquilidade da alma.” Idalgo J. Sangalli, *O fim último do homem*, p. 107.

²⁸⁴ “Para o estoicismo, seguir a própria natureza constitui a lei primeira, a cuja imanência reduz-se não só qualquer projeto de vida, como também toda e qualquer concepção de divindade, visto que Deus e a natureza identificam-se. Seguir a Deus é seguir a natureza. O homem feliz é aquele que segue a natureza, tal como ela se apresenta, visto que não há distinção entre ser feliz e viver segundo a natureza. Esta nos ensina que cabe ao homem viver acima das coisas transitórias, olhando altaneiro tanto para as que causam prazer, como para as que causam dor, pois tudo o que pertence ao reino do mutável não constitui o cerne da grandeza humana. Cabe levar com igualdade de ânimo tanto o sofrimento que por natureza tornou-se

daquilo que somos, de nossa natureza. Como vemos, as bases antropológicas tornam-se pressupostos para o alcance da felicidade, tanto em Sêneca quanto em Boécio.

Ao homem cabe agir de acordo com os ditames da própria razão, sua própria consciência é que deve indicar-lhe o caminho a ser seguido, mesmo que a escolha deste caminho seja reprovado por outrem. Para o homem ser feliz, ele deve, portanto, buscar o melhor: “Procuremos portanto, o que é bem-feito, não o que é frequentemente feito; o que proporcionará a felicidade eterna, não o aceito pelo vulgo, péssimo juiz da verdade”²⁸⁵. Seguir aquilo que a maioria segue é prejudicial ao homem, pois causa perturbação à alma. O sábio não se deve guiar pela opinião do vulgo, da multidão.

Sêneca e Boécio são extremamente incisivos quanto ao posicionamento em relação ao vulgo, à multidão. A sabedoria tem como quesito fundamental estar acima da opinião corrente, pois o vulgo, numa linguagem platônica, toma sombras por realidade. Podemos perceber a contundência senequiana nesta significativa passagem:

[...] verifica antes que “homem feliz” não é aquele que o vulgo entende por tal, ou seja, um homem de grandes recursos monetários; é, sim, aquele para quem todo o bem reside na própria alma, é o homem sereno, magnânimo, que pisa aos pés os interesses vulgares, que só admira no homem aquilo que faz a sua qualidade de homem, que segue as lições da natureza, se conforma com as suas leis, e vive segundo o que ela prescreve; é o homem a quem força alguma despojará dos seus bens próprios, o homem capaz de fazer do próprio mal um bem, seguro do seu pensamento, inabalável, intrépido; é o homem a quem a força pode abalar, mas nunca desviar da sua rota, a quem a fortuna, apontando contra ele as mais duras armas com a maior violência, pode arranhar, mas nunca ferir, e mesmo assim raramente, porquanto os dardos da sorte, que afligem em geral a

inevitável, como também o prazer que eventualmente acompanha alguma ação. Se a felicidade perfeita exclui de si o prazer, é porque ela se caracteriza pela constância e permanência de um estado de espírito, enquanto o prazer apresenta-se como volúvel. Ele é algo que quando sobrevém ao homem, não precisa ser rejeitado, mas de modo algum a obtenção do prazer pode ser colocada como fim do agir humano. Aliás, o sábio, que é tal por viver acima das coisas transitórias da vida, tem consciência de que a liberdade, tão difícil de ser obtida, é algo que faz com que o prazer que acompanha a operação seja-lhe tardio, pequeno, tênue.” Luis Alberto de Boni, *De Abelardo a Lutero*, p.56-57.

²⁸⁵ Sêneca, *A vida feliz*, II., p. 25.

humanidade, fazem ricochete contra ele à maneira do granizo que, batendo no teto, salta e se derrete sem causar qualquer dano ao ocupante da casa.²⁸⁶

Vimos que, para o estoicismo, Deus e a natureza identificam-se, seguir a própria natureza torna-se, então, a lei primeira a ser buscada pelo homem. À medida que nos afastamos da natureza, nos afastamos também da divindade, uma vez que não agimos conforme a razão. O vulgo, que enxerga as vicissitudes do mundo sem acuidade visual, possui a insensatez no modo de julgar as coisas. Sêneca nos mostra que o sábio ascende às verdades mais elevadas através da compreensão gerada pela razão, do mesmo modo Boécio defende, no *DCP*, que o homem deve guiar-se pela razão e não pela opinião da maioria.

Como podemos perceber, há fortes denominadores comuns entre o pensamento de Sêneca e Boécio. No *DCP* Boécio defende que todos os homens desejam encontrar a felicidade, mas a ignorância humana os desvia para os falsos bens. Segundo o romano, quando nos lançamos ao mundo exterior, ávidos por encontrarmos nele a felicidade, caímos em erro e engano. A verdadeira felicidade não se encontra na instabilidade e multiplicidade deste mundo. A razão, diz Boécio, nos faz superiores a todo o resto da criação e deve comandar nossa vida. Negada a supremacia da razão, tornamo-nos ignorantes de nós mesmos, não nos distinguindo dos animais, sem percebermos que a busca desenfreada pela felicidade nos bens terrenos só nos traz perturbações. Enquanto Boécio nos diz que a supremacia da razão não pode ser negada, pois é ela que nos conduz à felicidade, Sêneca, no *De vita beata*, nos diz que é “feliz o homem dotado de reto juízo; feliz quem se contenta com seu estado e condição qualquer que seja, e aprecia o que é e sua posse, feliz quem confia à razão a gerência de toda sua vida.”²⁸⁷

Podemos afirmar com convicção que as concepções que Boécio possui sobre o vulgo (a multidão: péssimo juiz das coisas), o agir conforme a razão, a felicidade como afirmação e ação conforme a própria natureza²⁸⁸, possuem fortes influências do

²⁸⁶ Sêneca, *Cartas a Lucílio*, carta 45. Boécio pensava de uma forma muito semelhante a Sêneca, também no que se refere à questão do vulgo. Cf. nota 113, ou *DCP*, livro II, prosa 7, 56-58.

²⁸⁷ Sêneca, *de vita beata*, VI, p.31.

²⁸⁸ Importante aqui lembrar que, para Boécio, o erro humano consiste em cindir, em dividir aquilo que por natureza é uno e indivisível. Acreditando que há diferentes bens, não enxergamos que todos pertencem a uma única substância. Buscando-os em partes, isoladamente, não os conseguimos abraçar, pois de fato

estoicismo. Eis porque a antropologia no *DCP* se torna a base para a realização ética. Só podemos ser felizes, quando reconhecemos quem somos. Assim como não podemos negar, pelo que foi exposto acima, o quanto o pensamento de Sêneca e Boécio se assemelham. Tantas são as referências nas obras de Sêneca quanto à falsa felicidade proporcionada pela fortuna, que o princípio estóico da imperturbabilidade torna-se evidente no *DCP*. O sábio não se altera diante das vicissitudes e contingências que o circundam, o que nos leva a perceber a grande semelhança com o discurso da musa Filosofia no *DCP*.²⁸⁹

Nosso esforço aqui foi justamente o de demonstrar que é inegável o caráter estóico do pensamento de Boécio. O conceito de felicidade (finalidade, completude, perfeição) defendido pelos dois autores evidencia um Boécio imbuído de forte estoicismo. Podemos, por exemplo, reconhecer nesta passagem das *cartas a Lucílio* uma defesa senequiana da felicidade que, se fosse lido *ipsis litteris*, no *DCP*, não nos causaria a menor estranheza:

[...] se a vida feliz é aquela que não tem carência de nada, toda a vida feliz é-o na perfeição; tal vida será não só feliz, como felicíssima! Não duvidas de que a vida feliz seja o supremo bem; logo, se a vida possui o supremo bem, então é sumamente feliz. E tal como o supremo bem não pode receber qualquer acréscimo (o que haveria acima do supremo?!), também a vida feliz o não pode, pois a felicidade não existe sem o supremo bem. Repara: se disseres que alguém é “mais” feliz, tornarás possível que se diga também “muito mais”, e assim irás fazendo inúmeras gradações no supremo bem, quando por “sumo bem” eu entendo tudo o que não tem valor algum acima de si.²⁹⁰

não há nenhuma parte a ser abraçada. Por ignorância não o retemos como um todo, pois não o percebemos como tal, ou seja, não o buscamos como deveríamos. A reta razão e o reto juízo nos permitem enxergar que todas as coisas buscam se afirmar e não se dispersar, daí o fato de que até mesmo os seres inanimados buscam a Deus, uma vez que são partes de sua criação. Eis também porque Boécio afirma que os maus *não são*, uma vez que todas as coisas que se afastam do criador (sumo bem: completude, finalidade e perfeição) cessam de ser.

²⁸⁹ Cf. *DCP*, III, prosa 8, onde a Filosofia apresenta a Boécio os diversos bens da fortuna como impotentes ao caminho para a verdadeira felicidade.

²⁹⁰ Sêneca, *Cartas a Lucílio*, carta 85.

Quando lemos esta passagem, parece estarmos ouvindo o próprio Boécio dizer que Deus é o princípio do qual não se pode pensar nada melhor, sendo impossível coexistirem dois sumos bens, pois, se ambos existissem paralelamente, a um faltaria o outro ou algo que há no outro e que o torna distinto, sendo que ambos não possuiriam, então, a perfeição. Não possuindo a perfeição, não possuiriam, também, o bem supremo, donde se conclui, necessariamente, que há apenas um único e autêntico sumo bem, não podendo haver um outro bem maior que ele, uma vez que ele é o sumo bem. Esta felicidade, portanto, torna-se completa e de nada carece, uma vez que, se carecesse de algo, não seria completa nem perfeita. Eis porque sumo bem e felicidade se equiparam. Eis porque, também, inferimos que Boécio realmente via na Filosofia estoica grande coerência, concordando com ela e introduzindo-a em seu pensamento.

