

UNIVERSIDADE FEDERAL DE PELOTAS
INSTITUTO DE FILOSOFIA, SOCIOLOGIA E POLÍTICA
PROGRAMA DE PÓS GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA



A QUESTÃO DA FELICIDADE EM BOÉCIO

Linha de Pesquisa: Concepções de virtude
Orientador: Prof. Dr. Manoel Vasconcellos

Marlo do Nascimento

Pelotas, setembro de 2013

MARLO DO NASCIMENTO

A QUESTÃO DA FELICIDADE EM BOÉCIO

Dissertação apresentada como requisito parcial para obtenção do grau de mestre em filosofia, no programa de pós-graduação em filosofia da Universidade Federal de Pelotas.

Orientador: Prof. Dr. Manoel Vasconcellos (UFPel)

2013

Dados Internacionais de Publicação (CIP)

N244q Nascimento, Marlo do

A questão da felicidade em Boécio / Marlo do Nascimento; Manoel Vasconcellos, orientador. - Pelotas, 2013.
85 f.

Dissertação (Mestrado em Filosofia), Instituto de Sociologia e Política, Universidade Federal de Pelotas. Pelotas, 2013.

1.Filosofia. 2.Bem. 3.Boécio. 4.Mal. 5.Felicidade
I. Vasconcellos, Manoel , orient. II. Título.

CDD: 131.3

Catálogo na Fonte: Maria Fernanda Monte Borges CRB:10/1011
Universidade Federal de Pelotas

Banca examinadora

Aprovada em: _____

Prof. Dr. Manoel Vasconcellos (UFPel) (orientador)

Prof. Dr. Pedro Gilberto da Silva Leite Junior (UFPel)

Prof. Dr. Cleber Duarte Coelho (UFSC)

RESUMO: O intuito desta dissertação é compreender como Boécio elabora e desenvolve a questão da felicidade dentro de sua obra *De Consolatione Philosophiae*. Com tal propósito, buscamos, primeiramente, entender quem é o homem boeciano e como esta concepção relaciona-se com a virtude. Em seguida, destacamos o caráter efêmero que é próprio da Fortuna e o porquê de seus bens não poderem dar ao homem a verdadeira felicidade. Após, demonstraremos que a verdadeira felicidade se identifica com Deus, que é o sumo bem (uno e perfeito), o qual todos os homens buscam alcançar. Também trataremos sobre a questão do mal: como ele pode se tornar um empecilho para a verdadeira felicidade.

PALAVRAS-CHAVE: Boécio, felicidade, bem, mal.

ABSTRACT: The goal of this dissertation is to understand how Boethius elaborates on and develops the issue of happiness in his work *De Consolatione Philisophiae*. To this purpose, we firstly look to understand who the *boethian* man is, and how this concept relates to virtue. Next, we stress the ephemeral quality that is characteristic of Fortune, and why a man's belongings cannot get him true happiness. Then, we demonstrate that true happiness identifies with God, who is the supreme good (one and perfect), which all men seek to reach. We shall also deal with the issue of evil: of how it can become a hindrance to true happiness.

KEY-WORDS: Boethius, happiness, good, evil.

Sumário

Introdução	9
Capítulo I	11
1 Boécio e a consolação: considerações acerca da virtude	11
1.1 Boécio e a Consolação da Filosofia.....	11
1.2 Boécio, o prisioneiro, e a personificação da Filosofia	14
1.3 A virtude e a natureza racional do homem	17
Capítulo II.....	26
2 Sobre a Fortuna.....	26
2.1 Síntese sobre a Fortuna	35
Capítulo III.....	38
3 A questão da Felicidade	38
3.1 Sobre a Falsa Felicidade	41
3.1.1 As Riquezas.....	43
3.1.2 As Honras	45
3.1.3 O Poder	46
3.1.4 A Glória.....	48
3.1.5 Os Prazeres	49
3.1.6 Conclusão sobre as diferentes formas de conceber a Felicidade.....	51
3.2 A Verdadeira Felicidade: O Bem, a Perfeição e Deus	52
Capítulo IV.....	61
4 O Mal como impedimento da Felicidade.....	61
4.1 O Mal: impotência e infelicidade	62

4.2 Sobre a Providência, o Destino e o Acaso.....	69
Considerações Finais.....	76
Referências Bibliográficas.....	81

Introdução

O intuito deste trabalho é buscar a compreensão da questão da felicidade, tal como aparece no *De Consolatione Philosophiae*, de Severino Boécio, uma obra de peculiar relevância na história do pensamento ocidental. Pesquisar esse assunto é relevante, uma vez que a felicidade é um tema de capital importância para quem busca dedicar-se a pensar o homem. O conceito de felicidade foi muito debatido dentro da tradição filosófica e sempre trouxe reflexões que ultrapassaram o âmbito pessoal da discussão e conduziram a questões de ordem moral e política.

O desejo pela felicidade é algo que perpassa a vida de todos os homens. Ela é algo que nos impele à busca que transcende o âmbito individual do homem. Através do nosso querer entender qual é a verdadeira felicidade, qual a sua natureza, e quais são as suas implicações na vida humana é que podemos construir uma sociedade e uma forma de agir diante dela. Pelo fato de Boécio ser um dos pensadores que formula uma compreensão de felicidade na história da filosofia, torna-se válido o nosso trabalho.

Como já fora frisado, o objetivo central deste é discutir a questão da felicidade presente na obra *De Consolatione Philosophiae* e realizar tal discussão significa pensar qual a natureza, o que se entende e quais os caminhos que devemos buscar para alcançar a felicidade. Ao pensar nesta questão, estamos refletindo também sobre o homem que vive em sociedade e que pauta sua vida tendo em vista o fim último que é ter uma vida feliz. O que resulta desta busca é um comportamento moral e político. Assim, no intento de atingir o objetivo anteriormente apresentado, serão desenvolvidos quatro capítulos, dispostos da seguinte forma:

No primeiro capítulo, apresentaremos de maneira específica algumas características da obra, estabelecendo uma relação com o contexto no qual Boécio viveu e se encontrava, quando escreveu o *De Consolatione Philosophiae*. Dar-se-á atenção, também, para o aspecto da personificação da Filosofia interlocutora de Boécio (que se encontra na condição de prisioneiro). Juntamente a isso, será

realizada uma breve consideração a respeito da compreensão de virtude e sua relação com a natureza racional do homem, tema presente no livro I da Consolação.

No segundo capítulo, deter-nos-emos a uma explanação a respeito da Fortuna, assunto este que ganha destaque no livro II do *De Consolatione Philosophiae*. Ressaltando, acima de tudo, qual é a natureza da Fortuna e quais as suas características e, conseqüentemente, por quais caminhos ela pode conduzir o homem.

No terceiro capítulo, abordaremos a questão central deste trabalho que é apresentar onde reside a verdadeira felicidade, segundo a compreensão de Boécio. Tema discutido com mais especificidade no livro III, de sua obra. Para que possamos chegar a esta compreensão, primeiramente, elencaremos a discussão a respeito da *falsa felicidade* (identificada pelo termo em latim *felicitas*) percorrendo sobre os bens da fortuna os quais prometem a felicidade ao homem, porém, muitas vezes conduzindo-o a um caminho de autoengano. Em seguida, buscaremos demonstrar onde reside a *verdadeira felicidade* (identificada pelo termo em latim *beatitudo*) abordando os conceitos de Bem, Perfeição e Deus, os quais se identificam com o entendimento da felicidade na sua plenitude.

No quarto e último capítulo, trataremos da questão do mal como impedimento para a felicidade humana, discutindo aspectos, tais como: a relação existente entre o destino e providência, como compreender a existência do mal em relação com a existência do Bem que é identificado com Deus (regente do universo). Também neste capítulo abordaremos a questão da possibilidade do mundo ser regido ao acaso.

Portanto, como este trabalho centra-se na pesquisa de uma obra específica de Boécio, utilizaremos, basicamente, a tradução do livro em português chamado *A Consolação da Filosofia*, obra boeciana, traduzida para o português por Willian Li, publicada pela editora Martins Fontes. Além da edição brasileira, amparamo-nos na versão bilíngue latim/italiano, “*La consolazione della filosofia*”, editada por Cláudio Moreschini.

Capítulo I

“Nunca alguém me fez preferir a injustiça à justiça.” (Boécio)

1 Boécio e a consolação: considerações acerca da virtude

1.1 Boécio e a Consolação da Filosofia

Boécio pode ser visto com um grande pensador que tratou da questão da felicidade, principalmente, em sua obra *De Consolatione Philosophiae*¹, na qual discorre com profunda riqueza de detalhes sobre o assunto. Devido à sua imensa influência no pensamento medieval e diante da sua rica sabedoria, faz-se necessário empreender esta pesquisa, a qual buscará discorrer sobre a questão da Felicidade, através do percurso da formulação deste conceito, presente no DCP.

*Anicius Manlius Severinus Boethius*², aos 30 anos, iniciou sua carreira política como cônsul e chegou ao seu apogeu em 522, quando foi nomeado por Teodorico, rei dos Ostrogodos, para exercer o importante cargo de *magister officiorum*. A intensa dedicação do autor à vida política, que lhe ocupou muito tempo, fez com que seu projeto³ não pudesse ser concluído. Tal projeto consistia em comentar e traduzir para o latim as obras de Aristóteles e os diálogos platônicos, tentando demonstrar a

¹ Usaremos a sigla DCP quando estivermos nos referindo a obra *De Consolatione Philosophiae*.

² Importante e influente político nascido em Roma, cuja data do nascimento é imprecisa. Alguns autores indicam os anos entre 470-475 e outros o ano de 480. Filho de uma família nobre, chamada Anicii, convertida à religião cristã e reconhecida, principalmente, pelo respaldo político na cidade de Roma e pela riqueza. Dentro deste contexto, surge Boécio como um famoso político e excelente orador que chegou a ser prefeito de Roma e chefe do Senado.

³ “O sucesso de Boécio não é um efeito do acaso. Ele próprio se atribuía esse papel de intermediário entre a filosofia grega e o mundo latino. Sua intenção inicial era traduzir todos os tratados de Aristóteles, todos os diálogos de Platão e demonstrar por comentários a concordância fundamental entre as duas doutrinas. Boécio ficou longe de ter realizado esse imenso projeto, mas devemos-lhe um conjunto de ideias bastante uniforme e rico para que o essencial da mensagem que ele propunha tenha chegado ao destino” (GILSON, 1998, p. 161).

concordância entre os dois pensadores clássicos nos temas fundamentais referentes às suas filosofias.

Compreende-se que o intuito deste projeto era apresentar para o mundo romano a cultura e a sabedoria grega, procurando inserir-se no contexto sistematizador do conhecimento de sua época. Assim, como podemos perceber, a relevância de Boécio na história do pensamento ocidental deu-se também pelas traduções para o latim de obras de pensadores essenciais à filosofia, dentre os quais: Aristóteles, Porfírio e Cícero. Além das traduções, Boécio escreveu comentários e tratados; tais produções, juntamente com suas demais obras, exercerão grande influência na filosofia medieval, contribuindo para a riqueza de pensamento de tal período.

Dada a grande contribuição boeciana para o pensamento medieval, busca-se pesquisar a sua última obra, chamada *A Consolação da Filosofia*⁴, a qual foi escrita na prisão⁵, após a condenação política de Boécio no ano de 524, decorrente não só da busca do autor pela justiça, pois visava proteger os socialmente fragilizados, mas também de sua posição frente aos problemas de corrupção, fazendo com que este criasse grandes inimizades entre as lideranças políticas de sua época.

Talvez o que, de fato, tenha arruinado a vida política de Boécio seja a defesa, por ele realizada, diante de Cipriano, do senador Albino. O caso era que Albino havia sido acusado de estabelecer correspondências com algumas pessoas próximas de Justino, Imperador de Constantinopla, traindo, assim, Teodorico. Pelo fato de Boécio ter sido um dos *magister officiorum* requisitados para a apreciação do

⁴ O conteúdo do *De Consolatione Philosophiae* está disposto em cinco livros os quais são compostos por versos e prosas que se apresentam de forma intercalada no decorrer da obra. No primeiro livro Boécio apresenta sua condição de profunda tristeza e indignação com o infortúnio que lhe abate por encontrar-se na prisão; e é neste momento que ele recebe a visita de sua musa consoladora, a Filosofia, que ao se personificar busca, através do diálogo, mostrar ao prisioneiro o que o mesmo parece ter esquecido: qual é a natureza humana e qual o verdadeiro fim dos homens. No segundo livro, a Filosofia visa demonstrar a Boécio qual é a verdadeira natureza da Fortuna. No terceiro livro temos que todos os homens buscam naturalmente a Felicidade. Assim, inicia-se este livro com a apresentação dos bens da Fortuna com o intuito de demonstrar porque estes não podem dar ao homem a verdadeira felicidade tão almejada. Por fim demonstra que a verdadeira felicidade encontra-se no sumo bem que é Uno: Deus. No quarto livro é tratada a questão do mal no mundo e apresenta-se a distinção entre Providência e destino. No quinto e último livro discorre-se sobre o problema, aparentemente, incompatível que surge da discussão da onisciência divina e da liberdade humana.

⁵ “Vale dizer, ainda, que é bastante defensável a hipótese segundo a qual Boécio não teria escrito o *De Consolatione philosophiae* inteiramente na prisão, mas talvez tenha se servido de algum material já produzido anteriormente, ou mesmo que a sua prisão talvez não tenha sido o cárcere propriamente dito, mas sua residência forçada. Cf H, CHADEWICK, op. Cit., p. 223ss; J. A. RODRÍGUEZ, op. cit., p. 649; J.-Y. GUILLAUMIN, Introduction, in BÖECE, *La consolation de la philosophie*, trad. J.-Y. Guillaumin, Paris, Les Belles Lettres, 2003, in: SAVIAN, Juvenal. Metafísica do ser em Boécio. São Paulo: Loyola, 2008.

caso do senador acusado, acabou por defendê-lo e, conseqüentemente, sendo acusado. Assim, dentro desse contexto de acusações e inimizades, o autor foi condenado à morte e ao confisco de todos os seus bens. Privado do direito de apresentar sua defesa, Boécio acabou sendo executado em 524(5). Fica claro, desta maneira, que a trajetória do nosso pensador, como aponta Rodríguez⁶, é fruto de uma situação pessoal de Boécio que se converte em forma de parábola da condição terrena do homem. Boécio cai das alturas de seu cargo político na corte, perde a posse de seus bens, sua fama e, sobretudo, sua liberdade, pois encontra-se preso. É a imagem de um espírito caído, despojado de sua dignidade e de seus próprios bens, prisioneiro do cárcere do corpo⁷ e de suas inclinações sufocantes.

A reclusão de Boécio foi de extrema fecundidade intelectual, pois, nesta ocasião, ele compilou uma de suas principais obras, *De Consolatione Philosophiae*, na qual ele narra:

(...) a história da consolação que lhe foi proporcionada, no cárcere, pela filosofia. Tal Consolação resulta de um itinerário, a um só tempo, doloroso e libertador, começando pelo despertar da letargia que o fazia esquecer-se da verdade mais profunda sobre si mesmo e permitia se instalasse, em seu interior, certa confusão causada por vários enganos que o levavam a desesperar-se com a perda dos bens de sua vida anterior à prisão (SAVIAN, 2005, p. 109).

Desta maneira, entre prosas e versos, a obra de Boécio vem a ser um convite à Filosofia, a qual é a única capaz de libertar o prisioneiro, fazendo-o reconhecer o verdadeiro fim do ser humano. Através da reflexão, o prisioneiro é levado a compreender o valor da condução da vida prática, indo ao encontro da compreensão do que seja a verdadeira felicidade humana, questão esta que será o âmago deste trabalho. O que leva Boécio a escrever uma consolação foi “buscar na sabedoria um remédio contra a adversidade” (GILSON, 1998, p. 159), em que estava inserido.

⁶ En La consolución 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. (RODRÍGUEZ, 1995, p. 240)

⁷ Corpo entendido como uma prisão do espírito, uma prisão as coisas terrenas. “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” (RODRÍGUEZ, 1995, p. 241).

1.2 Boécio, o prisioneiro, e a personificação da Filosofia

Primeiramente, o intuito é apresentar a circunstância na qual Boécio se encontrava e a forma na qual a Filosofia se personifica estabelecendo, dessa forma, uma relação de interlocução com o prisioneiro (Boécio).

A narrativa do DCP acontece no contexto em que Severino Boécio se encontra preso, desamparado, triste e lacrimoso quando recebeu a visita (conforme expressa Boécio), de uma mulher, segundo Piñan⁸, “que aparece a Boécio na forma de dama com porte majestoso, e lhe faz ver que todo seu mal consiste em haver esquecido qual é o verdadeiro fim do homem”. Boécio (DCP I, 1) faz uma descrição detalhada da aparência desta “mulher”⁹ que, ao chegar, expulsa as musas da poesia que o acompanhavam no cárcere. Segundo ela, estas musas, além de não conseguirem ajudar a remediar a situação do prisioneiro poderiam até prejudicá-lo ainda mais. Ao lançar seu olhar sobre essas musas da poesia, dirige-lhes estas palavras: “Quem 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”¹⁰(BOÉCIO, 1998, p. 5). Essas musas, além de não fazerem com que o prisioneiro recupere a acuidade da razão, conduzem-lhe a um estado de permanente amarra às paixões, não deixando a alma humana sossegada.

Esta “mulher” diante de Boécio o interpela, indagando se ele a conhecia. Boécio, silencioso e abatido, não responde. Ela, ternamente, coloca a mão sobre seu peito, dizendo:

Não 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, Ajudemo-lo. Começemos por abrir seus olhos, quem se cegaram pelas coisas humanas¹¹ (BOÉCIO, 1998, p. 7)

⁸ “(...) que se le aparece em forma de dama de porte majestuoso, le hace ver ante todo que su mal consiste em haber olvidado cuál es el verdadero fin del hombre” (PIÑAN, 1973, p. 19).

⁹ Segundo Savian, “A imponência dessa mulher simbolizava a tradição filosófica greco-romana, incluindo os autores bizantinos antigos, bem conhecidos por Boécio” (SAVIAN, 2010, p. 52).

¹⁰ DCP, I, prosa 1. “Quis, inquit, has scenicas meretriculas ad hunc aegrum permisit accedere, quae dolores eius non modo nullis remediis fouerent, uerum dulcibus insuper alerent uenenis?”

¹¹ DCP, I, prosa 2. “Nihil, inquit, periculi est, lethargum patitur, communem illusarum mentium morbum. Sui paulisper oblitus est. Recordabitur facile, si quidem nos ante cognoverit; quod ut possit, paulisper lumina eius mortalium rerum nube caligantia tergamus.”

Esta “mulher” parece aqui diagnosticar o problema central vivido pelo pensador romano que é justamente a perda da razão, deixando-se envolver pela cegueira que as coisas humanas acabaram lhe conduzindo. Após dirigir estas palavras esta mulher de belo porte enxuga as lágrimas dos olhos de Boécio com suas vestes e neste instante “se dissiparam as trevas noturnas, e (...) foi dada a capacidade de discernir novamente a luz”¹² (BOÉCIO, 1998, p. 7). Neste instante Boécio parece conseguir discernir quem é aquela “mulher” que lhe dirige aquelas palavras. Conforme, o sábio romano nos diz: “mal dirigi o olhar a ela, reconheci minha antiga nutriz, que desde a adolescência frequentava a minha mente: era a Filosofia”¹³ (BOÉCIO, 1998, p. 8). Temos aqui o relato do reconhecimento de Boécio da personificação da Filosofia¹⁴. Conforme Marenbon¹⁵, o DCP não é certamente a primeira obra filosófica na qual a Filosofia personifica-se como uma dama. Esta ideia já fora sugerida por filósofos anteriores tais como: Platão, Cícero e Sêneca.

Boécio parece ser surpreendido pela presença da Filosofia naquele ambiente de reclusão em que se encontrava e a interpela qual é a causa de sua aparição. A Filosofia, musa consoladora, aparece-lhe demonstrando ser um apoio robusto diante da situação de angústia na qual seu discípulo se encontrava. E ela lhe diz: “Haveria eu de abandonar meu discípulo e não tomar também o fardo que suportas e calúnia que te impuseram? Mas à Filosofia não é lícito deixar caminhando sozinho um discípulo seu”¹⁶ (BOÉCIO, 1998, p. 8). A Filosofia lança estas palavras de conforto a Boécio, fazendo lembrar que ela nunca se esquece de seus discípulos ressaltando

¹² DCP I, verso 3. “Tunc me discussa liquerunt nocte tenebrae luminibusque prior rediit vigor”.

¹³ DCP I, prosa 3. “Itaque ubi in eam deduxi oculos intuitumque defixi, respicio nutricem meam, cuius ab adulescentia laribus obversatus fueram, Philosophiam”.

¹⁴ Segundo Pecorari: “Em várias fachadas de catedrais românicas e góticas da Idade Média, ainda hoje, pode ser admirada a imagem alegórica da Filosofia descrita por Boécio na sua ‘Consolatio’. Uma Senhora de aspecto venerável, de olhar vivo e penetrante, feições claras e vivas que expressam um vigor inesgotável... vestes finas e artísticas, feitas de um tecido imperecível, que ela mesma tecera com suas próprias mãos... na orla inferior lê-se a letra grega Pi (π) e na superior a letra Theta (θ) (filosofia teórica e prática)... no entanto a veste está rasgada por mãos violentas, cada qual arrancando um pedaço. Mas sua mão direita, traz alguns livros e na esquerda segura um cetro (cf. I.2)” (PECORARI, 2004, p. 63).

¹⁵ “The *Consolation* is certainly not the first work where philosophy is personified as a beautiful lady: the idea was suggested by Plato himself and occurs often in, among others, Cicero and Seneca” (MARENBN, 2003, p. 153).

¹⁶ DCP I, prosa 3, 4-5. “— An, inquit illa, te, alumne, desererem nec sarcinam quam mei nominis inuidia sustulisti communicato te cum labore partirer? Atqui Philosophiae fas non erat incommittat relinquare iter innocentis.”

que muitos de seus discípulos já passaram por situações semelhantes a do sábio romano estava passando, ou seja, tantos outros filósofos já haviam se deparado com situações de injustiça cometida pelos homens, porém, mesmo desta forma, mantiveram uma posição digna de filósofos. Nas palavras da própria Filosofia:

Pois, se nem do exílio de Anaxágoras, do veneno dado a Sócrates ou dos tormentos de Zenão ouviste falar, pelo menos de Cânio¹⁷, Sêneca e Sorano, cuja fama não é por demais antiga, e da qual ainda se conserva a memória, podes facilmente estudar a doutrina. O que os levou a serem malvistas foi que, *imbuídos de meus princípios morais*¹⁸, eles eram totalmente distintos da turba¹⁹ (BOÉCIO, 1998, p. 9).

Dessa forma, a musa consoladora demonstra ao prisioneiro que ele é pertencente a um grupo de homens que podem compreender as adversidades da vida sob um outro enfoque, considerando que estes possuem uma diferenciação de ordem moral, que fora incutida pela própria Filosofia. Fazendo lembrar que estes homens que se deixam conduzir pelos caprichos da Fortuna²⁰, não possuem algo que os possam guiar e permanecem na ignorância. Não se reconhecem como seres que regem suas vidas por princípios morais provenientes da mestra e guia: a Filosofia.

Num profundo momento de alento, a Filosofia profere:

“Todo o que é sereno e tem vida regrada, Que calca os pés o Destino e que vê retamente os dois lados da Fortuna pode ter o vulto da Imperturbabilidade”²¹ (BOÉCIO, 1998, p. 9). E a Filosofia segue sua admoestação, alertando que, mesmo o prisioneiro, se encontrando num momento de profunda turbulência, deve se manter calmo e sereno. Simplesmente, entender estas coisas não é suficiente, é preciso colocá-las no coração, ou seja, colocá-las em prática.

¹⁷ “Guiliano Canio (o Cano) fu uno stoico giustiziato sotto Caligola (cfr. Sen. *tranq. an.* 14, 4-10); Barea Sorano fu um alto stoico, console nel 52 e condannato a morte da Nerone per uma falsa acusa (cfr. Tac., *Ann.* XV, 60 sgg.)” in: BOEZIO, Severino. La consolazione della filosofia. A cura di Claudio Moreschini. Torino: UTET libreria, 2006.

¹⁸ Grifo nosso.

¹⁹ DCP I, prosa 3, 9-10. “Quodsi nec Anaxagorae fugam nec Socratis venenum nec Zenonis tormenta, quoniam sunt peregrina, novisti, at Canios, at Senecas, at Soranos, quorum nec pervetusta nec incelebris memoria est, scire potuisti. Quos nihil aliud in cladem detraxit nisi quod nostris moribus instituti studiis improborum dissimillimi videbantur”.

²⁰ Questão que será abordada com mais ênfase no próximo capítulo.

²¹ DCP, I, canto 4. “Quisquis composito serenus aevo fatum sub pedibus egit seperbum fortunamque tuens utramque rectus invictum potuit tenere vultum.”

1.3 A virtude e a natureza racional do homem

Apesar do DCP não ser uma obra que versa essencialmente sobre a questão da virtude, mesmo assim é possível apontar alguns elementos sobre o tema que a obra apresenta. Neste item o intento é demonstrar que existe uma relação entre a vida virtuosa e a natureza racional do ser humano, ou seja, é a natureza racional do homem que o possibilita uma vida virtuosa.

Apresentaremos como a Filosofia, interlocutora de Boécio, estabelece um diálogo com o prisioneiro na intenção de conduzi-lo à compreensão de algumas coisas que o mesmo parece ter se esquecido, como, por exemplo, qual é a natureza humana e como esta natureza está em profunda relação com o tema da virtude.

No livro I do DCP, a Filosofia, mostrando-se como médica²², solicita que Boécio exponha, ou melhor, demonstre a ela qual é a real causa de sua “doença”, a fim de que ela possa em seguida ministrar os medicamentos necessários para a cura da enfermidade de seu discípulo. O prisioneiro demonstra-se um tanto abatido e desesperançoso, porém, recuperando um pouco do ânimo, inquieto, parece não aceitar aquele contexto de injustiça que lhe assolava e dirige alguns questionamentos à Filosofia, demonstrando seu estado de descontentamento:

Por acaso é necessário que venhas com tuas admoestações contemplar a crueldade com que a Fortuna me tratou? Por acaso não vês aqui a biblioteca que me deste tu mesma para que fosse uma prova certíssima de sua sabedoria? Nela muitas vezes, junto a mim, discorrias sobre a ciência das coisas humanas e divinas. Tinha eu as mesmas feições e a mesma expressão quando desdenhava contigo os segredos da Natureza, quando tu me traçavas o curso dos astros, e dirigias minha conduta e todo os meus princípios de vida segundo a órbita dos astros? *É essa a recompensa que tenho por ter aderido a ti?*²³ E no entanto foste tu que ditaste pela voz de Platão que seriam felizes os estados governados pelos sábios ou que se consagrassem a sabedoria. Tu pela boca do mesmo filósofo, me persuadiste de que os sábios deveriam governar os estados, para impedir que o governo caísse nas mãos de pessoas sem escrúpulos e sem palavra,

²² “En el libro I de la Consolatio, la Filosofia, actuando, a modo de médico que indaga la causa del mal de su enfermo” (RODRÍGUEZ, 1995, p. 238). Cabe ressaltar que, segundo Courcelle, a Filosofia apresenta-se a Boécio como a própria razão humana que vem para conduzi-lo a um movimento que vai da filosofia prática a contemplação (num movimento ascético). “Questo personaggio allegorico rappresenta in realtà la ragione umana, capace di condurre, per gradi, dalla filosofia pratica, politica (ella porta, difatti, uno scettro), alla contemplazione (così, con la sinistra ella regge libri, che simboleggiano il contenuto del suo messaggio sull’aldilà.) (COUCERCELLE, 1969, p. 162).”

²³ Grifo nosso. Apenas para salientar o direto descontentamento que Boécio apresenta com musa consoladora.

e fosse uma praga para os bons. Então eu, inflamado por essa supremacia e com os ensinamentos que foram dados no início e longe da multidão, decidi aplicá-los na vida política²⁴ (BOÉCIO, 1998, p. 10-11).

Boécio, duramente, faz uma cobrança, à sua musa consoladora, apresentando de certa forma sua indignação pela aparente contradição²⁵ que a Filosofia o havia conduzido. Cabe ressaltar que Boécio reconhecia a Filosofia como mestra de todas as virtudes, quando diz: “que fazes aqui, na solidão de meu exílio, ó mestra de todas as virtudes” (BOÉCIO, 1998, p. 8). Segue, enfaticamente, expondo que em sua vida buscou por em prática a virtude da sabedoria tão conhecida na obra de Platão. Sabedoria esta que implica em preferir a justiça e não a injustiça na vida política “buscando agir de acordo com os princípios apreendidos com sua musa inspiradora, tal qual Sócrates. Tinha a consciência tranquila quanto às suas ações” (COELHO, 2011, p. 50). Boécio demonstra como de fato buscou na Filosofia, através das obras dos filósofos, princípios que pudessem guiar sua vida. Consequentemente, o mesmo parece acreditar que, por deixar-se guiar por estes ensinamentos ou princípios provenientes da filosofia, acabou por sofrer sua condenação. Resulta, assim, grande insatisfação por não encontrar recompensa alguma ao deixar-se conduzir pela filosofia, ou seja, pelos ensinamentos filosóficos. Como o próprio Boécio ressalta, estes ensinamentos que foram ditados pela Filosofia através da boca de Platão.

Num continuo momento de desabafo Boécio exemplifica à Filosofia vários de seus atos como homem público nos quais buscava aplicar a justiça no cotidiano,

²⁴ DCP I, prosa 4. “Anne adhuc eget ammonitione nec per se satis eminet fortunae in nos saevientis asperitas? Nihilne te ipsa loci facies movet? Haecine est bibliotheca, quam certissimam tibi sedem nostris in laribus ipsa delegeras, in qua me cum saepe de humanarum divinarumque rerum scientia disserebas? Talis habitus talisque vultus erat, cum te cum naturae secreta rimarer, cum mihi siderum vias radio describeres, cum mores nostros totiusque vitae rationem ad caelestis ordinis exempla formares? Haecine praemia referimus tibi obsequentes? Atqui tu hanc sententiam Platonis ore sanxisti beatas fore res publicas si eas vel studiosi sapientiae regerent vel earum rectores studere sapientiae contigisset. Tu eiusdem viri ore hanc sapientibus capessendae rei publicae necessariam causam esse monuisti, ne improbis flagitiosisque civibus urbium relictis gubernacula pestem bonis ac perniciem ferrent. Hanc igitur auctoritatem secutus quod a te inter secreta otia didiceram transferre in actum publicae amministrationis optavi”.

²⁵ Digo “contradição” pelo fato de que Boécio colocando-se como homem justo e que possuía uma vida pautada pelos ensinamentos da Filosofia sofria injustamente. Enquanto muitos de seus acusadores que segundo Boécio eram homens injustos continuavam a desfrutar das benesses da liberdade e de seus bens.

mostrando-se não ser conivente com ações injustas. Chegando a afirmar: “Nunca alguém me fez preferir a injustiça à justiça”²⁶ (BOÉCIO, 1998, p. 11).

O prisioneiro apresenta-se como alguém que se defende das acusações de “tentar esconder documentos do Senado que continham acusações de lesa-majestade”²⁷ (BOÉCIO, 1998, p. 12), por acreditar não ter agido de forma contrária às virtudes que havia apreendido com os ensinamentos da Filosofia. De tal maneira, permanece firme ao afirmar que tal acusação não é verdadeira e assim como o próprio exemplo socrático, mantém-se confiante na verdade, pois é ela que contém o real mérito das coisas. Ressalta que “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”²⁸ (BOÉCIO, 1998, p. 13). Assim, o pensador romano apresenta-se numa situação que faz lembrar a condenação socrática, na qual fora condenado injustamente. Porém, Boécio não se furta em defender-se por acreditar que essa autodefesa possa representar uma forma de testemunho da verdade no intento de que esta verdade não resulte no esquecimento eterno da situação ocorrida, mas fique registrada para toda a posteridade no próprio DCP.