Não podemos deixar de ressaltar, no entanto, que Boécio não foi um mero compilador de teorias estoicas. O *DCP* possui influências vindas de muitas Escolas, como o platonismo, o aristotelismo e, como aqui buscamos demonstrar, o estoicismo. Mas é fundamental ressaltar que todo o pensamento de Boécio no *DCP* é envolvido e permeado pelo cristianismo. O Deus apresentado por Boécio no *DCP* é um Deus cristão, o que nos leva a inferir que, mesmo bebendo na sabedoria antiga, Boécio buscava consolo nessas teorias, não como um autor antigo, mas como um autêntico cristão.

Como vimos, o pensamento de Boécio e Sêneca possui fortes semelhanças: viver conforme a natureza, buscar a felicidade para além dos bens da fortuna, viver conforme à razão, elevar-se para além da opinião do vulgo. Convém evidenciar, no entanto, que Boécio é um autor cuja antropologia e conceito de felicidade são fundamentalmente cristãos, em função da fundamentação da ideia de Deus que se apresenta no *DCP*.

Sêneca não escreve como cristão, Boécio sim. O Deus que é origem, caminho, meta e fim, apresentado por Boécio no famoso *O qui perpetua mundum* (livro III, canto 9), é o Deus cristão de um homem que buscou beber na sabedoria antiga, mas que procura fundamentar sua Antropologia como caminho à felicidade em bases cristãs.²⁹¹

²⁹¹ “A respeito da concepção de criação *ex nihilo*, é hoje consenso que não há motivo de dúvida na obra de Boécio.” Juvenal Savian Filho, *Metafísica do ser em Boécio*, p. 149. Ainda sobre esta questão, nos diz o próprio Savian Filho: “Quanto ao cristianismo de Boécio, conclui-se, hoje, que ele tenha, de fato, sido cristão, inclusive nos últimos dias de sua vida, pois, tempos atrás, uma das diferenças dadas para a diferença de estilo entre os *Opuscula* e o *De Consolatione Philosophiae* consistia em recorrer à possibilidade de ele haver deixado de ser cristão, para encontrar consolo espiritual, diante da morte

Como podemos perceber pela leitura atenta do *O qui perpetua mundum*, Boécio afirma-se como um convicto cristão, inclusive no *DCP*, que no canto 9 do livro III, apresenta Deus como princípio e fonte do tempo e de todas as coisas. O Deus, do *DCP*, é absoluta eternidade atemporal, para o qual tudo é presente (eis porque a presciência não impede o livre-arbítrio), evidenciando e ressaltando as convicções de um autêntico cristão.²⁹² Cristão este que bebeu nas fontes das Filosofias antigas, mas que as buscou, como já ressaltamos, com os olhos de um cristão do século VI.

Importante aqui ressaltar que o sábio romano, no livro V prosa 1, profere uma frase que, aparentemente, vai contra os princípios de um autêntico cristão:

Verdadeira é a sentença ‘nada existe a partir do nada’ que nenhum dos antigos negou. Antes, colocaram-na como uma espécie de fundamento de todos os raciocínios sobre a natureza, falando não do princípio operante, mas do substrato material.²⁹³

Esta afirmação, supostamente, está em contradição com a crença na criação *ex nihilo*. Um olhar mais apurado, no entanto, nos demonstra que não há contradição entre esta afirmação e a fé cristã, pois a intenção de Boécio é dizer que tudo procede de Deus, no entanto, não se confundindo com ele. A expressão “*creatio ex nihilo*”, no pensamento cristão, objetiva afirmar que Deus não se serviu de um elemento

iminente, nos pensadores gregos e romanos antigos. Ora, não se pode negar que, de fato, os antigos tenham constituído a maior parte do alento espiritual de Boécio no *De Consolatione Philosophiae*, mas também não se pode pretender que isso desfizesse a sua fé cristã ou o levasse a retroceder no seu ato de fé. Nesse aspecto, a pesquisadora Cornélia J. de Vogel, estudiosa de Utrecht e especialista no pensamento grego e patrístico, mostrou que a essência do pensamento de Boécio é cristã, e que no *De Consolatione Philosophiae*, sob uma estrutura terminológico-conceitual perfeitamente clássica, o autor soube manifestar, sem nenhum tom apologético, a fé de um autêntico cristão.” Juvenal Savian Filho, Introdução aos *Escritos (Opuscula Sacra)* de Boécio, p.38.

²⁹² “La condizione divina è, nella *Consolatio*, assoluta aeternitas, eterno presente infinito senza svolgimento di attimi temporali.” Giulio d’Onofrio, *Agli inizi della diffusione della Consolatio e degli Opuscula Sacra*, p. 350.

²⁹³ *DCP*, V, prosa 1, 89-93. “Nam nihil ex nihilo exsistere uera sententia est, cui nemo umquam ueterum refragatus est, quamquam id illi non de operante principio sed de materiali subiecto hoc omnium de natura rationum quase quoddam iecerint fundamentum.”

preexistente para criar todas as coisas, e também não tirou a criação da própria substância, o que tornaria tudo ontologicamente igual a Deus.²⁹⁴

O caminho ao Pai manifesta-se, no *DGP*, como uma via que não pode ser trilhada unicamente com a razão. Tanto que no livro V recorre-se à fé para justificar o problema do livre-arbítrio e da onisciência Divina, onde Boécio defende o argumento de que devemos entender que a inteligência de Deus está para muito além de nossa compreensão. Nossa razão deve, então, reconhecer a superioridade da inteligência divina, compreendendo que há desígnios que não podemos apreender pela simples inteligência, o que também é uma prova enfática de seu cristianismo no *DGP*.

²⁹⁴ Segundo Juvenal Savian Filho: “A expressão *nam nihil ex nihilo existere uera sententia est* vem de longe, e Boécio a subscreve. Na cosmologia grega, o sentido era o de que “nada vem do nada”, isto é, tudo tem uma causa (seja ela material, formal, final ou eficiente). Inclusive, isso tem de ser verdadeiro, porque, se alguma coisa “viesse do nada”, isso significaria que o “nada” seria algo. Em resumo, o que Boécio pretende com ela é dizer que tudo tem uma causa. Dito isso, é preciso ver que não há contradição com a fé cristã, porque a fé também não aceita que alguma coisa possa vir do nada. Tudo é criado e procede de Deus. Quando os cristãos usam a expressão “*creatio ex nihilo*”, é com referência ao problema preciso de saber se, na criação, Deus teria se servido de algum elemento preexistente para criar tudo, ou se ele tirou tudo da sua própria substância divina. A resposta será: nem uma coisa, nem outra, ou seja, nem se serviu de um elemento preexistente (porque, se houvesse alguma coisa preexistente não-criada por ele, ele não seria Deus), nem tirou da própria substância divina, porque, senão, tudo seria divino (igual a Deus). O próprio Boécio diz isso. Assim, quando os primeiros pensadores cristãos criam a expressão “criação a partir do nada”, dão um sentido negativo a ela, ou seja, querem dizer que não foi nem com o auxílio de um elemento, nem a partir da própria substância, que Deus criou o mundo. **Mas ninguém teve a pretensão de dizer o que isso significa, porque ninguém viu Deus criar.** É para dizer que a criação foi absoluta. Portanto, “nada vem do nada” e “Deus criou tudo a partir do nada”, por mais curioso que isso pareça, não são afirmações contraditórias.” Resposta enviada por *correio eletrônico* referente à seguinte pergunta por nós elaborada: “Quando Boécio afirma no *DGP*, livro V prosa 1, “*nam nihil ex nihilo existere uera sententia est*”, não estaria ele entrando em contradição com o cristianismo? Esta afirmação não pode ser utilizada como argumento para afirmar uma prova não cristã de Boécio no *DGP*?” *Correio eletrônico* enviado em 9 (nove) de outubro de 2009, as 18:17 hs. Os grifos são nossos.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Após este longo, árduo e tão prazeroso itinerário percorrido junto ao pensamento do sábio romano Severino Boécio, tentaremos estabelecer algumas ponderações conclusivas quanto ao seu pensamento, no que tange ao *DCP*, obra central desta tese.

Consideramos que todo o *DCP* tem como pano de fundo a questão do retorno ao Uno. Para nós, a obra toda é uma ascese de retorno a Deus. Buscamos justamente demonstrar, ao longo desta tese, o caráter ascético que envolve todo o *DCP*, desde a tristeza desoladora daquele que *esqueceu* da nobreza de sua natureza, até a *lembrança* do lugar donde todas as coisas são oriundas e para onde todos se remetem, desde que ajam em concordância com aquilo para que foram criadas.

O pensamento de Boécio se direciona a estabelecer a Antropologia como alicerce aos fundamentos éticos. Sem a compreensão e definição dos pressupostos antropológicos que o sábio romano estabelece na referida obra, o itinerário fica comprometido, pois a Antropologia é *conditio sine qua non* para os passos seguintes ao caminho do consolo. De fato: Boécio estabelece os bens da fortuna que não trazem ao homem a plena felicidade, pois os mesmos são buscados isoladamente e como bens em si mesmos. O erro humano consiste em cindir, em dividir aquilo que só pode ser encontrado como um bem completo, que não carece de outros bens: eis a autêntica felicidade.

Os bens do mundo tomados isoladamente só aumentam a inquietude humana: fama, prazeres, bens materiais, honrarias, todos eles trazem ao homem o sentimento de angústia que consiste no medo de perdê-los: é a roda da fortuna podendo tirar do homem aquilo que ela concedeu, pois estes bens na verdade pertencem a ela mesma: a fortuna os dá, a fortuna os tira. Estes bens, sozinhos, não proporcionam ao homem aquilo que ele busca.

Necessário faz-se entender que a autêntica felicidade é completa (reúne em si todos os bens), perfeita (não carece de nada), e finalidade (não há nada desejável além dela). Esta felicidade, como vimos na presente tese, reside em Deus. Mas Deus não a recebeu do exterior, ele *é* a felicidade. O único modo de sermos plenamente felizes é lembrarmos de nossa natureza, recordarmos que somos feitos à imagem e semelhança de Deus e ascendermos Àquele onde encontraremos repouso. Ele que é, ao mesmo tempo, o princípio, o sustentáculo, o guia, o caminho e a meta, como afirma o próprio Boécio.

Assim, entende-se porque o mal não existe: ele é um desvio, causado pelas trevas da ignorância humana. O mal não possui estatuto ontológico: ele é uma espécie de despotencialização da alma, que, através do livre-arbítrio, abre mão do caminho reto para desviar-se à dor. O caminho de retorno, porém, é inevitável. Ao menos para aquele que pretende abrandar suas lamúrias, encontrar o consolo, apaziguar suas dores. Este retorno, entretanto, exige consciência de si mesmo, de nossa origem e fim, da finalidade de nossa existência neste mundo como caminho de preparação ao retorno à verdadeira morada.

Boécio afirma que somos felizes enquanto partícipes do divino. Importante ressaltar que Boécio não diz como se estabelece essa participação com o Uno. Não há uma fundamentação racional, lógico-argumentativa no *DCP* que explique isso. Boécio deixa claro, como já ressaltamos, que há questões que não podem ser entendidas pela simples inteligência. Esta parece ser uma delas.

Sem cair num mero ecletismo de fontes antigas, Boécio soube manifestar-se como um verdadeiro cristão no *DCP*, guardando, no entanto, aquilo que parece haver de mais precioso na lição ensinada pelos gregos: a busca pela Filosofia como algo que está vinculado à saúde da alma, um modo de vida vinculado a um discurso e um discurso vinculado a um modo de vida. Boécio considera no *DCP* que o único modo de encontrar consolo, de caminhar para a vida feliz, é tendo consciência da profundidade e amplitude da verdadeira natureza do ser humano. Eis porque esta tese buscou fundamentar o argumento central de que a antropologia é a base da ética, o início da jornada ascética que perpassa como pano de fundo todo o *DCP*.

Todas as questões abordadas pelo sábio romano, no fundo, vinculam-se a esta mesma questão: onde está o consolo e a vida feliz? O que é preciso fazer para encontrar a felicidade? Ao abordar a relação do homem com os bens da fortuna, a questão do mal, a onisciência divina concomitantemente ao livre-arbítrio, Boécio de fato pretende dar conta de uma questão: O que é o homem, porque ele sofre e o que deve fazer para ser feliz.

Esta tese objetivou demonstrar que o *DCP* pode ser lido como uma obra que só pode construir uma ética tendo como fundamento primeiro uma antropologia: sofreremos porque esquecemos donde procedemos, esquecemos que há um Deus que tudo rege e ordena, ao qual somos feitos imagem e semelhança. À medida que vamos recobrando a lucidez e o discernimento, podemos novamente voltar a enxergar as coisas, não com os olhos voltados para baixo, mas erguidos para as alturas celestes, lugar para onde nos

destinaremos. Este destino pressupõe a ação conforme a natureza (princípio estoíco fortíssimo no *DCP*), caso contrário, o homem, entregue ao mal ou aos falsos bens, se desviaria daquilo para onde tende. Boécio demonstra que todos querem a felicidade, até mesmo os maus: cometem-no por ignorância, não voluntariamente.

A alma lúcida pode encontrar o conforto e a quietude, pois ela não tem mais o que temer. Sabe de onde se origina, por quê e para quê vive. Por isso defendemos a tese do entendimento antropológico como abertura e degrau à vida feliz.

Importante também ressaltar que, embora Boécio seja um autor do século VI, sua Filosofia professada no *DCP* pode ser lida como algo extremamente atual, que serve como uma referência existencial àqueles que buscam o caminho da felicidade. O mundo moderno, usando uma linguagem boeciana, vive alicerçado na idéia de que os bens da fortuna são os fins últimos a serem alcançados pelo homem. A busca desenfreada por glória e poder, prazeres e riquezas, fazem o homem esquecer da sua real condição, agindo como um ébrio que não encontra o caminho para a própria casa. Consideramos que o pensamento de Boécio é extremamente atual, pois, aos nossos olhos, o ser humano moderno confirma as palavras da musa Filosofia: buscando a felicidade nos lugares errados, esquecendo-se do seu constante e perene convívio consigo mesmo.

Boécio foi muito mais que um simples compilador de teorias. Podemos falar num certo ecletismo em sua teoria encontrada no *DCP*, mas isto deve ser entendido no sentido da pretensão do autor de valer-se destas teorias para fundamentar a sua própria, e não para ser um simples comentador ou compilador de doutrinas já existentes. Boécio, aos nossos olhos, conseguiu unir o ideal grego de amor à sabedoria enquanto busca de saúde da alma, provisão para a viagem, com o ideal estoíco de viver conforme a natureza e manter-se impassível frente a quaisquer situações contingenciais que possam vir a nos ocorrer. Unida a isto está a noção cristã de que não devemos ser “sepulcros caiados”, pois a permanência nos vícios afasta-nos da felicidade, do Uno: pleno, completo e perfeito. Este é um dos fundamentais aspectos inovadores da Filosofia de Boécio no *DCP*: sendo cristão convicto, Boécio conseguiu unir o ideal grego de sabedoria, de amor pela sabedoria como caminho de vida, a um ideal da ética cristã em que predomina o ser-para-o-outro, ou seja, o aspecto social da ética. O *DCP* estabelece uma ética individual que não exclui uma ética do ser-para-o-outro, uma vez que a alma do sábio estando preparada para a jornada, prepara-se também para buscar o bem e fazer o bem àqueles com quem venha a travar contato. Permanecer na virtude torna-se, então, ideal ético para si e para o outro.

Fazer da sabedoria a provisão para a viagem, se tornou, aos olhos do mundo moderno, acessório secundário e talvez até, desnecessário. Podemos até afirmar que esta busca pela saúde da alma e do equilíbrio, também entrou no rol dos bens materiais, pois, no mundo contemporâneo, geralmente são buscados com hora marcada em consultórios de profissionais especializados, sendo complementados com os novos milagres da indústria farmacológica. Felizmente, ainda há aqueles que preferem buscar a probidade de caráter, pois reconhecem que a virtude tem um prêmio em si mesma, que o primeiro e maior castigo que recai sobre quem se desvia do caminho é o próprio fato de ter se desviado.

Num mundo onde proliferam receitas baratas de autoajuda, falsos profetas, consumo desenfreado, pílulas que prometem alegrar e aquietar, homens que preferem ganhar o mundo inteiro, mesmo tendo como prejuízo a perda da própria alma, o *De Consolatione Philosophiae* pode ser um precioso norte para aqueles que têm olhos para ver, ouvidos para ouvir.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

OBRAS DE BOÉCIO:

ANICII M. S BOËTHII. *Commentaria in Porphyrium.* In: *Opera Omnia.* Paris: Migne, 1981. (Patrologia latina 64).

_____. *Escritos (Opuscula Sacra).* Tradução, estudos introdutórios e notas de Juvenal Savian Filho. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

_____. *Philosophiae Consolatio.* Turnholti: Typographi Brepols Editores Pontificii, 1984. (Editado por Ludovicus Bieler).

_____. *Consolazione della filosofia.* Introduzione, note, apparati di Luca Obertello. Milano: Rusconi Libri, 1996.

_____. *A consolação da filosofia.* Trad. do latim por Willian Li. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

OUTRAS OBRAS:

A BÍBLIA SAGRADA. Trad. João Ferreira de Almeida. Rio de Janeiro: Sociedade Bíblica do Brasil, 1960.

AGOSTINHO, S. *Confissões.* Trad. de Ângelo Ricci. São Paulo: Abril cultural, 1973.

_____. *O livre-arbítrio.* Trad. Nair de Assis Oliveira. 4. ed. São Paulo: Paulus, 2004.

_____. *Solilóquios e A Vida Feliz*. Trad. Nair de Assis Oliveira. 2. ed. São Paulo: Paulus, 1998.

ALFONSI, L. Problemi filosofici della consolatio boeziana. In: *Rivista de Filosofia Neo-Scholastica*. Milano: Pubblicata per cura della Facoltà di Filosofia della Università Cattolica del Sacro Cuore, 1943, pp. 323-328. (Fascicolo V-VI).

ANSELMO, S. *Proslógio*; tradução: Angelo Ricci. São Paulo: Abril, 1973.

ANTESOR, H. *Dionísio, el místico*. 2. ed. Buenos Aires: Ediciones Corregidor, 2000.

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômacos*. Trad. Mário da Gama Kury. 3. ed. Brasília: Editora da UNB, 1985.

BEZERRA, C. C. *Compreender Plotino e Proclo*. Petrópolis: Vozes, 2006.

CARTON, R. Le christianisme et l'augustinisme de Boèce. In: *Mélanges augustiniens*. Paris, 1931, pp. 243-329.

CHAPPUIS, P. G. *La Théologie de Boèce*. In: Congrès D'Histoire du Christianisme. Amsterdam: Éditions Rieder, 1938, pp. 15-40.

CÍCERO. *Saber envelhecer* seguido de *A amizade*. Tradução de Paulo Neves. Porto Alegre: L&PM Editores, 2006.