Boécio, após apresentar suas considerações acerca de sua injusta condenação, dirige a palavra à Filosofia reconhecendo-a como “a Sabedoria” e lhe diz:

Tu bem compreendes, ó Sabedoria, que digo a verdade e não tenho por hábito jactar-me na frente dos outros. Com efeito, 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. Mas viste para onde levou a minha inocência? Em lugar de receber os verdadeiros prêmios da justiça, sofremos o castigo por um crime não cometido²⁹ (BOÉCIO, 1998, p.14)

²⁶ DCP I, prosa 4. “Numquam me ab iure quis ad iniurium quicquam detraxit”.

²⁷ DCP I, prosa 4. “Delatorem, ne documenta deferret quibus senatum maiestatis reum faceret, impedissee criminamur”.

²⁸ DCP I, prosa 4. “Sed sibi semper mentiens imprudentia rerum merita non potest immutare nec mihi Socratico decreto fas esse arbitror vel occuluisse ueritatem uel concessisse mendacium”.

²⁹ DCP I, prosa 4. “Scis me haec et vera proferre et in nulla umquam mei laude iactasse; minuit enim quodam modo se probantis conscientiae secretum, quotiens ostentando quis factum recipit famae pretium. Sed innocentiam nostram quis exceperit eventus vides; pro verae virtutis praemiis falsi sceleris poenas subimus.”

No intuito de reforçar qual foi sua postura como homem público, Boécio diz não ter o hábito de se vangloriar diante dos outros a fim de receber o prêmio da fama. Assim, demonstra-se inconformado com a situação, pois diante de tantos atos virtuosos que realizou durante sua vida, agora é levado a receber como prêmio disso tudo um castigo por um crime que não cometeu. Segundo o pensador romano “os homens não julgam o mérito de tantas ações passadas, mas os caprichos da Fortuna e acreditam que esse é o desejo natural”³⁰ (BOÉCIO, 1998, p. 15).

Diante de todas as lamúrias e indignações apresentadas por Boécio, ele acaba por dirigir-se ao regente do Universo, solicitando, quase que como forma de apelo ou prece para que o Governante do Universo aplique, ou melhor, estabeleça sobre a terra as mesmas leis estáveis que regem os céus. Isso demonstra, como Boécio estava descrente no poder da justiça no mundo.

Lança teu olhar sobre esta podre 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 terra³¹ (BOÉCIO, 1998, p. 17).

Boécio por meio desta passagem parece reconhecer que Deus, ou melhor, uma razão divina governa o mundo. Consequentemente, o mundo não é lançado a um governo do acaso. Isso significa que existe uma razão divina que estabelece uma ordem no Universo. A fim de tranquilizar o prisioneiro, depois do mesmo ter expresso toda sua inquietação e descontentamento com mundo e com sua situação, a Filosofia lembra ao enfermo que sua situação não é de expulsão de sua pátria, mas sim de desvio desta, causada, principalmente, porque ele sucumbiu à própria ignorância. Portanto, se faz necessário uma volta à verdadeira e será o grande intuito da Filosofia: ser a guia, ou seja, ser alguém que indica o caminho que conduzirá Boécio à verdadeira Pátria, pois o mesmo, no percurso de sua vida, parece ter-se desviado de sua Pátria.

³⁰ DCP I, prosa 4. “...quod existimatio plurimorum non rerum merita, sed fortunae spectat eventum eaque tantum iudicat esse provisum”.

³¹ DCP I, verso 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 immemsum, firma stabiles foedere terras”.

A Filosofia, mestra das virtudes, visa construir com Boécio um itinerário que possibilite o reconhecimento de sua verdadeira natureza e também mostrar como esta sua natureza está em conformidade com a virtude. A Filosofia pacienzosa depois de ter ouvido todos os sofrimentos, as dores, sentimentos de cólera expressos pelo pensador romano reconhece que o estado no qual o prisioneiro se encontra não a permite aplicar medicamentos mais substanciosos de maneira que deverá iniciar com remédios mais brandos que, paulatinamente, serão ministrados.

Com o intuito de estabelecer um diagnóstico mais preciso sobre a “doença” de seu discípulo, a Filosofia resolve fazer várias perguntas a seu discípulo, e este se mostra solícito em responder aos questionamentos, dada a importância do diálogo vale citá-lo integralmente:

Achas que este mundo é conduzido por fatos acidentais e governado pela Fortuna, ou achas que é governado por uma Razão?” Eu respondi: “Seria impossível crer que um universo tão bem ordenado fosse movido pelo cego acaso: sei que Deus preside aos destinados à Sua obra, e nunca me desapegarei dessa verdade.” “Pois bem”, disse ela, “em verdade ainda há pouco exprimiste em versos tua convicção. Deploravas que os homens fossem excluídos da solicitude divina, mas não punhas em dúvida que o resto da criação era governada por uma inteligência divina. Mas pelos céus! Acho muito surpreendente que estejas doente da alma tendo pensamentos tão elevados. Mas continuemos nosso exame. Suponho que te falta alguma coisa, mas não sei bem o quê. Dize-me: já que afirmas que o mundo é dirigido por Deus, distingues também por que meio ele é dirigido?” “Mal compreendo o significado da pergunta; como, então, poderia responder a ela?” Ela então disse: “Dessa forma, eu não me enganava quando dizia que te faltava algo, e foi por essa falha, tal como uma brecha numa sólida muralha, que se infiltrou em ti a doença por tua desordem emocional. Mas dize-me, tu te recordas da finalidade do universo e para onde tende toda a Natureza?” “Certa vez eu a aprendi”, afirmei, “mas minhas misérias enfraqueceram minha memória.” “Então sabes donde provêm todas as coisas?” “Sim”, respondi, e eu lhe disse que provinham de Deus. “E como podes conhecer o princípio de tudo e ignorar o fim? Na verdade, as características dos males que te afetam e sua força são tais que elas podem deslocar um ser humano longe de sua morada, mas não lhe tirar o juízo nem o arrancar por inteiro de si próprio. Mas eu gostaria que me respondesses também à seguinte pergunta: tu te lembras de que és um homem?” “Como”, disse eu, “haveria de não me lembrar?” “Então”, replicou ela, “o que é afinal um homem? Podes me explicar?” “Tu me perguntas se sou um animal racional e mortal? Sim, eu o sei, e é isso que digo que sou.” E Ela me perguntou: “Não sabes que és mais alguma coisa?” “Não”, respondi. Disse então ela: “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. É porque desconheces qual é a finalidade do universo que imaginas serem felizes e poderosos os que te acusam. 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 de doença, mas até de morte. Mas agradeço ao dispensador de toda a saúde pelo fato de que tua natureza ainda não te abandonou. 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 Divina³² (BOÉCIO, 1998, p. 20-21).

Pode-se notar a boa vontade do discípulo em responder prontamente às perguntas feitas. A Filosofia, ao fazer o prisioneiro recordar algumas questões, busca compreender qual a sua real situação, a fim de saber quais medicamentos devem ser ministrados, para conduzi-lo novamente ao caminho já antes ensinado por sua mestra.

Nesta *passagem final do livro I do DCP*³³, anteriormente citada, Boécio por meio do diálogo estabelecido entre ele e sua musa reconhece que o universo é

³² DCP I, prosa 6. “Tum illa: huncine, inquit, mundum temerariis agi fortuitisque casibus putas na ullum credis ei regimen inesse rationis? — Atqui, inquam, nullo existimauerim modo ut fortuita temeritate tam certa moveantur, verum operi suo conditorem praesidere deum scio nec umquam fuerit dies qui me ab hac sententiae veritate depellat. — Ita est, inquit nam id etiam paulo ante cecinisti hominesque tantum diuinae exsortes curae esse deplorasti; nam de ceteris quin ratione regerentur nihil movebare. Papae autem, uehementer ammiror cur in tam salubri sententia locatus aegrotas. Uerum altius perscrutemur; nescio quid abesse coniecto. Sed dic mihi, quoniam deo mundum regi non ambigis, quibus etiam gubernaculis regatur aduertis? — Uix, inquam, rogationis tuae sententiam nosco, nedum ad inquisita respondere queam. — Num me, inquit, fefellit abesse aliquid, per quod uelut hiante ualli robore in animum tuum perturbationum morbus inrepserit? Sed dic mihi, meministine quis sit rerum finis quoque totius naturae tendat intentio? — Audieram, inquam, sed memoriam maeror hebetauit. — Atqui scis unde cuncta processerint. — Noui, inquam, deumque esse respondi. — Et qui fieri potest ut principio cognito quis sit rerum finis ignores? Uerum hi perturbationum mores, ea ualentia est, ut mouere quidem loco hominem possint, conuellere autem sibi que totum exstirpare non possint. Sed hoc quoque respondeas uelim: hominemne te esse meministi? — Quidni, inquam, meminim? — Quid igitur homo sit poterisne proferre? — Hocine interrogas, an esse me sciam rationale animal atque mortale? Scio, et id me esse confiteor. — Et illa: nihilne aliud te esse nouisti? — Nihil. — 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; quoniam uero quis sit rerum finis ignoras, nequam homines atque nefarios potentes felicesque arbitraris; quoniam uero quibus gubernaculis mundus regatur 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 casuum temeritati sed diuinae rationi subditam credis”.

³³ Segundo, Macmahon nesta passagem do DCP a Filosofia aponta as três causas da doença do prisioneiro, estas que aparecem em ordem crescente de gravidade. “Philosophy diagnoses three causes of the prisoner’s disease, in increasing order of gravity. First, although the prisoner believes that God governs the world, he does not know by what means (quibus gubernaculis). Indeed, he barely understands what Philosophy means by quibus gubernaculis (I, 6, 3 8). Second, although he knows that God is the Origin (principium) of all things, he does not know their end or goal (finis). Once he knew, but grief has dulled his memory (I, 6, 10–12). At this point, Philosophy is puzzled: these two forms of ignorance have the power “to dislocate a human being, but not to uproot him wholly from himself” (I, 6, 13), and the prisoner is indeed uprooted. But the cause soon comes to light: the prisoner affirms himself to be “a rational and mortal animal” (I, 6, 14–16, my emphasis). Philosophy now understands “the greatest cause” of his disease: he has ceased to know himself (I, 6, 17). He has forgotten that his mindmens, the highest part of the soul—is immortal. His condition is indeed grave.

regido por uma Razão Divina, o que para a Filosofia este reconhecimento já é um grande avanço. Porém, não basta saber somente isso, é também necessário saber qual é a finalidade do universo e ainda para onde tende a Natureza. Pergunta esta que Boécio não consegue responder por estar, justamente, embriagado pelas paixões e misérias humanas que o conduziram a um estado de perturbação na qual ele próprio parece não entender qual é a real ordem das coisas.

Outra questão proposta pela filosofia foi sobre a origem das coisas. A esta questão, o sábio romano parece responder com segurança ao reconhecer que todas as coisas provinham de Deus. É importante salientar que, apesar do prisioneiro encontrar-se num estado de abalo de sua consciência, ele ainda consegue discernir corretamente algumas coisas. Isso demonstra ainda mais a ideia de que ele não foi expulso de sua *pátria*³⁴, mas que havia se desviado dela por questões circunstanciais.

Quanto ao que tange a questão da natureza humana, a Filosofia o interpela, questionando se o mesmo sabe que é o homem, e através de sua resposta ela diz que seu diagnóstico agora está completo. Isso ocorre pelo fato de que Boécio não consegue reconhecer o que é homem, limitando-se a entendê-lo como alguém somente dotado de razão e mortal. Entretanto, o homem é muito mais do que isso, ou seja, é um ser que possui uma alma imortal.

Segundo a Filosofia, é pelo fato do pensador romano compreender o homem de forma limitada e não reconhecer qual é o verdadeiro fim³⁵ de todas as coisas que o mesmo apresenta-se queixoso por ter seus bens confiscados e ter sido condenado ao exílio. Este dois fatores também fizeram com que Boécio compreendesse equivocadamente que os seus acusadores³⁶ são poderosos e felizes.

A Filosofia, ao deparar-se com a doença de seu discípulo, busca apresentá-lo, paulatinamente, os vários medicamentos necessários que façam o prisioneiro recuperar seu estado. Assim, a Filosofia reconhece o estado perigoso em que se encontrava Boécio, e busca conduzi-lo a meios, os quais, possam curá-lo.

His ignorance of the means by which God governs the world and of the end of all things is capped by his self-ignorance of his immortality, "great causes not only of disease but even of death" (I, 6, 19)". In: MCMAHON, Robert. *Understanding the Medieval Meditative Ascent Augustine, Anselm, Boethius and Dante*. Washington, D.C.: Catholic University of America Press, 2006.

³⁴ DCP I, prosa 5.

³⁵ "El contexto aclara que es imposible saber lo que es el hombre si se ignora el fin de las cosas y, por consiguiente – y sobre todo – el fin del hombre. Si se ignora el verdadero fin del hombre, es que el conocimiento de su verdadero ser está oscurecido" (RODRÍGUEZ, 1995, p. 238).

³⁶ DCP I, prosa 6.

Uma das grandes chances que pode fazer o prisioneiro melhorar é justamente sua crença de que “o mundo não é governado pelo acaso, mas sim, por uma razão superior” (COELHO, 2011, p, 51). O papel da filosofia neste caso será de fazer com que Boécio deixe-se “conduzir pela sabedoria divina e obedecer à sua justiça, sem hesitar em seu coração: aí está o verdadeiro consolo” (COELHO, 2011, p. 51).

Compreender que o mundo é governado por uma razão divina e que o homem possui uma natureza racional a qual deve guiar as ações humanas, justifica que a virtude da sabedoria é justamente isso: viver em conformidade com sua própria natureza. Natureza esta que não deve se deixar abalar pelas turbulentas paixões humanas; pois elas impedem a progressão da virtude. Assim, a virtude da sabedoria consiste em não deixar-se ludibriar pelos impulsos excessivos e sim deixar-se conduzir pela racionalidade que é própria do ser humano. Conforme aponta a Filosofia: “A Sabedoria consiste em avaliar a finalidade de todas as coisas”³⁷ (BOÉCIO, 1998, p. 26). Logo, para saber avaliar corretamente qual é o fim de todas as coisas, faz-se necessário reconhecer-se como um ser racional e fazer uso dessa natureza. O grande equívoco de Boécio foi justamente esquecer que é o homem realmente.

Contudo, a boa notícia do livro I do *“De Consolatione Philosophiae”* é a confiança na racionalidade, sentimento esse que leva a pessoa humana a não temer nenhum tipo de percalço” (RODRIGUES, 2012, p.8). No que diz respeito à virtude, temos que o Sábio não deve deixar perturbar seu espírito diante das situações adversas do cotidiano e é capaz de, fazendo o uso de sua natureza racional, ser um exemplo de virtude diante das situações de injustiças do mundo. “Assim, as torturas que o tirano considerasse instrumentos de crueldade e pavor tornar-se-iam para o sábio uma oportunidade de mostrar sua virtude”³⁸ (BOÉCIO, 1998, p. 43). Desta forma, temos que para o homem sábio as situações de adversidade da vida sevem como estímulo para que a virtude apareça.

Sendo assim, as circunstâncias que promovam a injustiça e o medo que, normalmente, podem tirar a tranquilidade do homem para o sábio é diferente, pois é justamente nestas circunstâncias que a virtude da sabedoria deve ganhar força. Nas

³⁷ DCP II, prosa 1. “...rerum exitus prudentia metitur”.

³⁸ DCP II, prosa 6. “...ita cruciatus, quos putabat tyrannus materiam crudelitatis, vir sapiens fecit esse virtutis”.

investidas de crueldade de um tirano, é que o sábio encontrará o lugar fértil para demonstrar sua virtude.

Capítulo II

“Então, se consegues ser senhor de si mesmo, possuirás algo que jamais poderás perder nem mesmo a Fortuna te arrebatara.” (Boécio)

2 Sobre a Fortuna

O Livro II³⁹ do *De Consolatione Philosophiae*, busca apresentar uma análise mais pormenorizada sobre a questão da Fortuna. Explana essencialmente sobre três pontos: (1) questão da natureza da Fortuna e quais as suas características; (2) o equívoco em acreditar que seus bens podem fazer alguém mais feliz ou mais virtuoso e (3) demonstrar que a Fortuna adversa pode ser favorável ao homem.

A Filosofia, logo no início do livro II, continua a estabelecer um rigoroso diálogo com Boécio. E depois de já ter avançado em seus questionamentos parece apontar quais as causas da enfermidade de seu discípulo e, desta forma, inicia um processo de cura. É neste momento que o tema da Fortuna toma a centralidade da discussão. Conforme a Filosofia:

Se eu compreendi perfeitamente as causas e a natureza de sua doença, creio que é por sentires profundamente a perda de tua fortuna anterior que desfaleces. É apenas o que tomas por uma reviravolta da fortuna que agita teu espírito. Conheço todos os multiformes embustes que ela usa para enganar os homens até torná-los loucos e desesperados, abandonando-os em seguida a qualquer momento⁴⁰ (BOÉCIO, 1998, p. 25).

³⁹ Conforme Piñan “en el libro II se hace una análisis de lo que es la fortuna de los bienes ficticios que ella procura, así como los bienes reales que una fortuna adversa puede traer consigo” (PIÑAN, 1973, p. 19).

⁴⁰ *DCP* I, prosa 1. “Si penitus aegritudinis tuae causas habitumque cognovi, fortunae prioris affectu desiderioque tabescis; ea tantum animi tui sicuti tu tibi fingis mutata pervertit. Intellego multiformes

Para que ocorra a cura da doença diagnosticada pela Filosofia será necessário fazer uso dosado de medicamentos. Estes que, no início, serão ministrados com tom mais doce e suave, para que, posteriormente, como diz a Filosofia: “irá preparar-te para te submeter a remédios mais fortes”⁴¹ (Boécio, 1998, p. 26).

Num primeiro momento, a sua musa consoladora apresentará a Boécio qual a real natureza da Fortuna e quais são suas características. Buscaremos, então, demonstrar o verdadeiro semblante dissimulado da Fortuna, ou seja, a Fortuna com suas várias facetas horroriza quem a busca, pois ao invés dela trazer ao homem a tranquilidade de usufruir de seus bens, pelo contrário, traz a tona o desespero e a inquietude ao homem por meio de seus jogos funestos⁴². Assim, o grande conselho que a Filosofia apresenta a seu discípulo é que ele deve afastar a Fortuna de si⁴³. Isso porque “a inconstante Fortuna nada mais é que o sinal que anuncia a ruína (...) e é precisamente essa faculdade de passar de um extremo ao outro que caracteriza a Fortuna”⁴⁴ (BOÉCIO, 1998, p. 26). É por este motivo – sua inconstância - que a Fortuna merece o desprezo e, conseqüentemente, a mesma não merece ser temida muito menos desejada. A posição do homem diante dela deve ser de tolerância, conforme aponta a Filosofia: “Enfim, debes tolerar, sem queixas, tudo o que acontece no âmbito da Fortuna, já que aceitaste seu jugo”⁴⁵ (BOÉCIO 1998, p. 27).

A Filosofia busca demonstrar a Boécio a inconstância, efemeridade, transitoriedade da Fortuna, e também quão inútil é perseguir os bens que ela oferece. O caráter mutável pode ser expresso quando a Filosofia chama a atenção de que a Fortuna “orgulhosa, (...) modifica o curso das coisas (...) e oferece aos seus

illius prodigii fucos et eo usque cum his quos eludere nititur blandissimam familiaritatem, dum intolerabili dolore confundat quos insperata reliquerit”.

⁴¹ DCP I, prosa 1. “(...) quod ad interiora transmissum validioribus haustibus viam fecerit”. Segundo Tursi a “Filosofia procede com um dobre remédio (I, 5, 12), uno suave (II, 1) contra la naturaleza de la Fortuna y otro fuerte (II, 5) contra aquellos bienes que la Fortuna otorga” (DE TURSI, 2006, p. 414).

⁴² DCP II, Prosa 1.

⁴³ DCP II, Prosa 1.

⁴⁴ DCP II, Prosa 1. “Quodsi nec ex arbitrio retineri potest et calamitosos fugiens facit, quid est aliud quam futurae quoddam calamitatis indicium? Neque enim quod ante oculos situm est suffecerit intueri, rerum exitus prudentia metitur; eademque in alterutro mutabilitas nec formidandas fortunae minas nec exoptandas facit esse blanditias”.

⁴⁵ DCP II, Prosa 1. “Postremo aequo animo tolere oportet quicquid intra fortunae aream geritur cum semel iugo eius colla summiseris”.

súditos um grande espetáculo: o de um homem, que em uma hora passa da desgraça para à glória”⁴⁶ (BOÉCIO, 1998, p. 27). Explicita assim, que a Fortuna possui uma natureza independente dos desejos dos homens, mudando as circunstâncias das coisas, demonstrando sua natureza inconstante.

Em seguida, colocando-se no lugar da Fortuna, a Filosofia tenta mostrar a Boécio como a Fortuna não é nem boa nem má em si mesma, apenas possui uma natureza própria que, em algumas ocasiões, favorece os homens com seus bens e, outras vezes, retira-os a seu bel prazer. Portanto – diz a Filosofia colocando-se no lugar Fortuna:

Por que, ó homem, te obstinas em me acusar e me perseguir com tuas inumeráveis queixas? Que mal te fiz? Acaso me apossei de algo que era teu? Debate comigo diante de qualquer tribunal a propriedade de quaisquer bens ou honrarias e , se conseguires demonstrar que aquilo é próprio de algum mortal, eu admitirei que aquilo que reivindicas é mesmo teu. 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 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 ombro⁴⁷ (BOÉCIO. 1998, p. 28).

Nesta passagem a Filosofia, ao colocar-se no lugar da Fortuna, visa apresentar uma defesa da Fortuna, mostrando que sua ação é justa. Demonstra assim, que as acusações que Fortuna sofre não são válidas pelo fato de que ela, simplesmente, age de acordo com sua natureza – inconstante – e qualquer possível acusação que ela possa sofrer não deve ser considerada. Portanto, em tese todo homem que se rende aos bens da Fortuna deve estar ciente de que sua natureza promove bens que são efêmeros e mutáveis. Todo aquele que se queixa e/ou

⁴⁶ DCP II, Verso 1. “Haec cum superba verterit vices dextra (...) magnumque suis (de)monstrat ostentum, si quis Visatur una stratus ac felix hora”.

⁴⁷ DCP, II, prosa 2. “Quid tu, homo, ream me cotidianis agis querelis? quam tibi fecimus iniuriam? quae tibi tua detraximus bona? Quovis iudice de opum dignitatumque me cum possessione contende et, si cuiusquam mortalium proprium quid horum esse monstraveris ego iam tua fuisse quae repetis sponte concedam. Cum te matris utero natura produxit, nudum rebus omnibus inopemque suscepi, meis opibus fovi et, quod te nunc impatientem nostri facit, favore prona indulgentius educavi, omnium, quae mei iuris sunt, affluentia et splendore circundendi. Nunc mihi retrahere manum libet: habes gratiam velut usus alienis, non habes ius quarelae, tamquam prorsus tua perdideris. Quid igitur ingemescis? Nulla tibi a nobis est allata violentia. Opes, honores ceteraque talium mei sunt iuris.”

vangloria-se dos bens da Fortuna não passa de um ser que se deixa conduzir por algo que não é seu por natureza. De tal maneira, nos dizeres da Fortuna temos:

(...) quanto a mim, é o desejo sempre insatisfeito dos homens que pretende me obrigar a fazer prova de uma constância incompatível com minha própria natureza! 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 jogo⁴⁸ (BOÉCIO, 1998, p. 29).

Assim, a Fortuna mostra que ela apenas joga seu jogo de constante transformação, ou seja, ela apenas faz girar a *roda da Fortuna*⁴⁹, que faz com que altere as circunstâncias de vida dos homens. Portanto, não faz sentido ficar reclamando quando tiveres que descer para uma posição não muito agradável, como é o caso no qual Boécio se encontra na prisão. De certa maneira, chama-se a atenção de que não se deve pautar a busca do homem nos bens que promete a Fortuna pelo fato que eles são instáveis e conduzem a ilusão de possuir algo que não é seu de fato, ou seja, não é algo inerente a sua natureza.

A Filosofia busca fazer com que Boécio lembre que não pode negar que muitas vezes fora favorecido pelos bens da Fortuna e que quando favorecido não reclamara. Agora que a roda da Fortuna girou e que ele se encontra num momento de adversidade parece tomar consciência da instabilidade que os bens da Fortuna promovem. A musa consoladora faz com que o prisioneiro reflita sobre todos os caprichos que a Fortuna lhe proporcionou durante sua vida. Por isso, a Filosofia lhe lança estas palavras:

⁴⁸ DCP, II, prosa 2. "(...) nos ad constantiam nostris moribus alienam inexpleta hominum cupiditas alligabit? Haec nostra uis est. Hunc continuum ludum ludimus: rotam volubili orbe versamus, infima summis, summa infimis mutare gaudemus. Ascende si placet, sed a lege, ne uti cum ludicri mei ratio poscet descendere iniuriam putes."

⁴⁹ Sobre a Roda da Fortuna temos: "Vista pelos antigos como *deusa do acaso*, a roda da fortuna na Idade Média representava tanto a *Roda da Vida*, que elevava o homem até o alto antes de deixá-lo cair de novo, como a Roda do Acaso, que não parava nunca de rodar e indicava a mudança perpétua que caracterizava a natureza humana" Hans Biedermann, *Encyclopédie des Symboles* (ed. française de Michel Cazenave), Paris, Le Livre de Poche, 1996, p. 591. In: COSTA, Ricardo da, ZIERER, Adriana.. Boécio e Ramon Llull: A 'Roda da Fortuna', princípio e fim dos homens: in *Covenit Selecta* 5, 2000, p. 64.

Suponho que na ocasião não encontravas palavras para agradecer a Fortuna, durante aquele tempo em que ela te acariciava e te tratava como seu predileto. Pois ela te deu um presente que nenhum mortal jamais teve. Queres fazer com ela um balanço? É somente agora que ela vem pela primeira vez lançar-te um olhar malévolos. Mas se levasses em considerações a quantidade e a extensão de tuas alegrias e dores, não poderias dizer que o saldo não foi positivo até o momento⁵⁰ (BOÉCIO, 1998, p.32).

Assim, podemos acrescentar que Boécio, neste momento queixoso em que se encontra, não havia refletido os vários favores que a Fortuna lhe havia proporcionado. Por isso cabe salientar que “crer em Fortunas efêmeras é crer em alegrias fugazes”⁵¹ (BOÉCIO, 1998. p. 33)

Desta maneira, Boécio acaba por reconhecer diante de sua musa consoladora que ela tem razão ao fazer o sábio romano lembrar as benesses que recebestes da Fortuna durante sua vida. Explicita isso dizendo: “Tens razão, ó mãe nutriz de todas as virtudes, e não posso negar a rapidez de minha 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”⁵²(BOÉCIO, 1998, 33). Boécio expõe claramente que, pelo fato de ter experimentado os mais altos favores proporcionados pelos bens da fortuna, é nos momentos de perda destes que surge a dor, a inquietude e a revolta.

Um dos grandes ensinamentos que pode ser demonstrado é que, quando a adversidade é grande, ela pode fazer o homem compreender mais facilmente a inconstância da Fortuna. Assim, pode-se dizer que, na experiência da desgraça encontrar-se-á mais facilmente um lugar de libertação. Esta libertação compreendida no sentido de: ao vivenciar os males proporcionados pela Fortuna pode-se reconhecer a fragilidade dos bens efêmeros que ela também propõe e que pode ser facilmente confundido com a verdadeira de felicidade.

A Filosofia ressalta desta forma que, ao nos enganarmos com os bens da Fortuna, estamos nos desviando da verdadeira felicidade esta que se encontra

⁵⁰ DCP II, prosa 3. “Dedisti, ut opinor, verba Fortunae, dum te illa demulcet, dum te ut delicias suas fovet. Munus, quod nulli umquam privato commodaverat, abstulisti. Visne igitur cum Fortuna calculum ponere? Nunc te primum liventi oculo praestrinxit. Si numerum modumque laetorum tristiumve consideres, adhuc te felicem negare non possis”.

⁵¹ DCP II, verso 3. “Crede fortunis hominum caducis, bonis crede fugacibus!”

⁵² DCP, II, prosa 4. “Vera inquam, commemoras, o virtutum omnium nutrix, nec infitiri possum prosperitatis meae velocissimum cursum. Sed hoc est, quod recolentem vehementius coquit; nam in omni adversitate fortunae infelicissimum est genus infortunii fuisse felicem.”

dentro de nós mesmos. No dizer da Filosofia, buscando demonstrar a Boécio que a felicidade verdadeira não depende da Fortuna, temos:

Por que então, ó mortais, buscais fora de vós mesmos o que se encontra dentro de vós? O erro e a ignorância vos cegam. Vou te mostrar rapidamente no que consiste a suprema felicidade. A teu ver há algum bem mais precioso do que tua própria vida? 'Não', responderás. Então, 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 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 feliz⁵³ (BOÉCIO, 1998, p. 35-36)

Dois aspectos devem ser ressaltados neste momento, o primeiro faz menção de que a verdadeira felicidade encontra-se dentro do homem, ou seja, a felicidade que o homem procura nas coisas do mundo, nas coisas da fortuna, não podem conduzi-lo à verdadeira felicidade e persistir neste caminho é um tremendo engano. Pelo fato de que esta promessa de felicidade é passageira e equivocada. Deixar-se conduzir por esta falsa felicidade é reflexo da ignorância do homem quanto à natureza da fortuna. Outro ponto, que resulta do primeiro, é que a Fortuna não possui a natureza da felicidade, ou seja, a felicidade autêntica não pertence ao reino de inconstância que a fortuna propõe.

De tal maneira que é andar pelo caminho do engano acreditar que ao deixar-se conduzir por bens exteriores pode-se alcançar a verdadeira felicidade. Assim, a Filosofia demonstra que tudo que Boécio pensava que ser seu, na verdade pertencia à Fortuna.

⁵³ DCP, II, prosa 4. "Quid igitur, o mortales, extra petitis intra vos positam felicitatem? Error vos incitiaeque confundit. Ostendam breviter tibi summae cardinem felicitatis. Estne aliquid tibi te ipso pretiosius? Nihil, inquires; igitur si tui compos fueris, possidebis quod nec tu amittere umquam velis 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 vehit, vel scit eam vel nescit esse mutabilem. Si nescit, quatenus 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."

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 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!⁵⁴ (BOÉCIO, 1998, p. 40-41)

Os bens exteriores não pertencem à natureza do homem e buscar estes tipos de bens alheios a sua própria natureza é rebaixar a dignidade humana. Por isso, é necessário que o ser humano reconheça em sua própria natureza racional a sua verdadeira riqueza, demonstrando, assim, que a racionalidade humana não apenas o difere dos outros seres vivos, mas, principalmente, o aproxima de seu Criador. De tal maneira que é um equívoco grande, ou seja, é uma degradação do homem achar que os bens da Fortuna podem lhe acrescentar algo de valioso. Assim, o verdadeiro valor humano encontra-se dentro de si mesmo, presente em sua própria natureza. Recorrer aos adornos provenientes da fortuna significa tornar inferior a condição humana. Portanto, pautar a existência humana na busca de conquistar os bens oferecidos pela Fortuna é esquecer a excelência da natureza humana, ou seja, é esquecer o que se é desde sempre.

⁵⁴ DCP, II, prosa 5. "Itane autem nullum est proprium vobis atque insitum bonum, ut in externis ac sepositis rebus bona vestra quaeratis? Sic rerum versa condicio est, ut divinum merito rationis animal non aliter sibi splendere nisi inanimatae supellectilis possessione videatur? Et alia quidem suis contenta sunt, vos autem deo mente consimiles ab rebus infimis excellentis naturae ornamenta captatis nec intellegitis quantam conditori vestro faciatis iniuriam. Ille genus humanum terrenis omnibus praestare voluit, vos dignitatem vestram infra infima quaeque detruditis. Nam si omne cuiusque bonum eo, cuius est, constat esse pretiosius, cum vilissima rerum vestra bona esse iudicatis, eisdem vosmet ipsos vestra 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 vitio venit. Quam vero late patet vester hic error, qui ornari posse aliquid ornamentis existimatis alienis!"