COSTA, M. R. N. *O problema do mal em santo Agostinho*. In: *A Filosofia Medieval no Brasil: persistência e resistência*. Recife: Printer, 2006. pp. 161-175. (Marcos R. N. Costa, Org.)

_____. Ordem, harmonia e universo na Filosofia da natureza de Santo Agostinho. In: *Agora Filosófica* (revista de Filosofia). Recife: Fundação Antônio dos Santos Abranches, jan/dez. 2003, pp. 83-101.

COURCELLE, P. *Boèce et l'école d'Alexandrie*. Paris, E. de Boccard, 1995. (Mélanges d'Archéologie et d'Histoire).

_____. Boezio. In: *Dizionario biografico degli italiani*. Roma: Istituto della Enciclopedia Italiana, 1969, vol. XI, pp. 142-165.

DE BONI, L. A. *De Abelardo a Lutero-Estudos sobre filosofia prática na Idade Média*. Porto Alegre: Edipucrs, 2003.

DE TURSI, A. *Exilio y patria, política y filosofía en la Philosophiae Consolatio de Boécio*. In: *Idade Média: Tempo do mundo, tempo dos homens, tempo de Deus*. Porto Alegre: Est edições, 2006, pp. 411-416.

DE VOGEL, C. J. *Amor quo caelum regitur: quel amour et quel Dieu?* In: OBERTELLO, L. *Atti del congresso internazionale di studi boeziani*. Roma, Herder, 1981.

_____. Boethiana. In: *Vivarium. A journal for Medieval philosophy and the intellectual life of the Middle Ages*, vol. VIII. Van Gorcum: Royal Van Gorcum, 1971.

_____. Boethiana II. In: *Vivarium. A journal for Medieval philosophy and the intellectual life of the Middle Ages*, vol. X. Van Gorcum: Royal Van Gorcum, 1972.

D'ONOFRIO, GIULIO. *Agli inizi della diffusione della Consolatio e degli Opuscula Sacra*. In: OBERTELLO, L. *Atti del congresso internazionale di studi boeziani*. Roma, Herder, 1981.

ECKHART, MESTRE. *O livro da divina consolação e outros textos seletos*. Trad. Raimundo Vier, Fidelis Vering, Leonardo Boff, Emmanuel Carneiro Leão, Gilberto Gonçalves Garcia. 5. ed. Bragança Paulista: Editora universitária São Francisco, 2005.

EPICURO. *Antologia de textos*. Trad. Agostinho da Silva. In: *Epicuro/ Lucrécio/ Cícero/ Sêneca/ Marco Aurélio*. São Paulo: Abril Cultural, 1980. (Os Pensadores).

_____. *Carta sobre a felicidade (a Meneceu)*. Trad. Álvaro Lorencini e Enzo Del Carratore. São Paulo: Unesp, 2002.

FERREIRA, J. O De Consolatione Philosophiae de Boécio. X Semana de Filosofia Medieval. In: *Leopoldianum*, (organizado por José Antônio de Camargo Rodrigues de Souza). Ed. Loyola: São Paulo, 1983, pp. 34-46.

FRAKES, J. C. *The fate of fortune in the early middle ages, the Boethian tradition*. Leiden: Ed. E.J. Brill, 1988.

GALONNIER, A. *Dio nel pensiero di Boezio*. Napoli, M. D'Auria. 1995.

_____. *Studi sui trattati teologici di Boezio*. Napoli, M D'Auria, 1988.

GHISALBERTI, A. *L'ascesa boeziana a Dio nel libro III della Consolatio*. In: Atti del congresso internazionale di studi boeziani (a cura de Luca Obertello). Roma: Editrice Herder, 1981, pp. 183-189.

GILSON, Etienne. *A filosofia na Idade Média*. Trad. Eduardo Brandão. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

HADOT, P. *O que é filosofia antiga?* Trad. Dion Davi Macedo. São Paulo: Edições Loyola, 1999.

HAMELIN, G. Eternidade de Deus e eternidade do mundo em Boécio. In: *Analytica*, revista de Filosofia. Rio de Janeiro: Editor: Guido Antônio de Oliveira. Vol. 7-número 1, 2003. pp. 65-81.

JAEGER, W. *Paidéia – a formação do homem grego*. Trad. Artur M. Pereira; adaptação p/ a edição brasileira de Mônica Stahel; revisão do texto grego Gilson C. C. de Souza. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

KENNY, A. *Uma nova História da Filosofia Ocidental, vol. II (Filosofia Medieval)*. São Paulo: Loyola, 2008.

KÜPFERLE, F. et alii., *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques, tome VI*. Paris: Librairie Letouzey, 1937.

LAÊRTIOS, D. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*. Trad. Mário da Gama Kury. 2.ª ed. Brasília: Editora da UNB, 1987.

LE GOFF, J. *A civilização do Ocidente Medieval, vol I*. Lisboa: Editorial Estampa, 1983.

LEITE JUNIOR, P. *O problema dos universais - A perspectiva de Boécio, Abelardo e Ockham*. Porto Alegre: Edipucrs, 2001.

LIBERA, A. *A Filosofia Medieval*. Trad. Nicolas Nyimi Campanário e Yvone Maria de Campos Teixeira da Silva. São Paulo: Loyola, 1998.

LIMA VAZ, H. C. *Experiência mística e filosofia na tradição ocidental*. São Paulo: ed. Loyola, 2000.

MARCO AURÉLIO, *Meditações*. Trad. Jaime Bruna. In: *Epicuro/ Lucrécio/ Cícero/ Sêneca/ Marco Aurélio*. São Paulo: Abril Cultural, 1980. (Os Pensadores).

MONDOLFO, R. *Sócrates*. Trad. Lycurgo Gomes da Motta. 2.ª ed. São Paulo: Mestre Jou, 1967.

MORESCHINI, C. *Boezio e la tradizione del neoplatonismo latino*. In: *Atti del congresso internazionale di studi boeziani, (a cura de Luca Obertello)*. Roma: Editrice Herder, 1981, pp. 297-310.

NOGUEIRA, M. S. M. Plotino e mestre Eckhart: uma mística da unidade. In: *Agora filosófica*. Revista semestral do departamento de Filosofia - Unicap. Jan/dez 2003.

NUNES, MARICIANE M. *Livre-arbítrio e ação moral em Agostinho. Um estudo a partir do De Libero Arbitrio*. (Dissertação de Mestrado). Porto Alegre: PPG-Filosofia PUCRS, 2009.

OBERTELLO, L. *Atti del congresso internazionale di studi boeziani*. Roma, Herder, 1981.

_____. *L'universo boeziano*. In: Atti del congresso internazionale di studi boeziani. Roma, Herder, 1981, (a cura de Luca Obertello), pp. 157-168.

ORÍGENES. *Contra Celso*. Trad. Orlando dos Reis. São Paulo: Paulus, 2004.

PECORARI, F. *A consolação da filosofia de Boécio: outra face da Idade Média?* In: Costa, Marcos Roberto Nunes e De Boni, Luis Alberto (Orgs.) *A ética medieval face aos desafios da contemporaneidade*. Porto Alegre: Edipucrs, 2004, pp. 53-65.

PEREIRA, R. H. S. “Do Ocidente para o Oriente: Harran, último reduto pagão e centro da transmissão do pensamento grego para o mundo helênico”. In: DE BONI, L. A., PICH, R. H. (Orgs.). *A recepção do pensamento greco-romano, árabe e judaico pelo Ocidente medieval*. Porto Alegre: Edipucrs, 2004, pp.71-88.

PIAÚÍ, W. S. Aristóteles e Boécio: natureza das coisas e eternidade de Deus. In: *Ágora Filosófica*. (revista de Filosofia da UFPE). Ano 1, nº 1. págs: 01-19, julho 2007.

PLATÃO. *A República*. Trad. de Maria Helena da Rocha Pereira. 4. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1983.

_____. *Banquete*. Trad. José Cavalcante De Souza. 2 ed. São Paulo: Abril Cultural, 1980.

_____. *Crítion*. Trad. Jaime Bruna. São Paulo: Cultrix, 1995.

_____. *Defesa de Sócrates*. Trad. Jaime Bruna. 2 ed. São Paulo: Abril Cultural, 1980.

_____. *Górgias*. Tradução, apresentação e notas de Jaime Bruna. 2. ed. São Paulo, Difel, 1986.

_____. *Fédon*. Trad. Jorge Paleikat e João Cruz Costa. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1980.

_____. *Fedro*. Trad. Jorge Paleikat. 2.ed. Rio de Janeiro: Ediouro, 1999.

POHLENZ, M. *La stoa: storia di un movimento spirituale*. Trad. Ottone de Grogorio. Firenze: La Nuova Itália, 1967. Vol. I e II.

PRÉ-SOCRÁTICOS. Trad. José Cavalcante de Souza e Anna L. de Prado. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1980, (Os Pensadores).

REALE, G. e ANTISERI, D. *História da Filosofia. Vol. I*. 4. ed. São Paulo: Paulus, 1990

REALE, G. *História da Filosofia antiga. Vol. I. Das origens a Sócrates*. Trad. de Marcelo Perine. 4. ed. São Paulo: Loyola, 2003.

RODRÍGUEZ, J. A. La Antropología de Boécio: In: *La ciudad de Dios* (revista agustiniana) vol. CCVIII. El Escorial: Real Monasterio, 1995, pp. 225-263.

SANGALLI, I. J. *O fim último do homem – Da eudaimonia Aristotélica à beatitudo Agostiniana*. Porto Alegre: Edipucrs, 1998.

_____. *O filósofo e a felicidade. O filosofar como condição para a felicidade em Siger de Brabante, Boécio da Dácia e Giacomo de Pistóia*, (Tese de doutorado). Porto Alegre: PPG-Filosofia PUCRS, 2004.

SARAIVA, F. R. S. *Dicionário Latino-Português*. 11. ed. Rio de Janeiro: Livraria Garnier, 2000.

SARANYANA, J. I. *A Filosofia Medieval*. Trad. Fernando Salles. São Paulo: Instituto Brasileiro de Filosofia e Ciência “Raimundo Lúlio”, 2006.

SAVIAN FILHO, J. Boécio e a ética eudaimonista. In: *Cadernos de ética e Filosofia política* 7. São Paulo: Produção USP, 2005. pp. 109-127.

_____. *Deus*. São Paulo: Editora Globo, 2008.

_____. Estranhamento do mundo, cosmologia e ética: em torno de uma poesia de Boécio. In: *Revista de Filosofia Unisinos*, vol. 9. São Leopoldo, 2008, pp. 09-18.

_____. *Metafísica do ser em Boécio*. São Paulo: Loyola, 2008.

SÊNECA, L. A. *A vida feliz*. Trad. André Bartholomeu. Campinas: Pontes, 1991.

_____. *Cartas a Lucílio*; Trad. J. A. Segurado e Campos. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1991.

_____. *Cartas consolatórias (a Mária, a Hélvia, a Políbio)*. Trad. Cleonice Furtado Mendonça Van Raij. Campinas: Pontes Editores, 1992.

_____. *Da Tranquilidade da alma*. Trad. Guilio Davide Leoni. In: *Epicuro/ Lucrécio/ Cícero/Sêneca / Marco Aurélio*. São Paulo: Abril Cultural, 1980 (Os Pensadores).

_____. *Sobre a brevidade da vida*. Trad. Lúcia Sá Rebello, Ellen Itanajara Neves Vranas e Gabriel Nocchi Macedo. Porto Alegre: L & PM editores, 2006.

SOTO, J. C. Orígenes y Boecio: apuntes sobre el mal y la muerte. In: *Revista Agustiniiana XL*. Madrid, 1999, pp. 955-963.

TOMÁS DE AQUINO, *Comentário ao tratado da trindade de Boécio*. Trad. Carlos Artur R. do Nascimento. São Paulo. Ed. Unesp, 1999.

ULLMANN, R. A. *A universidade medieval*. Porto Alegre: Edipucrs, 2000.

_____. *Amor e sexo na Grécia antiga*. Porto Alegre: Edipucrs, 2005.

_____. *Epicuro: O filósofo da alegria*. 2. ed. Porto Alegre: Edipucrs, 1996.

_____. *O Estoicismo romano*. Porto Alegre: Edipucrs, 1996.

_____. *O mal*. Porto Alegre: Edipucrs, 2005.

VERNANT, J.P. *As origens do pensamento grego*. Trad. Ísis Borges B. da Fonseca. 10 ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1998.

VERNET, F. et alii., *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique, tome I*. Paris: Gabriel Beauchesne et ses fils éditeurs, 1937.

XENOFONTE. *Apologia de Sócrates*. Trad. Líbero Rangel de Andrade. 2 ed. São Paulo: Abril Cultural, 1980.

_____. *Ditos e feitos memoráveis de Sócrates*. Trad. Líbero Rangel de Andrade, através da versão francesa de Eugène Talbot. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1980.

WENLEY, R. M. *El estoicismo y su influencia*. Buenos Aires: Editorial Nova, 1948.

ZILLES, U. *Fé e razão no pensamento medieval*. 2. ed. Porto Alegre: Edipucrs, 1996.

ZINGANO, MARCO. Particularismo e universalismo na ética aristotélica. In: *Analytica*, (revista de Filosofia). Rio de Janeiro: Editor: Guido Antônio de Oliveira. Vol. 7-número 3, 1996, pp.. 75-100.

ANEXO I

AS FONTES OCULTAS DE BOÉCIO NA CONSOLAÇÃO

Gostaríamos de aqui evidenciar que, no desenvolvimento de nossa tese, insistimos na importância do estudo antropológico empenhado no *DCP* porque entendemos que toda a obra é uma ascese de retorno à verdadeira morada. O sofrimento de Boécio é movido pelo esquecimento de sua verdadeira natureza, o que o leva à sensação de exílio, desterro. A filosofia estabelece uma jornada ascética curativa a seu discípulo, que terá como critério para cura a lembrança daquilo que verdadeiramente é. Há em Boécio, no *DCP*, uma espécie de jornada ascética de retorno à compreensão da própria origem e de discernimento quanto à própria natureza. Jornada esta que foi ponto comum entre tantas escolas gregas e neoplatônicas. Como enfatizamos um filosofar que objetiva entregar-se à busca da felicidade, vale lembrar precioso comentário num minucioso estudo feito sobre o ensino no período Patrístico e Escolástico:

Os padres do deserto egípcio, na quarta centúria, acolhiam meninos e adolescentes, para, sob a direção de um venerado ancião, educá-los na ascese e na virtude. Incutiam-lhes uma formação mais espiritual que intelectual. Como educadores exímios, relevam São Pacômio (292- 342) e Santo Antônio de Tebas (251-356), ferrenhos opositores do orgulho intelectual dos gnósticos. Pacômio insistia em que seus discípulos soubessem de cor as Sagradas Escrituras, como fonte de alimento espiritual.²⁹⁵

Como percebemos, este modo de educar vigente no período Patrístico, que visava a *ascese e a virtude*, lembra-nos os ensinamentos das escolas gregas, que também buscavam os mesmos princípios. Encontramos aqui outra significativa passagem:

O neófito de Mitra devia ascender por uma escada de sete degraus, construídos cada um de um metal diferente. Orígenes, citando a Celso, dizia: ‘O iniciado percorria os sete céus até o empíreo’. A Bíblia fala da

²⁹⁵ R. A. Ullmann. *A Universidade Medieval*. 2. edição revista e aumentada. Porto Alegre: Edipucrs, 2002. p.32.

escada de Jacó: ‘Foi posta uma escada na terra e seu extremo superior alcançava o céu e os anjos de Deus subiam e desciam’. Os sociólogos encontraram essas concepções em culturas mui diversas. Jean Servier cita os indígenas Shipibo da Amazônia, que também tem noção da existência de uma escada entre o céu e a terra. Igualmente os peles vermelhas, em suas cerimônias iniciáticas, sobem nas árvores como a indicar uma subida que os leva ao céu. Noções parecidas encontram-se nos pigmeus da América central, na Austrália, e nas antigas culturas da Índia, Japão e Egito.²⁹⁶

Além do ascetismo pertencente à obra, é importante evidenciar que, embora Boécio não cite uma única passagem da Bíblia em todo o *DCP*, ressaltamos que há passagens na referida obra que apresentam a Bíblia como fonte “oculta”, e que não devem ser ignoradas. Como por exemplo, no *DCP*: livro II, canto 4: “Fugiens periculosum sortem sedis amoenae humili domum momento certus figere saxo”²⁹⁷, percebemos que esta passagem possui extrema semelhança com o evangelho de Mateus: 7,24. “Todo aquele, pois, que escuta estas minhas palavras, e as pratica, assemelhá-lo-ei ao homem prudente, que edificou a sua casa sobre a rocha.”

Importante também ressaltar que Boécio deteu-se com veemência ao trabalho voltado aos escritos teológicos que, embora não analisados na presente tese, não podem ser ignorados para compreendermos o sentido histórico e intelectual no qual estava inserido o autor. Ressaltaremos uma passagem do *De Fide Catholica*, onde Boécio explicita seu cristianismo:

A natureza divina, permanecendo, desde sempre e para sempre, sem nenhuma mudança, quis, espontaneamente e por uma vontade conhecida somente dela mesma, fazer o mundo, e, como ela não fosse absolutamente nada, ela fez que ele fosse. No entanto, não o tirou de sua própria substância, para que não se cresse divino por natureza, nem o fabricou de algo externo, para que não parecesse algo a ajudar a vontade

²⁹⁶ Homero Antesor, *Dionísio, el místico*. 2ª ed. Buenos Aires: Ediciones Corregidor, 2000. p. 133-134.

²⁹⁷“Foge dos perigos dissimulados em locais deslumbrantes. Não te esqueças de construir tua casa sobre a pedra sólida.”

divina, por uma natureza da existência independente, tampouco algo que não houvesse sido feito por Deus e, ainda assim, fosse. **Ao contrário, pelo Verbo, Deus produziu os céus e criou a terra**, de tal modo que fez, na celeste habitação, naturezas dignas do céu, e, para a terra, compôs o que é terreno.²⁹⁸

Como vemos no *De Fide Catholica*, Boécio enfatiza seu cristianismo e demonstra em Deus princípio e finalidade de todas as coisas, como também explicita no *DCP*. Para entendermos o sentido ascético dado por Boécio no *DCP*, é mister entender que a Patrística e a Bíblia são fontes ocultas de Boécio para desenvolver seu pensamento, o que o leva ao ideal de retorno à verdadeira morada, à Unidade que rege todas as coisas.