Quando algum homem é reconhecido pelos ornamentos que possui ou que carrega consigo, não é o homem que é admirado, mas sim os adornos ou ornamentos os quais ele sustenta. A Filosofia insiste também em chamar a atenção de que os bens terrestres que os homens possuem não o conduzem à tranquilidade, muito pelo contrário, o grande possuidor de bens está sempre intranquilo e temeroso por saber da possibilidade de algum dia vir a perder o que tem. Portanto: “Estranha felicidade esta, proporcionada pelos bens terrestres: só se pode possuí-la ao custo da própria tranquilidade”⁵⁵(BOÉCIO, 1998, p. 41). Assim, buscar a realização humana por meio dos bens terrenos é abrir mão da liberdade e é tornar-se escravo de suas posses.

Outro aspecto no qual a Fortuna prova que sua natureza não acrescenta ao homem alguma grandeza que possa fazê-lo melhor é que ela não faz distinção em favorecer com seus bens homens bons ou maus. Dado que “a opinião mais racional que devemos ter de todos os presentes da Fortuna, que privilegia também com tanta abundância as pessoas más”⁵⁶ (BOÉCIO, 1998, p. 44). Demonstra, desta forma que as benesses da Fortuna não tornam o homem nem mais e nem menos virtuoso. O que torna o homem virtuoso é viver em conformidade com sua própria natureza que é racional.

Portanto, “a respeito da Fortuna: não há nada nela que mereça ser procurado, não há nada nela seja intrinsecamente bom, uma vez que ela também beneficia pessoas más e não é capaz de tornar bom aquele que a ela se associa”⁵⁷ (BOÉCIO, 1998, p. 45). Resulta em profundo equívoco acreditar que os bens da Fortuna possam acrescentar algo de bom ao homem, pelo fato de que o verdadeiro bem não é uma característica própria dela.

Apesar de muitas vezes a Fortuna conduzir o homem ao engano a respeito da verdadeira felicidade, a Filosofia chama a atenção de que sua ideia não é conduzir um embate um tanto cruel com a Fortuna. Isso porque a Fortuna, no dizer da Filosofia, “por vezes acontece de ela não enganar os homens, mas esclarecê-

⁵⁵ DCP II, prosa 5. “O praeclara opum mortalium beatitudo, quam cum adeptus fueris securus esse desistis!”

⁵⁶ DCP II, prosa 6. “Quod quidem de cunctis fortunae muneribus dignius existimari potest, quae ad improbissimum quemque uberiora perveniunt.”

⁵⁷ DCP II, prosa 6. “Postremo idem de tota concludere fortuna licet, in qua nihil expetendum, nihil nativae bonitatis inesse manifestum est, quae nec se bonis semper adiungit et bonos, quibus fuerit adiuncta, non efficit”.

los”⁵⁸ (BOÉCIO, 1998, p. 50). Segundo a musa consoladora, esta fala pode soar um tanto estranha, pois como já fora percorrido a Fortuna apresenta vários nuances de sua natureza que podem produzir no homem a confusão sobre os verdadeiros bens e a perene felicidade. No entanto, o que a Filosofia visa a demonstrar é que a Fortuna pode fornecer ao ser humano uma profunda lição para a vida. De tal maneira diz a Filosofia:

A Fortuna é mais benéfica aos seres humanos quando se mostra adversa do que quando se mostra favorável. Quando se mostra sedutora e atraente, está sempre mentindo com sua aparência de felicidade; a adversa, porém é sempre sincera quando revela por suas reviravoltas seu caráter instável. Uma engana, a outra instrui⁵⁹ (BOÉCIO, 1998, p. 50).

Assim, a Fortuna se mostra mais favorável ao homem, quando revela seu lado de adversidade. Conforme, De Tursi⁶⁰, a boa Fortuna conduz o homem ao exílio, enquanto, a má o reconduz de volta a sua pátria. Quando ela se apresenta favorável (a boa Fortuna⁶¹), acaba por ludibriar os seres humanos com sua aparência que seduz e atrai, sobrando ao homem o engano por acreditar que por traz daquela sedução reside a verdadeira felicidade.

Quando a Fortuna se mostra desfavorável ao homem, ela acaba por ajudá-lo a “abrir os olhos”, ou seja, é na adversidade que a Fortuna mostra ao homem que ele não pode amparar a felicidade de sua vida nos bens recebidos por ela, pelo fato de que estes bens são inconstantes e instáveis e que a qualquer momento tudo pode mudar.

Como diz a Filosofia: “a Fortuna favorável usa de todos os seus encantos para desviar as pessoas do verdadeiro bem, enquanto a Fortuna desfavorável trava-lhes o caminho para levá-las novamente aos verdadeiros valores”⁶² (BOÉCIO, 1998,

⁵⁸ DCP II, prosa 8. “Sed ne me inexorabile contra fortunam gerere bellum putes, est aliquando, cum de hominibus fallax illa nihil bene mereatur, tum scilicet, cum se aperit, cum fratem detegit moresque profitetur”.

⁵⁹ DCP II, prosa 8. “Etenim plus hominibus reor adversam quam prosperam prodesse fortunam: illa enim semper specie felicitatis, cum videtur blanda, mentitur, haec semper vera est, cum se instabilem mutatione demonstrat. Illa fallit, haec instruit”.

⁶⁰ “La buena Fortuna exilia, la mala repatria” (DE TURSI, 2006, p. 415).

⁶¹ “La “buena” Fortuna en todos los casos produce una falsa felicidad” (DE TURSI, 2006, p. 414).

⁶² DCP II, prosa 8. “Postremo felix a vero bono devios blanditiis trahit, adversa plerumque ad vera bona reduces unco retrahit”.

p. 50). Por essa razão podemos até afirmar um certo caráter pedagógico⁶³ que a Fortuna desfavorável demonstra ter; pois é através das circunstâncias adversas que a Fortuna oferece ao homem o que o faz reconhecer que a felicidade tão procurada não pode ser proporcionada por bens provenientes dela. Assim, o caminho para o reencontro com os verdadeiros valores está dentro de cada um, ou seja, os verdadeiros valores não se encontraram nas coisas exteriores, mas no interior do homem.

Outro aspecto que a Filosofia salienta a respeito da má Fortuna é o fato de que ela permitiu ao prisioneiro descobrir quais eram os seus *verdadeiros amigos*⁶⁴. Foi na situação de adversidade que a Fortuna favoreceu a Boécio, ao reconhecer quem eram os seus amigos fiéis e, por outro lado, quem estava do seu lado apenas pelo fato de Boécio usufruir, momentaneamente, das benesses da Fortuna. Segundo aponta a Filosofia, os verdadeiros amigos são a mais preciosa riqueza que um homem pode ter.

2.1 Síntese sobre a Fortuna

A Fortuna possui um caráter de mutabilidade, instabilidade e inconstância. Estas características que são próprias de sua natureza faz com que muitas vezes o ser humano caia na ilusão de ser possuidor dos bens que ela oferece e quando vem a perder lamuria-se, queixa-se por haver perdido o que na realidade nunca foi seu de fato. De tal forma que podemos concluir que os bens da Fortuna pertencem apenas à natureza da própria Fortuna, portanto, quem manipula seus bens é ela mesma por isso ela pode dar e retirar suas benesses ao seu bel prazer. Assim, o homem lamentar-se por haver perdido os bens, no entanto, é lamentar-se sem razão.

Com todo o diálogo que a Filosofia propõe no segundo Livro do DCP, podemos apontar algumas considerações que sistematizam uma possível relação

⁶³ Pedagógico indicando “o sentido etimológico da pedagogia como meio, caminho” (SAVIANI, 2007, p. 100).

⁶⁴ Também encontramos no DCP III, prosa 2 e 5, a Filosofia falando a respeito da amizade. Algo que segundo ela é o bem mais sagrado. Assim, a Filosofia compreende a amizade como algo positivo que diz respeito a virtude e não a natureza da Fortuna.

existente entre os bens da Fortuna e a questão da felicidade, a qual será abordada com mais ênfase no capítulo III desta. Para tanto elencaremos *três pontos*⁶⁵:

Num primeiro ponto temos que a verdadeira Felicidade não depende dos bens da Fortuna. Isso porque a verdadeira felicidade é o supremo bem este que só pode ser alcançado por uma natureza racional. Ou seja, a natureza inconstante da Fortuna não pode conhecer e nem oferecer a verdadeira felicidade.

No segundo ponto, temos que o homem que se abandona a esta passageira felicidade pode saber ou não saber disso. Portanto, se ele não sabe, não poderá ser feliz por causa de sua ignorância. Se ele sabe que esta felicidade é falsa, nunca estará tranquilo por receio de vir a perder tudo que ganhou⁶⁶.

Num terceiro ponto, temos que: as almas dos homens não são mortais⁶⁷ - assunto sobre o qual a Filosofia já havia convencido Boécio - e os bens materiais da fortuna têm um fim, e este fim acontece com a morte do indivíduo. Logo, a Filosofia consola Boécio, dizendo que a Felicidade verdadeira não pode ser arrancada com a morte. Admoesta que é possível ser feliz após a morte e ainda menciona a possibilidade de ser feliz em meio a condições adversas como, por exemplo, em momentos de dor e sofrimento.

Assim, o que a Filosofia busca despertar no prisioneiro é o reconhecimento da causa de sua enfermidade a qual consiste em não conhecer a verdadeira

⁶⁵ Estes três pontos elencados aparecem no DCP II, prosa 4. “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 vehit, vel scit eam vel nescit esse mutabilem. Si nescit, quaenam beata sors esse potest ignorantiae caecitate? Si scit, metuatur necesse est ne amittat quod amitti posse non dubitat; quare continuus timor non sinit esse felicem. An vel si amiserit, neglegendum putat? Sic quoque perexile bonum est, quod aequo animo feratur amissum. Et quoniam tu idem es, cui persuasum atque insitum permultis demonstrationibus scio mentes hominum nullo modo esse mortales, cumque clarum sit fortuitam felicitatem corporis morte finiri, dubitari nequit, si haec afferre beatitudinem potest, quin omne mortalium genus in miseriam mortis fine labatur. Quodsi multos scimus beatitudinis fructum non morte solum verum etiam doloribus suppliciisque quaesisse.” O *grifo* presente nesta citação é para salientar que a Filosofia ao falar sobre a verdadeira felicidade e a falsa felicidade toma o cuidado de usar dois termos distintos. Assim, quando é usado o termo latino *felicitas* ela refere-se a falsa felicidade, ou seja, felicidade efêmera proporcionada pelos bens da Fortuna; ao usar o termo *beatitudo* faz-se referência a verdadeira felicidade, ou seja, a felicidade permanente, a qual é o maior bem que o homem pode possuir através do reto uso de sua natureza racional. Conforme Marenbon: “Philosophy (...), does allow to that the goods of fortune do bring some felicity (...). She is careful to use the word ‘felicity’ (*felicitas*) here, rather than that which she will use for true, complete happiness (*beatitudo* - which I shall translate simply as ‘happiness’), and she emphasizes that felicity is not the same as beatitudo” (MARENBO, 2003, p. 103).

⁶⁶ Sobre este ponto Tursi faz menção ao aspecto político, no qual, “1) si el filósofo conoce la naturaleza de la Fortuna, gobernará temeroso a la espera de golpe fatal, o bien 2) si la desconoce, gobernará ignorante y la caída lo sorprenderá, o bien” (DE TURSI, 2006, p. 416).

⁶⁷ “Mas no solo el alma es inmortal, sino que esa es la condición para poder alcanzar la verdadera felicidad a la que se siente inclinada” (RODRÍGUEZ, 1995, p. 16).

natureza da Fortuna. Consequentemente, Boécio por confundir a índole da Fortuna, não consegue distinguir a verdadeira felicidade da felicidade aparente que a Fortuna oferece.

Contudo, podemos notar que os bens que a Fortuna pode proporcionar possuem um teor de valor por ser capaz de proporcionar alguma felicidade (*felicitas*) ao homem, por mais que esta seja ilusória. Porém, a verdadeira felicidade (beatitudo), a qual o ser humano tanto anseia, não é possível ser encontrada pelas vias que os bens da Fortuna tentam oferecer. Isso porque a verdadeira felicidade de característica duradoura, permanente, pois o homem que a possui jamais poderá perdê-la nem com a própria morte de seu corpo. Do contrário, a falsa felicidade é mutável, passageira e homem não possui nenhum poder sobre ela, pois a qualquer momento poderá vir a perdê-la.

Capítulo III

“A verdadeira felicidade reside no Deus Soberano.” (BOÉCIO)

3 A questão da Felicidade

No livro III do DCP é abordada de forma central a questão da Felicidade. No começo deste livro Boécio parece ter assimilado o conforto que a filosofia lhe ofereceu, quando este lhe diz: “Ninguém melhor que tu sabe reconfortar os espíritos abalados. Isso se deve à força de tua persuasão ou ao prazer de te ouvir cantar? Não sei, mas graças a ti recobrei minhas forças.”⁶⁸ (Boécio, 1998, p. 53). Com o vigor recuperado devido aos fortes golpes que a fortuna lhe aplicara, o sábio romano mostra-se disposto a continuar a receber remédios mais consistentes, os quais são frutos das palavras providas da boca de sua musa, a Filosofia. Esta parece reconhecer a robustez de seu discípulo quando diz:

Estou bem certa de ter visto acolher e beber minhas palavras, e esperava agora encontrar-te nesta disposição de espírito, mas seria mais justo dizer que fui eu quem a provocou. É verdade que os medicamentos que ainda deves tomar vão primeiramente soltar tua língua, mas, quando tiveres engolido as palavras, esses efeitos se atenuarão⁶⁹ (BOÉCIO, 1998, p. 53).

⁶⁸ DCP III, 1. O, inquam, summum lassorum solamen animorum, quam tu me vel sententiarum pondere vel canendi etiam iucunditate refouisti.

⁶⁹ DCP III, 1. “Sensi, inquit, cum uerba nostra tacitus attentusque rapiebas, eumque tuae mentis habitum vel exspectavi vel, quod est verius, ipsa perfecisti; talia sunt quippe, quae restant, ut degustata quidem mordeant, interius autem recepta dulcescant”.

A filosofia chama atenção de seu discípulo dizendo que este não sabe para onde ela está lhe levando. Porém, diante desta interpelação, Boécio logo interroga a sua interlocutora a fim de saber para onde ela quer lhe conduzir, assim a mãe de todas as virtudes 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”⁷⁰ (BOÉCIO, 1998, p. 54). Com isso a Filosofia parece deixar claro qual é o seu real objetivo, ou seja, o intuito dela é fazer com que Boécio se aproxime da verdadeira felicidade. Porém, pelo fato do pensador romano se encontrar preso às aparências das coisas, não consegue contemplar o que realmente pode satisfazer o ser humano na sua plenitude: o Bem.

Diante da clareza do objetivo proposto pela filosofia a seu discípulo, emerge outro problema. Este que se refere ao como chegar a contemplar a verdadeira felicidade, ou seja, qual será a forma apropriada pela qual poderíamos nos guiar a fim de atingir a meta proposta. Assim, a filosofia, na intenção de dar continuidade ao caminho percorrido até então no diálogo com seu discípulo, parece indicar o método a ser usado para alcançar o objetivo, que é a compreensão da verdadeira felicidade. Na seguinte passagem fica claro isso, quando a filosofia lhe diz:

Primeiramente tentarei definir com palavras e delimitar um tema para a reflexão do que te é mais familiar no conceito de felicidade a fim de que, quando estiveres examinado o bem, voltes os olhos para direção oposta e reconheça a verdadeira imagem da felicidade (BOÉCIO, 1998, p. 54).⁷¹

Assim sendo, a musa indica que a ascese do itinerário inicia com o conhecimento de onde reside a falsa felicidade para que depois sim seja possível reconhecer a plena e verdadeira felicidade. Resgatando o recurso da analogia a Filosofia expõe que:

Quando queremos preparar um terreno virgem, Livramo-nos primeiro das plantas que o atulham; Seguida, ceifamos o mato e sarça Para que Ceres e

⁷⁰ DCP III, 1. “Ad veram, inquit, felicitatem, quam tuus quoque somniat animus, sed occupato ad imagines visu ipsam illam non potest intueri”.

⁷¹ DCP III, 1. “Eam prius designare verbis atque informare conabor, ut ea perspecta cum in contrariam partem flexeris oculos verae specimen beatitudinis possis agnoscere”.

seu trigo novo possam vir. [...] Começa tu também a tirar da tua cerviz O Jugo e examina os falsos bens: Assim teu espírito se abrirá aos bens verdadeiros⁷² (BOÉCIO, 1998, p. 54).

Desta forma, a filosofia deixa claro qual o método⁷³ que será usado por ela na condução do prisioneiro para que este encontre o que realmente procura: a felicidade. Com este método a musa consoladora visa criar um ambiente propício onde Boécio possa refletir sobre sua realidade e reconhecê-la como fruto de uma realidade de aparências que impossibilitam o mesmo de chegar a contemplar a verdadeira felicidade. Quando o sábio romano conseguir desvelar as nuances da falsa felicidade ficará mais fácil encontrar onde reside a suprema felicidade.

Em seguida, caberá uma breve apresentação da questão da felicidade como objetivo último da vida humana. A filosofia, interlocutora e mestra do sábio romano, tentará conduzi-lo ao caminho da verdadeira felicidade, apontando uma convergência da busca de todos os humanos pela 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”⁷⁴ (BOÉCIO, 1998, p. 55). Desta forma, podemos compreender que o objetivo de todo ser humano consiste em alcançar a felicidade.

Pode-se notar aqui uma aproximação de Boécio com argumentação Aristotélica quando se refere à felicidade em sua obra *Ética à Nicômaco*:

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 (ARISTÓTELES, 1985, 1102 a).

⁷² DCP III, 1 “Qui serere ingenuum volet agrum, Liberat arua prius fruticibus, Falce rubos filicemque resecat, ut nova fruge grauis Ceres eat. [...] Tu quoque falsa tuens bona prius Incipe colla iugo retrahere: vera dehinc animum subierint”.

⁷³ O método que a Filosofia parece propor conforme apontado na analogia anteriormente citada (DCP III, 1) é de conduzir Boécio gradualmente a compreensão da verdadeira felicidade. Para que este objetivo possa ser alcançado o caminho metodológico deve partir primeiramente do reconhecimento do que são os falsos bens, juntamente com a explanação do porquê o consideramos falsos para só assim, num segundo momento, com o espírito já aberto, possa haver o reconhecimento dos bens verdadeiros. Como diz a Filosofia, quando estamos preparando um terreno virgem se faz necessário primeiro livra-se das plantas que (atrulham) tomam conta do lugar, depois se deve ceifar o mato para só assim num último momento deixar vir o bom trigo.

⁷⁴ DCP III, 2. “Omnis mortalium cura, quam multiplicium studiorum labor exercet diverso quidem calle procedit, sed ad unum tamen beatitudinis finem nititur peruenire”.

O que Boécio vem nos mostrar é que esta busca pelo fim último, ou seja, a verdadeira felicidade, nem sempre é fácil pelo fato de nos enganarmos no caminho e de buscarmos a felicidade onde ela não se encontra. Desta forma ele indicará que esta busca errônea é dada pela razão de que bens efêmeros ou, como o próprio autor chama: os “bens da fortuna”, não conduzem à felicidade completa. Ressalta ainda que estes falsos bens trazem consigo perturbações para o homem: “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”⁷⁵ (BOÉCIO, 1998, p. 34). Desta maneira o próximo intento é perseguir uma análise de cada um dos bens terrestres que prometem a felicidade, e que, porém, nunca realizam em plenitude o anseio mais íntimo do ser humano que é a felicidade.

3.1 Sobre a Falsa Felicidade

No caminho boeciano para se chegar à verdadeira felicidade será necessário compreender, primeiramente, onde a felicidade não está⁷⁶, ou seja, as situações em que ela é uma felicidade imperfeita ou falsa. Assim sendo: “A importância de Boécio dizer o que a felicidade não é parece residir na necessidade de demonstrar o equívoco dos desvios no caminho do bem supremo com o qual ela se identifica” (SAVIAN, 2005, p. 113).

A questão a ser analisada, primeiramente, surge de um questionamento sobre a possibilidade dos bens da fortuna oferecerem ao homem a felicidade. A partir disso, veremos como Boécio discorre sobre esse assunto no *De Consolatione Philosophiae*.

Apesar dos homens possuírem o desejo inato de querer o bem verdadeiro nem sempre eles conseguem alcançá-lo. Isso se deve pelo fato de que muitas vezes a ignorância humana acaba desviando-o para os falsos bens. Estes falsos bens que

⁷⁵ DCP II, 4. “Quis est enim tam compositae felicitatis ut nom aliqua ex parte cum status sui qualitate rixetur? Anxia enim res est humanorum condicio bonorum et quae vel nunquam tota proveniat vel nunquam perpetua subsistat.” (p. 140)

⁷⁶ “Boécio, ao falar da felicidade, não parte de uma definição da mesma. Seu início está na experiência da ilusão vivida pela busca de satisfação por meio dos bens exteriores e particulares, oferecidos pela Natureza em nossa vida cotidiana” (SAVIAN, 2013, p. 101).

serão elencados buscando provar o porquê eles são realmente falsos consequentemente, incapazes de realizem os homens em sua plenitude.

A Filosofia tenta mostrar a Boécio os vários rumos que os homens traçam em busca da felicidade, dizendo:

Alguns homens, acreditando que o bem supremo consiste em não lhes faltar nada, trabalham sem cessar para amealhar *riquezas*; outros, acreditando que o bem supremo consiste em serem tidos em alta conta pelos concidadãos, estes esforçam-se por se fazer respeitar por todos ocupando cargos *honoríficos*. Outros há que estão persuadidos de que o supremo bem reside no *poder* supremo; assim, desejam o poder para si ou tentam se imiscuir na corte dos governantes. Quanto àqueles que acreditam não haver nada melhor que a celebridade, tratam de tornar seu nome *glorioso* na paz ou na guerra. Contudo, a maioria acredita ter obtido o soberano bem quando estão alegres e contentes: a seus olhos a suprema felicidade consiste em se embriagar no *prazer*. Para alguns, esses bens se transformam indiferentemente em meio ou fim⁷⁷ (*grifo nosso*) (BOÉCIO, 1998, p. 55-56).

Os homens no intento de encontrar a residência da verdadeira felicidade parecem empreender vários caminhos a fim de desfrutar das benesses da vida feliz. E conforme a definição de que o bem supremo é identificado com a felicidade, pode-se considerar que a felicidade está naquilo em que desejamos mais do que qualquer outra coisa. Desta maneira nos deparamos diante de várias formas de se compreender o que seja a felicidade para os seres humanos, a qual para uns está na honra, para outros na riqueza, no poder, na glória, e ainda há outros que imaginam residir a sua felicidade nos prazeres.

Outro aspecto que a Filosofia acena é a questão do equívoco em considerarmos estes bens da Fortuna como um meio ou um fim em si. Quando os consideramos como meios para o bem maior (estamos a compreendê-los como bens terrenos – inferiores), ao considerá-los como fim em si há um grande erro, pois estamos confundindo-os com o bem supremo, que chamo aqui de bem maior.

Porém, se os homens buscam estas diferentes formas de felicidade é porque acreditam que resida nelas o que os completa, e consequentemente, estas devem

⁷⁷ DCP, III, prosa 2. “Sunt qui summum bonum in summa potentia esse constituent; hi vel regnare ipsi volunt vel regnantibus adhaerere conantur. At quibus optimum quiddam claritas videtur, hi vel bell i vel pacis artibus gloriosum nomen propagare festinant. Plurimi vero boni fructum gaudio laetitiaque metiuntur; hi felicissimum putant voluptate diffluere. Sunt etiam qui horum fines causasque alterutro permutent”.

ser dignas de apreço. Assim, o homem ao buscar os diferentes bens (da Fortuna) procura essencialmente a beatitudo. Portanto, resta-nos buscar o fundamento de o porquê a riqueza, as honras, o poder, a glória e os prazeres não satisfazem o anseio mais íntimo do ser humano que é a felicidade plena (beatitudo). Neste intuito buscaremos discorrer sobre cada uma delas.

3.1.1 As Riquezas

Se por um lado a natureza humana possui uma inclinação para o verdadeiro bem, por outro a cegueira e ignorância do homem o conduz por caminho tortuoso que o leva para a felicidade aparente.

Boécio inicia sua explanação sobre os bens da Fortuna pela análise da riqueza. Na intenção de demonstrar que as riquezas, dinheiro, ou seja, os bens materiais não conduzem o homem à felicidade verdadeira, sua musa interlocutora, a Filosofia, lança a Boécio uma pergunta, a fim de levá-lo a refletir sobre a aparente felicidade que a riqueza pode proporcionar. E diz: “quando vivias no meio de todas aquelas riquezas, teu espírito acaso foi perturbado por alguma inquietação provinda de um mal que tivesses sofrido?”⁷⁸ (BOÉCIO, 1998, p. 60). Diante desta indagação o prisioneiro parece reconhecer que, realmente, quando possuía uma significativa riqueza ou bens materiais não conseguia manter seu espírito imperturbável. Dado que a riqueza promete saciar as necessidades do homem, mesmo assim, Boécio assume que por mais que os bens materiais lhe ofereciam muitas coisas eles nunca realizavam em plenitude o seu desejo. A Filosofia lhe diz: “Mas se te falta algo é porque o que tens não te basta em absoluto”⁷⁹ (BOÉCIO, 1998, p. 60). E o sábio romano concorda com a afirmação de sua interlocutora. E ela reforça esta ideia dizendo: “Portanto, a riqueza não pode fazer com que um homem, não tenha necessidade de algo, que é o que ela promete”⁸⁰ (BOÉCIO, 1998, p. 60). Assim, se o intuito da riqueza fosse libertar o homem de todas as suas necessidades ou carências fica provado que ela não realiza o que promete.

⁷⁸ DCP, III, 3. “inter illas abundantissimas opes numquamme animum tuum concepta ex qualibet iniuria confudit anxietas?”

⁷⁹ DCP III, 3. “Illius igitur praesentiam, huius absentiam desiderabas?”

⁸⁰ DCP III, 3, . “Opes igitur nihilo indigentem sufficientemque sibi facere nequeunt, et hoc erat quod promittere videbantur.”

Outro ponto levantado pela Filosofia, é que “o dinheiro não tem a propriedade de não ser roubado por outros” (BOÉCIO, 1998, p. 60). Este é um problema dado que “todo dia algum homem, por ter maior poder que outro, rouba-o sem que a vítima possa oferecer resistência?”⁸¹ (BOÉCIO, 1998, p. 60). É por este fato que temos a necessidade de sermos protegidos a fim de não correremos o risco de alguém subtrair o nosso dinheiro. Vemos, então, a fragilidade que a posse do dinheiro traz a seu portador. Demonstrando desta forma como a riqueza está atrelada essencialmente aos bens terrenos e mostra-se suscetível a mutabilidade própria da Fortuna.

Sendo assim, a mãe de todas as virtudes diz: “Com efeito, as riquezas, que eram buscadas para se atingir a independência, tornaram na verdade seu possuidor dependente da ajuda alheia”⁸² (BOÉCIO, 1998, p. 61). Porém, a Filosofia segue expondo que a riqueza pode nos ajudar a suportar algumas necessidades, tais como: a fome, a sede e o frio, ou seja, as riquezas podem trazer ao homem uma vida mais agradável (por ter suas necessidades biológicas saciadas). Portanto, por mais que a posse de bens materiais possam nos favorecer em alguns aspectos, ou seja, não se pode negar a utilidade destes bens. Por outro lado eles não nos livram de todas as carências da natureza humana e não suprem o nosso profundo desejo pela felicidade suprema. Isso quer dizer que a riqueza torna-se útil quando a usamos para suprir algumas necessidades essenciais do homem, porém ela sozinha não é capaz de tornar o homem feliz.

Com efeito, se a necessidade, esta 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 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?⁸³ (BOÉCIO, 1998, p. 61)

⁸¹ DCP III, 3. “Quod nihil habeat suapte natura pecunia, ut his, a quibus possidetur, invitis, nequeat auferri (...). Quidni fateare, cum eam cotidie valentior aliquis eripiat invito?”

⁸² DCP III, 3. “(...) nam quae sufficientes sibi facere putabantur opes alieno potius praesidio faciunt indigentes.”

⁸³ DCP III, 3. “(...) nam si haec hians semper atque aliquid poscens opibus expletur, maneat necesse est, quae possit expleri. Taceo quod naturae minimum, quod avaritiae nihil satis est. Quare si opes nec summovere indigentiam possunt et ipsae suam faciunt, quid est quod eas sufficientiam praestare credatis?”

Assim, chegamos a compreender que, as riquezas prometem aparentemente uma independência e que na realidade se revelam como algo que escraviza o homem tornando-o um criador de necessidades infindáveis. O que resulta dizer que elas podem conduzir o homem à uma vida de exageros, o que não é compatível com a vida virtuosa. A riqueza, no entanto, não torna o homem autossuficiente, pois a possibilidade de adquirir bens materiais pode resultar em sua própria escravização pela dependência de coisas fúteis que não podem o saciar por completo. Assim, ele viverá angustiado na busca de bens que são incapazes de satisfazer⁸⁴ sua verdadeira necessidade.

3.1.2 As Honras

A questão das honrarias também será discutida no livro III do DCP. No intuito de demonstrar que a posse de cargos⁸⁵ honoríficos resulta num engano quando se almeja a verdadeira felicidade, pois elas não possuem em si nenhum mérito. E a primeira pergunta que a Filosofia levanta é se “as magistraturas possuem a propriedade de dotar de virtude as pessoas que as exercem e livrá-las dos seus defeitos?”⁸⁶ (BOÉCIO, 1998, p. 62). E o prisioneiro prontamente, lhe responde que o que o ocorre é o contrário, as magistraturas, muitas vezes, evidenciam a corrupção pois estas são tomadas por pessoas de mau caráter. Mas como entender que pessoas deste tipo consigam alcançar funções consideradas honrosas. A filosofia tentar fazer com que o pensador romano reconheça que as honras não são possuidoras de valor em si, pois para que alguém receba alguma honra é preciso a apreciação de terceiros, o que torna a algo externo ao homem e não parte de si. A Filosofia demonstra isso ao expor⁸⁷ que a honra não é algo natural dos altos cargos, prova-se isso pelo fato de que estes não são geralmente reconhecidos no

⁸⁴ “A busca de satisfação completa e estável seria o que nos faz, segundo Boécio, desejar sempre mais; experimentar um desejo sem limites. Esse dinamismo o faz conceber o ser humano como um ser cujos desejos particulares revelariam um desejo de fundo, no sentido de alcançar algo capaz de satisfazer em caráter definitivo” (SAVIAN, 2013, p. 101).

⁸⁵ “Nos cargos (hoje talvez pudéssemos falar de trabalho)” (SAVIAN, 2013, p. 101)

⁸⁶ DCP III, prosa 4. “Num vis ea est magistratibus ut utentium mentibus virtutes inserant, vitia depellant?”

⁸⁷ DCP III, prosa 4. “Atque ut agnoscas veram illam reverentiam per has umbratiles dignitates non posse contingere: si qui multiplici consulatu functus in barbaras nationes forte devenerit, venerandumne barbaris honor faciet? Atqui si hoc naturale munus dignitatibus foret, ab officio suo quoquo gentium nullo modo cessarent, sicut ignis ubique terrarum numquam tamen calere destitit.”

estrangeiro. Tem-se também que muitas vezes estes cargos (ofícios) com o passar do tempo, numa sociedade, vão perdendo a pompa honrosa que um dia tiveram.