Podemos afirmar que, embora Boécio não tenha citado em todo o *DCP* uma única passagem da Bíblia, esta é uma fortíssima “fonte oculta” da obra consolatória do sábio romano, pois o mesmo se dá conta, ao longo da obra, que é preciso voltar-se primeiramente para Deus e para sua justiça²⁹⁹, a felicidade vem por acréscimo, com a participação Naquele que tudo rege. Além disso, pode-se estabelecer um paralelo entre a busca da felicidade nos bens da fortuna com o livro de Eclesiastes, onde se constata que toda esta busca é vaidade e correr atrás do vento.³⁰⁰ A felicidade reside em Deus: É preciso ser partícipe da divindade, nos diz Boécio no *DCP*, assim como o evangelho de João afirma: “Eu e o pai somos um.”³⁰¹

²⁹⁸ Severino Boécio, *A fê católica*. In: *Escritos*. Tradução, estudos introdutórios e notas de Juvenal Savian Filho, p. 150-151, 270. “Ergo diuina ex aeterno natura et in aeternum sine aliqua mutabilitate perdurans sibi tantum conscia uoluntate sponte mundum uoluit fabricare uel cum ominino non esset fecit ut esset, nec ex sua substantia protulit, nediuius natura crederetur, neque aliunde molitus est, ne iam exstitisse aliquid quod eius uoluntatem existentiae propriae nature iuuaret atque esset quod neque ab ipso factum esset et tamem esset, sed uerbo produxit caelos, terram creauit, ita ut caelesti habitatione dignas caelo naturas efficaret ac terrae terrena componeret.” Os grifos são nossos.

²⁹⁹ Vide evangelho de Mateus 6: 33: “Buscai, pois, em primeiro lugar, seu reino e a sua justiça, e todas estas cousas vos serão acrescentadas.”

³⁰⁰ Cf. Eclesiastes 4: 16.

³⁰¹ Cf. João 10: 30.

ANEXO II

ATÉ QUE PONTO BOÉCIO ACEITA O PLATONISMO, E COMO O SUPERA?

Buscaremos estabelecer breves considerações sobre a filosofia socrático-platônica no intuito de evidenciar convergências entre esta filosofia e o pensamento de Boécio, tentando evidenciar o que Boécio aceita no pensamento filosófico socrático-platônico; bem como sua tentativa de superação ou inovação diante deste pensamento.

Ao falarmos sobre o ensino da excelência entre os gregos, não podemos deixar de explicitar a figura que, certamente, causou as mais fortes impressões a respeito da *Paidéia* na Grécia Antiga. Este personagem histórico é, como evidenciaremos, Sócrates.

Figura ímpar entre os gregos, não nos deixou nenhum testemunho escrito. Entre os seus contemporâneos que sobre ele escreveram, Platão, Xenofonte e Aristófanes foram os que nos deixaram seu legado sobre a figura socrática, embora cada qual a apresente de modo peculiar, caracterizando grandes diferenças entre os autores.

Não ignoramos que um dos grandes problemas a respeito de Sócrates é saber aquilo que é propriamente socrático ou não. Entretanto, um dos aspectos de sua personalidade que parece irrefutável e que aqui nos interessa, é o fato de que Sócrates foi um educador. Ensinava pelo seu exemplo, já que fazia da filosofia seu próprio *modo de vida*, “obediente apenas aos ditames da voz interior da sua consciência”³⁰².

A filosofia como *práxis*, como *modo de vida ascético*, foi algo tão intenso e marcante na vida de Sócrates, que “comparam-se freqüentemente as figuras de Sócrates e Cristo”³⁰³. Talvez o aspecto mais relevante para esta comparação, seja o fato de que Sócrates “se entregou por completo à missão que o seu presente lhe apontava”³⁰⁴. E que missão era esta? A missão socrática parece estar voltada para o questionamento dos conceitos na *ágora*, e na reflexão sobre o *modo de vida* dos cidadãos na *polis*.

Após a morte de Sócrates, seus discípulos fundaram diferentes escolas para difundir suas mensagens, mas um ponto comum entre estas diferentes escolas é que todas elas

³⁰² W. Jaeger, *Paidéia, a formação do homem grego*. Trad. Artur M. Pereira; adaptação p/ a edição brasileira de Mônica Stahel; revisão do texto grego Gilson C. C. de Souza. 3 ed. São Paulo: Martins Fontes, 1995.p. 493.

³⁰³ Ibid., p.495.

³⁰⁴ Ibid., p.497.

atribuem à filosofia um caráter prático, “como um discurso vinculado a um modo de vida e como um modo de vida vinculado a um discurso”³⁰⁵. Eis o ponto comum entre todos os seus seguidores.

Sócrates foi um homem que impressionava os outros pela firmeza de suas convicções, pelo seu *modo de vida* simples. Acreditava “que de nada necessita a divindade. Que quanto menos necessidades se tenha, mais nos aproximamos dela”³⁰⁶. Eis aí um aspecto a ser fortemente ressaltado no pensamento socrático: o homem *ascende* àquilo que há de mais elevado na medida em que consegue abandonar, desprender-se das necessidades supérfluas. Diógenes Laértios resalta que, certa feita, ao caminhar por uma praça em Atenas, Sócrates avistou uma feira onde quinquilharias e bugigangas eram vendidas. Os transeuntes de modo geral estavam ávidos, frenéticos para poderem adquirir novos produtos. Sócrates, deparando-se com tal cena, haveria dito: “ De quantas coisas não tenho necessidade.”³⁰⁷ Esta vertente do pensamento socrático, maximamente enaltecida posteriormente pela corrente cínica, causava certo desconforto entre aqueles que conviviam com tal *exemplo*. Tanto que Xenofonte nos narra³⁰⁸ que o sofista Antifão, querendo roubar-lhe os discípulos, menospreza sua maneira de viver. Sócrates, num belo elogio à noção de justa medida e domínio de si, responde: “Se não sou escravo do ventre, do sono, da volúpia, é porque conheço prazeres mais doces que não deleitam apenas no momento, mas fazem esperar vantagens continuas”³⁰⁹. Evidentemente, estes prazeres não são de fácil acesso, exigem disciplina e constância na busca daquilo que há de mais elevado em sua própria natureza. O predomínio da natureza racional sobre a parte animal.

As noções de justa medida, de domínio dos prazeres e de virtude moral são explícitas na figura socrática. Justamente por isso ele é um mestre por excelência, pois fez da filosofia seu próprio *modo de vida*, e, acima de tudo, buscava convencer os outros “por atos, não palavras”³¹⁰.

Sócrates é aquele que está constantemente voltado para sua própria alma, mas “antes de mais nada, este cuidado da alma não se traduz de modo nenhum em descuido do

³⁰⁵ P. Hadot, *O que é a filosofia antiga?* Trad. Dion Davi Macedo. São Paulo: Ed. Loyola, 1999. p. 49.

³⁰⁶ Xenofonte, *Ditos e feitos memoráveis de Sócrates*, I, VI.

³⁰⁷ Diógenes Laértios, Op. Cit., II, 25. pág. 53.

³⁰⁸ Xenofonte, *Ditos e feitos memoráveis de Sócrates*, I, VI.

³⁰⁹ Ibid.

³¹⁰ Platão, *Defesa de Sócrates*, 32 d.

corpo”³¹¹. O cuidado socrático não constitui uma negação ou desprezo do corpo, ao contrário, buscando o conhecimento de si e encontrando o melhor tanto para a alma quanto para o corpo, Sócrates buscava “o domínio da primeira sobre o segundo”³¹².

É interessante notar que, a busca socrática pelo domínio de si é muito semelhante ao que Cleóbulo, um dos sete sábios, já havia dito: “não nos deixarmos dominar pelo prazer”³¹³. A proposta socrática parece ser, claramente, não uma proposta de negação, mas uma proposta de domínio sobre os prazeres e apetites. Uma vez que Sócrates via na essência do homem sua *psique*, ou seja, sua inteligência (leia-se racionalidade), é justamente esta que deve dominar e promover nossas ações, conduzir nossas inclinações, caso contrário, nada nos distinguiria das demais espécies animais.³¹⁴ Este domínio ficou designado entre os gregos, a partir de Sócrates, pelo termo *Enkráteia*.

Se já entre os sete sábios gregos a noção de domínio de si era um forte preceito em suas máximas, com Sócrates esta noção tornou-se uma das bases dos preceitos éticos ocidentais: “foi graças a Sócrates que o conceito de autodomínio se converteu numa idéia central da nossa cultura ética”³¹⁵.

A busca do domínio de si mesmo, da afirmação e predomínio da alma sobre o corpo, constituíram o modo de vida *ascético* de Sócrates. A convicção socrática estava voltada para a idéia de que o domínio sobre si mesmo era o alicerce para todas as demais virtudes, “pois equivale a emancipar a razão da tirania da natureza animal do homem e a estabilizar o império legal do espírito sobre os instintos”³¹⁶.

Com efeito, o pensamento socrático está alicerçado na convicção de que o alcance de todas as demais virtudes só é possível se, antes, o homem aprende a conduzir-se, guiar-se, dominar-se, enfim, a ser senhor de si mesmo. Desta forma, “não é um dever, para todo aquele que saiba ser a temperança o cimento da virtude, o encastoá-la antes de tudo na própria alma?”³¹⁷. É preciso imprimir a temperança à própria alma, para assim salvaguardar corpo e espírito, já que aquele que é escravo das paixões se afasta da

³¹¹ W. Jaeger, *op. cit.*, p.537.

³¹² Ibid.

³¹³ Diógenes Laértios, *op. cit.*, I, 92.

³¹⁴ Cf. a respeito REALE, G e ANTISERI, D. *História da Filosofia vol. I*. 4ª ed. São Paulo: Paulus, 1990. pág. 87 e seguintes.

³¹⁵ W. Jaeger. *op. cit.*, p.548.

³¹⁶ Ibid.,p. 549.

³¹⁷ Xenofonte, *Ditos e feitos memoráveis de Sócrates*, I, V, 4.

virtude: “O escravo das próprias paixões não degrada vergonhosamente o corpo e o espírito?” Ao que o próprio Sócrates responde: “parece-me, por Juno!”³¹⁸. Assim, parece-nos claro que “podemos traduzir o conceito de *enkráteia*, sem a ele dar nenhuma conotação nova, pela expressão, nele inspirada, ‘autodomínio’³¹⁹”.