De tal forma, fica expresso que as honrarias estão sujeitas a circunstâncias de lugares onde foram criadas e ficam aprisionadas num espaço e tempo histórico. Que elas por si só não possuem propriedade alguma de serem boas por si mesmas. Estes cargos honoríficos, no entanto,

(...) não tem em si próprio nenhum mérito é avaliado pelas opiniões das multidões, que o exaltam ou o rebaixam. Se, de um lado, as honrarias não proporcionam a consideração e, de outro, poluem-se ao contato com pessoas desonestas, se com o tempo elas vão perdendo seu antigo resplendor assim como seu valor junto à estima do povo, como acreditar que possuem algo de bom em si mesmas para que mereçam ser desejadas e, ainda por cima, transmitidas aos outros homens?⁸⁸ (BOÉCIO, 1998, p. 63).

Enfim, chegamos à conclusão de que as honras não possuem o valor de bem em si. Logo, buscá-las na ilusão de realizar-se é um tremendo equívoco dado que elas refletem uma realidade de bem aparente e efêmero.

3.1.3 O Poder

No DCP III, na prosa 5, questionaremos acerca do poder. A intenção é saber se o poder pode tornar o homem feliz. Para chegarmos a uma resposta a filosofia levanta algumas perguntas. A primeira delas é refletida da seguinte maneira, se “a realeza e a familiaridade com os reis podem tornar alguém poderoso?”⁸⁹ (BOÉCIO, 1998, p. 64). E será que este poder é capaz de trazer a felicidade para toda a vida? Segundo a Filosofia pode-se ver na história os exemplos de muitos reis, os quais tiveram como resultado da felicidade grandes catástrofes.⁹⁰ E a filosofia exclama “Ó raro poder que não consegue nem conservar-se a si mesmo! Pois, se o poder real proporciona a felicidade, não é necessário admitir que, se ele diminui, a felicidade

⁸⁸ DCP III, prosa 4. “Ut enim paulo ante diximus, quod nihil habet proprii decoris, opinione utentium nunc splendorem accipit, nunc amittit. Si igitur reverendos facere nequeunt dignitates, si ultro improborum contagione sordescunt, si mutatione temporum splendere desinunt, si gentium aestimatione vilescent, quid est quod in se expetendae pulchritudinis habeant, nedum aliis praestent?”

⁸⁹ DCP III, prosa 5. “An vero regna regumque familiaritas efficere potentem valet?”

⁹⁰ DCP III, prosa 5. “Atqui plena est exemplorum vetustas, plena etiam praesens aetas, qui reges felicitatem calamitate mutaverint.”

também diminui e o infortúnio começa?”⁹¹ (BOÉCIO, 1998, p. 64). Um rei por maior que seja o tamanho de seu reino sempre haverá alguém em algum lugar que não estará sob seu poder. Ressaltando esta ideia temos que “onde acaba o poder que torna o soberano feliz começa a impotência que o torna infeliz; assim, os reis conhecem mais tristezas que alegria”⁹² (BOÉCIO, 1998, p. 64).

Conta ainda a filosofia com outro forte questionamento que diz: “Qual é afinal o poder que não pode deixar de se subtrair às preocupações nem evitar as angústias do medo?”⁹³ (BOÉCIO, 1998, p. 64). Os reis gostariam de ter uma vida sem preocupações, porém, afirma a filosofia que isto é impossível. E pergunta novamente ao prisioneiro se “acreditas ser poderoso o homem que quer mais do que pode, que só anda cercado de guardas, que teme mais do que é temido e cujo poder se manifesta apenas com o consentimento de seus subordinados?”⁹⁴ (BOÉCIO, 1998, p. 65) Neste ponto é refletido especificamente o estado de vulnerabilidade⁹⁵ no qual o soberano (rei) está exposto.

Sobre a ideia de que se a realeza e familiaridade com o soberano pode fazer alguém poderoso, é usado como exemplo, pela filosofia, a fim de demonstrar que o que acontece na maioria das vezes é que os mais prejudicados pelos reis são os seus mais próximos.

Para finalizar o raciocínio sobre o poder a filosofia encerra com outro questionamento que coroa o seu discurso sobre o assunto tratado. Dizendo “Que espécie de poder então é esse que amedronta os que têm, que é exercido com risco e do qual não podemos desfazer quando desejamos?”⁹⁶ (BOÉCIO, 1998, p. 65). Assim podemos compreender que o poder resulta em restrição da liberdade do homem pelo fato do mesmo o aprisioná-lo pelo medo que ele causa e também, uma vez adquirido uma espécie de poder ele não pode ser abdicado quando assim o portador desejar.

⁹¹ DCP III, prosa 5. “O praeclara potentia, quae ne ad conservationem quidem sui satis efficax invenitur! Quodsi haec regnorum potestas beatitudinis auctor est, nonne, si qua parte defuerit, felicitatem minuat, miseriam importet?”

⁹² DCP III, prosa 5. “Qua vero parte beatos faciens desinit potestas, hac impotentia subintrat, quae miseros facit; hoc igitur modo maiorem regibus inesse necesse est miseriae portionem.”

⁹³ DCP III, prosa 5. “Quae est igitur haec potestas, quae sollicitudinum morsus expellere, quae formidinum acúleos vitare nequit?”

⁹⁴ DCP III, prosa 5. “An tu potentem censes quem uideas uelle quod non possit efficere, potentem censes qui satellite latus ambit, qui quos terret ipse plus metuit, qui ut potens esse uideatur in seruientium manu situm est?”

⁹⁵ “O poder é instável e nutre-se do temor” (SAVIAN, 2013, p. 101).

⁹⁶ DCP III, prosa 5. “Quae est igitur ista potentia, quam pertimescunt habentes, quam nec cum habere velis, tutus sis et, cum deponere cupias vitare non possis?”

3.1.4 A Glória

A glória é outro itinerário que muitas vezes leva o homem ao caminho errôneo, no qual, a vaidade e a futilidade ganham espaço e indicam um percurso de autoengano. No que se refere à glória será dito: “Quanto à glória, quantas vezes ela nos engana! Como ela é vergonhosa!”⁹⁷ (BOÉCIO, 1998, p. 66). E quantos muitas vezes por opiniões equivocadas das pessoas são exaltados injustamente, pois recebem elogios que são incondizentes a sua real condição.

Por outro lado podemos pensar que “mesmo quando o mérito está na origem da glória, o que pode ela acrescentar à consciência do sábio, que avalia o que é bom ou não em si, e não se apegava ao rumor do público, mas à verdade de sua consciência?”⁹⁸ (BOÉCIO, 1998, p. 66). Assim sendo, mesmo que a glória seja derivada de um mérito pessoal para o sábio, aquele que busca a verdade, não se apegava com espírito de vaidade a opinião da multidão. Dado que a glória, ou seja, a fama, a celebridade é alcançada pelo reconhecimento dos outros, então a pessoa que tem a fama é dependente da consideração alheia. O que nos leva a concluir que “se a celebridade não é aquisição própria, não é a de outro que tornará alguém célebre”⁹⁹ (BOÉCIO, 1998, p. 67).

Para que possamos fortalecer este raciocínio que comprova que a glória não pode conduzir as pessoas a felicidade veremos o que diz a Filosofia no livro II do *DCP*: “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”¹⁰⁰ (BOÉCIO, 1998, p. 49). Frisando assim, que antes de nos entendermos como sujeitos dignos de glória devemos reconhecer quem somos e onde estamos. Se somos de uma origem comum, ou seja, criaturas de Deus, então somos de uma nobreza comum, não pelo que temos mas pelo fato de que nossa origem, ou seja, nossa semente é nobre porque vem da nobreza divina e criadora. No Canto VI¹⁰¹ do

⁹⁷ *DCP* III, prosa 6. “Gloria vero quam fallax saepe, quam turpis est!”

⁹⁸ *DCP* III, prosa 6. “Quae si etiam meritis conquistatae sint, quid tamen sapientis adiecerint conscientiae, qui bonum suum non populari rumore sed conscientiae veritate metitur?”

⁹⁹ *DCP* III, prosa 6. “Quodsi claritudinem praedicatio facit, illi sint clari necesse est, qui praedicantur; quare splendidum te, si tuam non habes, aliena claritudo non efficit.”

¹⁰⁰ *DCP* II, prosa 7. “Quicumque solam mente praecipiti petit summumque credit gloriam, late patentes aetheris cernat plagas artumque terrarum situm.”

¹⁰¹ “El metro sexto del libro III muestra claramente cuál es esse origem que atrae al hombre hacia sí y que constituye el fundamento de su verdadera nobleza” (RODRÍGUEZ, 1995, p. 239).

livro III do *DCP* podemos compreender essa realidade quando mãe de todas as virtudes, a filosofia, diz:

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. Por que vangloriar-vos de vossa linhagem e de vossos ancestrais? Considerai vossa origem e Deus, vosso criador: todos são igualmente nobres. A menos que reneguem sua origem divina, entregando-se aos piores vícios¹⁰² (BOÉCIO, 1998, p. 67).

Desta maneira não podemos considerar digno que alguém possa encontrar a felicidade na glória ou fama pessoal. Primeiro, porque ela é dependente da opinião dos outros e que não é algo inerente de um homem específico, mas que depende de uma apreciação de terceiros que algumas vezes é feita injustamente. Em segundo lugar podemos apontar que a glória não é um atributo oriundo de nós mesmos, mas sim de Deus o nosso criador, logo, se merecemos alguma glória, é porque ela provém de nossa nobre origem que é Deus.

3.1.5 Os Prazeres

Seguindo o livro III, Boécio vai dedicar a prosa 7 para tratar da questão do prazer. A busca neste caso é provar que o prazer não pode levar o homem a verdadeira felicidade. Apresentando que este muitas vezes traz como consequência grande perturbação ao homem.

No que se refere ao prazer a filosofia vai expor duas considerações: uma sobre os prazeres sensuais¹⁰³ e outra sobre o exagero daqueles que usufruem dos prazeres, perguntando então:

¹⁰² *DCP*, III, verso 6. “Omne hominum genus in terris simili surgit ab ortu; unus enim rerum pater est, unus cuncta ministrat. Ille dedit Phoebus radios, dedit et cornua lunae, Ille homines etiam terris dedit ut sidera caelo; hic clausit membris animos celsa sede petitos; mortales igitur cunctos edit nobile germen. Quid genus et proavos strepitis? Si primordia vestra auctoremque deum spectes, nullus degener exstat, ni vitiis peiora fovens proprium deserat ortum.”

¹⁰³ A este respeito Moreschini em nota de rodapé comenta: “Questa argomentazione, di condanna dei piaceri del corpo, è un altro topos della letteratura moralistica” in: *BOEZIO, Severino. La consolazione della filosofia. A cura di Claudio Moreschini. Torino: UTET libreria, 2006, p. 198.*

E o que eu poderia dizer dos prazeres sensuais, cuja busca é sempre acompanhada de tormentos, e a satisfação, de remorsos? Quantas doenças, quantos sofrimentos frequentemente trazem como consequência de seus exageros àqueles que o desfrutam?¹⁰⁴ (BOÉCIO, 1998, 68)

Nesta passagem anterior ficam claros os efeitos desagradáveis da prática desordenada do prazer. O homem ao deixar-se conduzir pelos prazeres pode cair em exageros que são contrários a virtude. Conforme já explanado no primeiro capítulo temos que o homem sábio não deve deixar-se conduzir por impulsos excessivos, sim mover-se fazendo uso de sua racionalidade que conduz o agir humano para a justa medida.

Mesmo assim se for considerado que os prazeres podem guiar o homem até a felicidade, “então não afirmaríamos que também os animais conhecem a felicidade, uma vez que todos os seus esforços tendem à satisfação de uma necessidade física?”¹⁰⁵ (BOÉCIO, 1998, p. 68). O prazer aqui está atrelado diretamente a questão do corpo. A noção de corpo presente no DCP é clara quando a Filosofia diz que este “é vulnerável e banal”¹⁰⁶, que impede o homem a voar as alturas de onde procede¹⁰⁷. O homem ao entregar-se aos prazeres do corpo assemelha-se aos animais conduzindo-se apenas pelo instinto, assim deixa de lado sua natureza racional¹⁰⁸.

Diante do que foi exposto podemos perceber que para Boécio a verdadeira felicidade não consiste na busca em saciar os prazeres. E pelo fato dos prazeres muitas vezes, serem insaciáveis por possuírem características de transitoriedade, não podemos concebê-los como algo capaz de proporcionar ao ser humano a autêntica felicidade tão desejada.

¹⁰⁴ DCP, III, prosa 7. “Quid autem de corporis voluptatibus loquar, quarum appetentia quidem plena est anxietatis, satietas vero paenitentiae? Quantos illae morbos, quam intolerabiles dolores quasi quendam fructum nequitiae fruentium solent referre corporibus!”

¹⁰⁵ DCP, III, prosa 7. “Quae si beatos explicare possunt, nihil causae est quin pecudes quoque beatae esse dicantur, quarum omnis ad explendam corporalem lacunam festinat intentio”.

¹⁰⁶ DCP, III, prosa 8.

¹⁰⁷ “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” (RODRÍGUEZ, 1995, p. 241)

¹⁰⁸ “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” (COELHO, 2009, p. 49).

3.1.6 Conclusão sobre as diferentes formas de conceber a Felicidade

Os bens da fortuna que são: riqueza, honra, poder, glória e prazer se caracterizam pela efemeridade e transitoriedade, são como algo insuficiente para proporcionar a verdadeira felicidade.

As riquezas, as honras, o poder, a glória e os prazeres, por serem perecíveis 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, 2004, p. 58).

Os bens da Fortuna apresentam ao homem uma felicidade ilusória e incompleta por ludibriar o mais íntimo desejo humano com meras aparências da felicidade. De forma resumida apresentam-se nesta parte do DCP os falsos caminhos na busca pela felicidade:

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 essas 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 suplicar àqueles 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 o teu corpo?¹⁰⁹ (BOÉCIO, 1998, p. 69)

A passagem do livro III, prosa 8 do DCP parece completar a demonstração de que estes bens são incompletos e falsos. Depois de toda a discussão a respeito destes falsos bens, o nosso sábio romano chega a concluir algo de grande

¹⁰⁹DCP, III, prosa 8. “Nihil igitur, dubium est quin hae ad beatitudinem viae devia quaedam sint nec perducere quemquam eo valeant ad quod se perducturas esse promittunt. Quantis vero implicitae malis sint brevissime monstrabo. Quid enim? Pucuniamne congregare conaberis? Sed eripies habenti. Dignitatibus fulgere velis? Danti supplicabis et, qui praeire ceteros honore cupis poscendi humilitate vilesces. Potentiamne desideras? Subiectorum insidiis obnoxius periculis subiacebis. Gloriam petas? Sed per aspera quaeque distractus securus esse desistis. Voluptariam vitam degas? Sed quis non spernat atque abiciat vilissimae fragilissimaeque rei, corporis, servum?”

importância, demonstrando que pelo fato destes tipos de bens não reunirem em si todos os bens existentes não são suficientes para conduzirem o ser humano a felicidade tão almejada. Pode-se notar isso na seguinte afirmação:

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 felicidade¹¹⁰ (BOÉCIO, 1998, p. 70).

Visto que estes bens imperfeitos e incompletos não podem realizar o ser humano na sua plenitude e os impedem de alcançar a verdadeira felicidade, nos restará, então, debruçarmo-nos diante da questão: onde reside a felicidade imperecível, ou seja, verdadeira? Esta é a pergunta que buscaremos responder.

3.2 A Verdadeira Felicidade: O Bem, a Perfeição e Deus

A personagem alegórica, a Filosofia, musa consoladora e interlocutora se apresenta a Boécio como, segundo P. Courcelle¹¹¹, a própria razão humana, que vem para conduzi-lo e guiá-lo nesta trajetória terrena.

A filosofia possui um papel fundamental para Boécio. Ela conduz o homem à sua verdadeira natureza, que é a razão. Esta que guia ao encontro da sabedoria, tornando-o virtuoso por meio de um caminho reflexivo, ressaltando que o homem deve buscar transcender os falsos bens e que através da libertação destes falsos bens é possível alcançar a verdadeira felicidade. Desta maneira, pode-se considerar a filosofia como algo que não oferece simplesmente respostas prontas, mas sim que conduz o homem ao reencontro com o racional (que é sua natureza) e, consequentemente, leva-o a viver em conformidade com o Bem.

¹¹⁰ DCP, III, prosa 8. "Ex quibus omnibus illud redigere in summam licet quod haec quae nec praestare quae pollicentur bona possunt nec omnium bonorum congregatione perfecta sunt, ea nec ad beatitudinem quasi quidam calles ferunt nec beatos ipsa perficiunt."