Vemos que, para Sócrates, era tão clara a importância do domínio de si da justa medida, que “à pergunta: ‘Em que consiste a excelência de um jovem?’”, sua resposta foi: ‘Em nada fazer em excesso’³²⁰. Era a tal ponto cuidadoso consigo mesmo, com seu império da alma sobre o corpo, que “durante a pestilência que irrompeu em Atenas, foi o único habitante que não adoeceu”³²¹.

Sócrates, na sua condição de mestre, de educador, mostrava que o verdadeiro homem livre é aquele que possui domínio de si mesmo, que é senhor de suas vontades. Esse “evangelho do domínio do Homem sobre si mesmo”³²², já defendido entre os sete sábios gregos, atinge sua máxima expressão na figura socrática. Sócrates convencia seus discípulos, antes de tudo, por sua postura de vida. Postura esta que causou tamanho mal-estar entre seus opositores, que estes acabaram levando-o à condenação. Mas, mesmo diante da pena capital, “Sócrates embrenha-se em sua própria alma”³²³, e diante de um triste Apolodoro que diz não suportar ver-lhe morrer injustamente, Sócrates responde: “- Como! Meu caro Apolodoro, então preferias ver-me morrer justamente?”³²⁴. Tal elevação de alma, deste que tinha como mensagem a própria vida, fazia de Sócrates “um autêntico médico”³²⁵. Além de, pelo seu exemplo, mostrar como se obter vigor para a saúde do corpo, ele é “sobretudo o médico do homem interior”³²⁶.

É importante lembrarmos que a fama e a grandeza que a imagem de Sócrates possui diante da humanidade se devem também pela sua postura frente à morte.

Numa sublime demonstração de seu domínio de si, Sócrates não se altera nem se perturba ao saber que o momento da execução se aproxima. Enquanto seus discípulos

³¹⁸ Ibid., I, V, 5.

³¹⁹ W. Jaeger. *op. cit.*, p.549.

³²⁰ Diógenes Laércio, *op. cit.*, II, 92.

³²¹ Ibid.

³²² W. Jaeger. *op. cit.*, p. 509.

³²³ Ibid, p.513.

³²⁴ Xenofonte, *Apologia de Sócrates*, III, 28.

³²⁵ W. Jaeger, *op. cit.*, p. 520.

³²⁶ Ibid.

tornam-se inquietos, ele permanece como um “homem feliz: feliz, tanto na maneira de comportar-se como na de conversar, tal era a tranqüila nobreza que havia no seu fim”³²⁷.

Que razões levariam Sócrates a manter-se tão sereno diante da consumação da pena que lhe foi atribuída?

A postura socrática é a do sábio que possui a tranqüilidade de ter levado uma vida correta, sem desvios. A tranqüilidade daquele que, mesmo sendo condenado de forma injusta, nega-se a fugir para não transgredir as leis do Estado que lhe condenou.³²⁸ A tranqüilidade daquele que, diante de seus acusadores, dizia que obedeceria “antes ao Deus que a vós”³²⁹, pois imbuído de sua missão de fazer da filosofia sua própria vida, Sócrates dizia: “Quer me dispenseis, quer não, não hei de fazer outra coisa, ainda que tenha que morrer muitas vezes”³³⁰.

O filósofo Sócrates, que durante toda sua vida empenhou-se em ter uma conduta regrada, longe dos excessos, senhor de si mesmo, não busca conforto junto aos homens, mas sim, junto aos deuses. É o homem que toma por alimento a própria alma, e diz: “hei de envidar todo o esforço possível para defender a esperança de ir encontrar, depois da morte, um lugar perto dos deuses, que são amos em tudo excelentes, e, se há coisa a que eu me dedique com todas as minhas energias, será isso”³³¹.

Tendo consciência de seu modo de vida voltado para aquilo que considera melhor, Sócrates porta-se como aquele que consegue enxergar luzes diante de tantas sombras. Não possui inquietação diante de seu destino, “ao contrário, tenho a firme convicção de que depois da morte há qualquer coisa – qualquer coisa, de resto, que uma antiga tradição diz ser muito melhor para os bons do que para os maus”³³².

A convicção socrática fundamenta-se na idéia de que aquele que se dedicou à parte mais nobre de si mesmo, que se empenhou em *fazer da filosofia a própria vida*, *ascendendo* às mais nobres realidades superiores, não tem o que temer diante da morte.

O filósofo (o verdadeiro filósofo) não tem motivos para temer a morte, uma vez que “o homem que realmente consagrou sua vida à filosofia é senhor de legítima convicção

³²⁷ Platão, *Fédon*, 58 e.

³²⁸ No *Crítion*, para corroborar a postura de Sócrates diante da morte, nos diz Platão: “porque todo violador das leis bem pode ser tido como corruptor dos jovens e leviano.” p. 132.

³²⁹ Platão, *Defesa de Sócrates*, 29 d.

³³⁰ *Ibid.* 30 c.

³³¹ Platão, *Fédon*, 63 c.

³³² *Ibid.*

no momento da morte, possui esperança de ir encontrar para si, no além, excelentes bens quando estiver morto!”³³³.

Sendo a morte separação entre alma e corpo³³⁴, o verdadeiro filósofo busca ocupar-se de sua alma, que é aquela capaz de ter acesso às verdades. Platão atribui uma negatividade ao corpo neste diálogo (*Fédon*), que é justamente o diálogo em que Sócrates está se preparando para a hora derradeira.

Para Platão, se um homem verdadeiramente for filósofo³³⁵, terá as preocupações e as direções voltadas para a sua alma, pois o corpo constitui um entrave para a contemplação das coisas como elas verdadeiramente são. Desta forma, diz Platão, para aquele que “se dedica à filosofia no sentido correto do termo, os demais ignoram que sua única ocupação consiste em preparar-se para morrer e estar morto”³³⁶.

O que significa “preparar-se para morrer e estar morto?” Significa que aquele que se revela filósofo afasta tanto quanto pode a alma do contato com o corpo.³³⁷ Sendo o corpo um cárcere para a alma, “a alma do filósofo, alçando-se ao mais alto ponto, desdenha o corpo e dele foge, enquanto por outro lado procura isolar-se em si mesma”³³⁸. Neste sentido, aquele que se dedica à filosofia deve esforçar-se pra não tomar sombras por realidade, enxergando a luz que há fora da caverna.

Vale ressaltar que todo o livro VII da *República* de Platão transcorre numa discussão que tem como pano de fundo o tema da instrução *versus* ignorância. O mundo em que habitamos é semelhante a uma caverna, onde tomamos sombras por realidade. As coisas como verdadeiramente são não se encontram aqui, mas no mundo das idéias, onde a idéia de Bem é a última a ser apreendida, sendo ela causa de todo o belo que existe nas coisas. Desde a infância deve-se cortar os maus pendores da alma, sendo esta educada a *lembrar-se* de sua verdadeira morada, *ascendendo* à contemplação das verdades no mundo ideal. Eis porque o filósofo é o homem ideal para governar o Estado: possui conhecimento e pode instruir o povo para aquilo que há de melhor,

³³³ Ibid., 64 a.

³³⁴ Ibid., 64 d.

³³⁵ Ibid., 64 e.

³³⁶ Ibid., 64 a.

³³⁷ Ibid., 65 a.

³³⁸ Ibid., 65 d.

estabelecendo com discernimento e acribia as melhores leis e a melhor forma de vida para a *polis*.³³⁹

Para Platão a alma deve esforçar-se para desembaraçar-se dos sentidos corpóreos, pois são eles que impedem a alma de aproximar-se da verdade. Portanto, enquanto estivermos no corpo, diz Platão, “e nossa alma estiver misturada com essa coisa má, jamais possuiremos completamente o objeto de nossos desejos! Ora, este objeto é, como dizíamos, a verdade”³⁴⁰.

Embora o *Fédon* seja o diálogo em que Platão nos mostra Sócrates diante da morte, é importante lembrarmos que esta postura de negatividade atribuída ao corpo parece ser algo que Platão coloca na boca de seu mestre, e não algo propriamente socrático.

Sócrates não precisava desprezar ou fugir do seu corpo, pois não era escravo do mesmo. Tinha-o como instrumento de sua alma, de sua razão. Sua tarefa como educador era a de exercitar a virtude e ajudar a tornar melhores seus concidadãos. “Deparamos aqui com a medula da própria consciência que Sócrates tinha da sua tarefa e da sua missão: uma missão educacional, que interpreta a si própria como “serviço de Deus”³⁴¹.

Sócrates viveu para sua alma, fez da filosofia seu *modo de vida*, e foi esta vivência que lhe trouxe tamanha serenidade e tranqüilidade diante da morte. Estar vinculado ao corpo, para Sócrates, nada mais era que dar-lhe vazão ao homem interior, servindo aos ditames de sua razão. “Servir a alma é servir a Deus, não porque ela seja um hóspede daimônico, carregado de culpas e oriundo de remotas regiões celestes, mas sim porque ela é espírito pensante e razão moral, e estes são os bens supremos do mundo”³⁴².

O que Platão em seu *Fédon* certamente traduziu, foi a imperturbabilidade de Sócrates diante da morte. A tranqüilidade de um homem que via a “filosofia como caminho de vida” e voltava-se para “o ideal concretizado na autoconsciência e no autodomínio espiritual – como por um conhecimento da verdade vinculado ao exercício da virtude o do bem.”³⁴³.

³³⁹ Cf. PLATÃO. *República, livro VII*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1993.

³⁴⁰ Platão, *Fédon*, 66 b

³⁴¹ W. Jaeger, *op. cit.*, p.528.

³⁴² *Ibid.*, p. 532.

³⁴³ R. Moldolfo, *Sócrates*, p. 96.

Moldolfo, contrariamente a Jaeger, defende a idéia de um Sócrates com espírito religioso semelhante ao de Platão. Diz ele: “A serenidade com que Sócrates enfrenta a morte explica-se inteiramente por seu espírito religioso, por seu conceito de vida encarada como caminho de purificação da alma, que, por

O mestre e educador Sócrates, sem agarrar-se à vida quando dela nada mais lhe resta, convicto de que “é com belas palavras que se deve morrer”³⁴⁴, despede-se dos seus com a certeza de ter cumprido a missão que acreditava ter-lhe sido confiada pelos deuses: ser um autêntico médico, mas “sobretudo o médico do homem interior”³⁴⁵. O caráter de tal homem, que não gratuitamente foi considerado o mais sábio entre os gregos, era o caráter de alguém que fazia da filosofia sua própria vida, uma *ascese* àquilo que sabia ser mais elevado que as transitoriedades mundanas.

Também no *Fedro*, Platão nos diz algo que explicita sua forma de pensar na pureza de nossa alma antes de estarmos imersos neste corpo, onde não possuíamos qualquer tipo de impureza:

Iniciados nos mistérios a que podemos chamar de divinos, nós os celebrávamos puros e livres, isentos das imperfeições que nos atingiram no curso ulterior do tempo. A integridade, a simplicidade, a imobilidade, a felicidade, eram as aparições que a iniciação revelava ao nosso olhar no meio de uma pura e clara luz. Não tínhamos mácula nem tampouco contato com este sepulcro que é nosso corpo ao qual estamos ligados como a ostra à sua concha.³⁴⁶

Como podemos perceber, a semelhança do pensamento de Boécio no *DCP* com o pensamento socrático-platônico é muito grande. A ideia de autodomínio, difundida por Sócrates como princípio ético fundamental, atinge os lábios da musa Filosofia, que, embrenhada de forte platonismo, busca convencer o discípulo de que a verdadeira

consequente, pode compreender-se somente como preparação e trânsito para outra vida ulterior, imortal e eterna, de acordo com a natureza divina atribuída à alma”. (Ibid., p.89.) Parece-nos muito mais plausível e coerente o argumento defendido por Jaeger: “Antes de mais nada, este cuidado da alma não se traduz de modo nenhum em descuido do corpo. A sua descoberta da alma não significa a separação dela e do corpo, como tantas vezes se afirma em desabono da verdade, mas antes o domínio da primeira sobre o segundo. *Mens sana in corpore sano* é uma frase que corresponde a um autêntico sentido socrático”. (W. Jaeger, *op. cit.*, p. 537.)

³⁴⁴ Platão, *Fédon*, 117 d.

³⁴⁵ W. Jaeger, *op. cit.*, p. 520.

³⁴⁶ PLATÃO *Fedro*. Trad. Jorge Paleikat. 21ª ed. Rio de Janeiro: Ediouro, 1999, p. 155.

morada é a da alma e que, como o próprio Boécio afirma no *DCP*³⁴⁷, a contaminação do corpo afeta a acuidade da razão.

Boécio é inteiramente platônico, no que se refere a afirmar que as coisas do mundo constituem-se como pesadas cadeias terrenas. Enquanto Platão afirma no *Fédon* que a verdadeira filosofia é preparar-se para a morte, Boécio enfatiza no *DCP* que a verdadeira felicidade encontra-se na participação em Deus, origem e finalidade de todas as coisas, cabendo à alma, portanto, portar-se para além das vantagens fugidias da fortuna, que fazem o homem agir como um ébrio que não encontra o caminho para a própria casa.

É fundamental ressaltar, no entanto, que Boécio defende no *DCP* que o bem é aquilo para que todas as coisas tendem, o que nos remete ao Aristóteles da *Ética a Nicômaco*.³⁴⁸ Em Boécio, tudo o que existe busca o bem, até mesmo os seres inanimados, pois todas as obras da criação buscam afirmar-se em sua existência. Eis porque o mal não existe (no sentido ontológico), pois ele é um desvio, uma vez que todos buscam o bem, até mesmo aqueles que se voltam para o mal. A idéia do “pecado por ignorância” já era um preceito socrático³⁴⁹, uma vez que Sócrates defende que ninguém erra voluntariamente, no entanto, Boécio vai além, pois estabelece a nulidade ontológica do mal, sendo este princípio totalmente fundamentado no cristianismo.

O Boécio do *DCP* muito deve a Platão, ele mesmo admite isso mais de uma vez na obra. No entanto, Boécio, como filósofo por excelência, soube ruminar as filosofias que o precederam (entre elas o platonismo) e ir além, criando sua própria filosofia. No caso do *DCP*: saber aproximar e vincular uma ética voltada para o domínio de si, para um ideal de busca da saúde da alma (ética da individuação), com a busca do fundamento de um Deus que tudo rege e ordena, que de fato não permite aos maus pisarem na nuca dos santos, pois os maus já receberam seu galardão (influência bíblica), mas ao homem bom cabe buscar primeiro o reino de Deus e toda sua justiça: todas as outras coisas serão dadas por acréscimo. Nessa perspectiva, a ética individual também se torna uma ética

³⁴⁷ Cf. *DCP*, livro III, prosa 12.

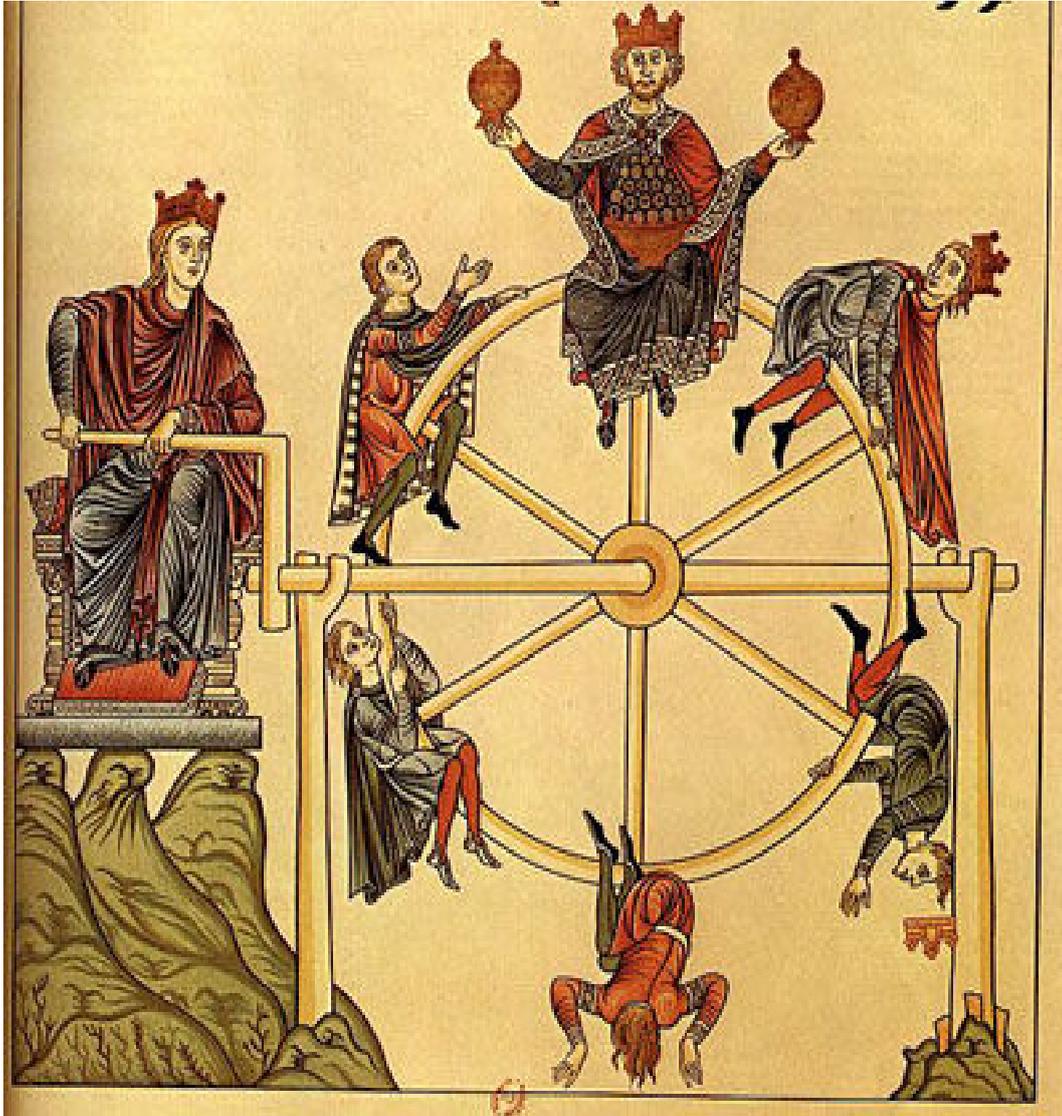
³⁴⁸ Cf. Aristóteles, *Ética a Nicômacos*, 1102 a.

³⁴⁹ Sobre a questão do conhecimento *versus* ignorância, atesta Ullmann: “Sobre o princípio de que a ignorância é o fundamento da culpa e do mal, Sócrates baseou sua atividade de educador.” R. A. Ullmann, *Amor e sexo na Grécia antiga*, p. 26.

do ser-para-o-outro, o que demonstra claramente que o Boécio do *DCP* muito deve aos gregos, mas soube estar para além deles como um autêntico cristão.

ANEXO III

RODA DA FORTUNA



La Roue de la Fortune. Calque de Miniatures de l' *Hortus Deliciarum* de Herrade de Landsberg. Paris: Bibliothèque Nationale de France (Dept Estampes Ad 144 a).