¹¹¹ Questo personaggio allegorico rappresenta in realtà la ragione umana, capace di condurre, per gradi, dalla filosofia pratica, politica (ella porta, difatti, uno scettro), alla contemplazione (così, con la sinistra ella regge libri, Che simboleggiano il contenuto del suo messaggio sull'aldilà.) (COURCELLE, 1969, p. 157).

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 (COELHO, 2009, p. 21).

Depois de compreender os caminhos da falsa felicidade, a interlocutora de Boécio, a Filosofia, acena para a necessidade de encontrar onde reside a verdadeira felicidade, dizendo: “... já que sabes distinguir a verdadeira felicidade de suas cópias, resta-te apenas descobrir onde podes encontrar a verdadeira felicidade”¹¹² (BOÉCIO, 1998, p. 74).

Para que possamos atingir o objetivo deste trabalho, faz-se relevante o entendimento de três conceitos (ideias) chaves que se interligam para que haja o fundamento e a compreensão da felicidade verdadeira ou perfeita, a saber: o Bem, a Perfeição e Deus.

A existência do Bem, na realidade, é requisito básico para iniciarmos a fundamentação da ideia de felicidade, sem o qual “poderíamos passar ao lado da verdade sem vê-la e deixarmo-nos enganar por uma representação ilusória de nossa imaginação”¹¹³ (BOÉCIO, 1998, p. 76). Assim, Boécio chega à compreensão de que o Bem é o fim de todas as coisas e o que todas as criaturas almejam alcançar, havendo concluído, como ele mesmo diz: “temos de reconhecer que o fim de todas é o bem”¹¹⁴ (BOÉCIO, 1998, p. 86). O que a Filosofia quer apresentar é uma visão “monolítica do Bem”¹¹⁵ demonstrando desta maneira que o grande equívoco do homem está em buscar os vários bens da Fortuna (bens fracionados), enquanto, o bem que realmente pode realizar os anseios humanos é uno e simples. Portanto, deve ser considerado que o Bem existe e que ele é a fonte de todos os outros bens.

Partindo para a ideia de perfeição temos que:

¹¹² DCP III, prosa 9. “...quae vera illa sit, quae autem beatitudinem mentiantur, nunc superest ut unde veram hanc petere possis agnoscas.”

¹¹³ DCP III, prosa 10. “...ne nos praeter rei subiectae veritatem cassa cogitationis imago decipiat.”

¹¹⁴ DCP III prosa 11. “...oportet rerum omnium finem bonum esse fateamur.”

¹¹⁵ “Now that complex conception of happiness developed earlier in the *Consolation* has been pushed aside, Philosophy’s task in the rest of Book III will be to develop in its place a monolithic view of the good” (MARENBOON, 2003, p. 107)

(...) tudo o que é tido por imperfeito o é devido a uma degradação da perfeição. Segue-se que se, em qualquer campo que seja, algo parece imperfeito, é porque existe também necessariamente nesse campo algo que seja perfeito. Pois, se admitimos que a perfeição existe, não poderíamos sequer imaginar como aquilo que é tido por imperfeito possa existir¹¹⁶ (BOÉCIO, 1998, p. 76).

Sendo assim, a partir da ideia de imperfeição podemos inferir a existência real da perfeição¹¹⁷. Como foi apresentada anteriormente que a falsa felicidade é fruto da imperfeição. Desta maneira, “há uma felicidade imperfeita que é um bem perecível. Não se pode duvidar de que haja também uma felicidade durável e perfeita”¹¹⁸ (BOÉCIO, 1998, p. 77). Chegando Boécio a entender que “a felicidade é um estado de perfeição, pelo fato de reunir em si mesma todos os bens.”¹¹⁹ (BOÉCIO, 1998, p. 55) Com o alcance deste estado de perfeição, o homem tornar-se-á possuidor do Bem supremo imperecível. John Marenbon apresenta esta argumentação em forma de um silogismo¹²⁰ mostrando que para compreendermos a ideia de felicidade perfeita temos que aceitar em oposição uma felicidade imperfeita que reside num bem perecível. Portanto, através do raciocínio desenvolvido até aqui podemos concluir que existe um Bem Perfeito, e também uma Felicidade Perfeita.

A questão a ser buscada agora está na ideia de Deus, em saber se Deus e o Bem são a mesma coisa, como nos diz o autor:

Todos os homens concordam em afirmar que Deus, princípio de todas as coisas, é bom. E, como não podemos conceber nada melhor do que Deus, quem poderia duvidar que aquilo que é melhor que todo o resto seja bom? Portanto, nossos raciocínios mostram que Deus é bom a tal ponto que está

¹¹⁶ DCP III, prosa 10. “...omne enim quod imperfectum esse dicitur id imminutione perfecti imperfectum esse perhibetur. Quo fit ut, si in quolibet genere imperfectum quid esse videatur, in eo perfectum quoque aliquid esse necesse sit; etenim perfectione sublata unde illud quod imperfectum perhibetur exstiterit ne fingi quidem potest.”

¹¹⁷ “A questo punto Boezio ha rivendicato la possibilità del bene perfetto e contemporaneamente há guadagnato l’affermazione della sua esistenza reale: un’unica posizione dunque, che rivela radicalità dell’istanza. Infatti se il bene perfetto è possibile (e tal è, perchè diversamente non sarebbe possibile il bene imperfetto), esso deve esistere nella realtà: in quanto perfetto, è l’inizio e se l’inizio non fosse reale, esso non sarebbe nemmeno possibile in senso positivo” (GHISALBERTI, 1981, p. 185).

¹¹⁸ DCP III, prosa 10. “...est quaedam boni fragilis imperfecta felicitas, esse aliquam solidam perfectamque non potest dubitari. — Firmissime, inquam, verissimeque conclusum est.”

¹¹⁹ DCP, III, prosa 2. “...cui si quid aforet summum esse non posset, quoniam relinqueretur extrinsecus quod posset optari.”

¹²⁰“(1) An imperfect felicity which comes from fragile good exists [premise established in Book II (...)] (2) If an imperfect thing of a given genus exists, then there must exist something perfect in it too. [premise] (3) The exists perfect felicity” (MARENBO, 2003, p. 108).

fora de dúvida que o bem perfeito também está presente nele¹²¹ (BOÉCIO, 1998, p. 77).

Portanto, desenvolve-se, racionalmente, o entendimento de que Deus é bom e que todo o bem perfeito está contido nele. Conforme Ghisalberti,¹²² a passagem anterior do DCP apresenta uma definição de Deus que nos faz lembrar o famoso argumento de Santo Anselmo, conhecido na idade média como *ratio anselmi*.

Na visão de Juvenal Savian, temos na prosa 10 do Livro III do DCP, três argumentos que sintetizam os conceitos que até então nos propomos a discorrer, e este diz:

(...) se afirmou (...) a existência de uma felicidade imperfeita, então é necessário que haja uma felicidade perfeita e Boécio oferece três argumentos para demonstrar em que reside o bem supremo: em primeiro lugar, condiciona a afirmação da superioridade divina à afirmação da bondade divina, de maneira que se conclui estar em Deus o bem supremo – ora, se o bem supremo é verdadeira felicidade, então a felicidade reside em Deus (...). Em segundo lugar, Boécio condiciona novamente a afirmação da perfeita identidade entre a natureza divina e a natureza do sumo bem, posto que, sendo idêntico à felicidade, Deus não pode tê-la recebido do exterior (...); por fim, Boécio recorre à impossibilidade da coexistência de dois sumos bens, pois uma faltaria o que há no outro, de maneira que deixariam ambos de ser bens supremos por não serem bens perfeitos (SAVIAN, 2005, p. 118).

E ainda segundo Savian¹²³ destes três argumentos podemos destacar uma espécie de corolário que diz: [1] se para ser feliz é necessário obter a felicidade; [2] se temos que a felicidade é a divindade; conclui-se que [3] os homens são felizes por obterem a divindade. Desta ideia podemos extrair a compreensão de que o

¹²¹ DCP III, prosa 10. "...bonum esse communis humanorum conceptio probat animorum; nam cum nihil deo melius excogitari queat, id quo melius nihil est bonum esse quis dubitet? Ita vero bonum esse deum ratio demonstrat ut perfectum quoque in eo bonum esse convincat."

¹²² "Il primo nome del bene perfetto è quello di Dio: infatti, se Dio è ciò cui nulla può essere pensato migliore, non potrà mai accadere che la bontà gli sia tolta; nessuna dubita perciò che sia buono ciò di cui nulla è migliore. 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 *Proslogion*, ma l'identità di definizione non importa un'identità di ragionamento" (GHISALBERTI, 1981, p. 186).

¹²³ "Se os humanos tornam-se felizes quando obtêm a felicidade e se a felicidade é a própria divindade, então os humanos tornam-se felizes quando obtêm a divindade" (SAVIAN, 2005, p.118).

modo de nos tornamos felizes via a obtenção da divindade é pela participação¹²⁴, “pois embora, por natureza, Deus seja um, por participação ele pode ser muitos, de maneira que, assim como o homem se torna justo, adquirindo a justiça, e sábio, adquirindo a sabedoria, também pode tornar-se deuses aqueles que obtêm a divindade”¹²⁵ (SAVIAN, 2005, p. 118). Isso tudo de tal maneira que podemos concluir que “o bem é a síntese, o pivô e a causa de todas as coisas desejáveis, pois todas elas se referem ao bem” (SAVIAN, 2005, p. 118). Além do que fora dito podemos ainda extrair uma síntese de tudo nas palavras da filosofia que diz:

Dado que por meio de todas aquelas coisas o que é procurado é na verdade o bem, não são tanto aquelas coisas, mas em realidade o bem em si que desejamos. Mas haveríamos também admitido que quando se deseja alguma coisa é em vista da felicidade que ela propicia, e também que todas as pessoas buscam apenas a felicidade. Do que foi dito, conclui-se claramente que o bem e a felicidade propriamente ditos têm uma só substância¹²⁶ (BOÉCIO, 1998, p. 81).

Desta maneira, temos que o soberano bem é a felicidade e, conseqüentemente, conclui a musa (a Filosofia) “é preciso admitir que Deus é a suprema felicidade”¹²⁷ (BOÉCIO, 1998, p. 78). Desta maneira pode-se considerar que o sumo bem possui uma existência real e que pode ser identificado com Deus. A este respeito Marenbon¹²⁸ ressalta que a Filosofia estabelece que Deus é o bem verdadeiro e a verdadeira felicidade.

¹²⁴ O texto mais completo sobre pensamento de Boécio no que tange a ideia de participação é o *De hebdomadibus* in: SAVIAN, Juvenal. Ser, unidade e bem em Boécio. In: Bezerra, Cicero Cunha & Bauchwitz, Oscar Federico (Org.). *Neoplatonismo: Tradição e Contemporaneidade*. São Paulo: Ed. Hedra, 2013, p. 103. Também sobre a ideia de participação ver: SAVIAN, Juvenal. *Metafísica do ser em Boécio*. São Paulo: Loyola, 2008, p. 26ss.

¹²⁵ Compreensão esta que está presente no DCP III, prosa 10.

¹²⁶ DCP, III, prosa 10. “Cum igitur omnia boni gratia petantur, non illa potius quam bonum ipsum desideratur ab omnibus. Sed propter quod cetera optantur beatitudinem esse concessimus; quare sic quoque sola quaeritur beatitudo. Ex quo liquido apparet ipsius boni et beatitudinis unam atque eandem esse substantiam.

¹²⁷ DCP, III, prosa 10. “Igitur, inquit, deum esse ipsam beatitudinem necesse est confiteri.” Sobre esta questão afirma Juvenal 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*)” (SAVIAN, 2008b, p. 229).

¹²⁸ “Philosophy has established (...) that God is perfectly good and truly happy” (MARENBN, 2003, p. 110).

De acordo com Savian ainda temos duas questões que se relacionam diretamente a fim de que possamos discutir a questão da felicidade com mais robustez. Uma é a necessidade de demonstrar “o pressuposto do desejo universal da felicidade, que é o desejo fundamental de Deus. (...) Boécio insiste uma racionalidade que governa o mundo inteiro” (SAVIAN, 2005, p. 119) discussão esta que emana do verso 9¹²⁹ e da prosa 8 do DCP III. Outra questão, que deriva desta anterior, é demonstrar que o desejo universal da felicidade deve ser fundamentado na noção de unidade do bem, o identificando com a felicidade e divindade,¹³⁰ discussão esta que aparece expressa com mais ênfase, na prosa 11, do DCP III na intenção de explicar a identidade existente entre Bem e Uno.

A razão pela qual se justifica estas questões seria o problema que a seguinte pergunta poderia gerar: “se Deus governa todas as coisas e se ele é o fim de todas elas, não apenas como fim, mas, sobretudo, como bem (o que implica um desejo da parte das criaturas), como entender que os seres inanimados também tenham o desejo do bem?” (SAVIAN, 2005, p. 119). Diante desta questão, a dificuldade é aceitar que seres menos sofisticados, tais como plantas e seres inanimados possam buscar o bem. No caso dos seres superiores ou racionais, não seria tão difícil aceitar o desejo pelo bem. Contudo, podemos notar que o tema central da argumentação de Boécio emana da busca em demonstrar o desejo universal da felicidade e para isso o mesmo irá relacionar com a ideia de um Deus-regente-universal que tudo criou.¹³¹ Parece ficar claro esta ideia na seguinte passagem:

Ó tu que governas o universo segundo uma ordem eterna, Criador da terra e do céu, que num momento da eternidade Por tua ordem fizeste o tempo marchar pela primeira vez, O universo gira em torno de teu trono inabalável¹³² (BOÉCIO, 1998, p. 74).

¹²⁹ “A poesia IX do livro III é, talvez, uma das mais conhecidas e, certamente, a mais densa do *De Consolatione*” (SAVIAN, 2005, p. 116).

¹³⁰ A “estratégia de Boécio para demonstrar esse desejo universal fundamentar-se-á, novamente, na ideia de unidade do bem e na sua identificação com a felicidade e com a divindade” (SAVIAN, 2005, p. 119).

¹³¹ “A demonstração do desejo universal da felicidade toca, pois, o ponto nevrálgico da argumentação boeciana, principalmente relacionando-se com a noção de uma Deus-regente-universal” (SAVIAN, 2005, p. 119).

¹³² DCP, III, verso 9. “O qui perpetua mundum ratione gubernas, terrarum caelique sator, qui tempus ab aevo ire iubes stabilisque manens das cuncta moueri”.

No intuito de demonstrar este desejo universal da felicidade, Boécio apresentará a relação do bem e do uno e sua identidade com a felicidade e divindade. Tema este abordado no DCP III, prosa 11. Apresentando a identificação entre o bem e o uno temos que

(...) as coisas não são bens verdadeiros quando diferem entre si, mas somente quando tendem a formar uma unidade é que começam a sê-lo. Não acontece de elas se tornarem bens quando realizam plenamente sua unidade?' 'Parece que sim', respondi. E ela: 'Mas diga-me sim ou não: concordas que tudo o que é um bem o é pela participação no supremo bem?' 'Sim'. 'Tu deves então admitir, devido ao mesmo raciocínio, que o uno e o bem são a mesma coisa: com efeito, as coisas que por natureza não provocam efeitos diferentes têm a mesma substância'. 'É impossível negá-lo', disse eu¹³³ (BOÉCIO, 1998, p. 83).

Assim, é impossível negar que são uma e mesma substância: o uno, o bem, Deus e a felicidade (o que eles têm de diferente é somente o nome).¹³⁴ Desta maneira, Boécio aponta o que estava buscando, que é a unidade do Bem; e vai derivar disso as condições necessárias para fundamentar a compreensão do desejo universal da felicidade¹³⁵ que segundo Savian (2005, p. 120) ocorre em duas etapas: na primeira, recorre da tese fundamental que diz que todo ser persiste enquanto uno, mas perece e se destrói quando perde a unidade – não apenas cessa de ser o que era antes, mas tende a destruir-se. Num segundo momento, é indicado um fenômeno inquestionável, o desejo de todas as coisas por continuar na existência e nunca por perecer.

Pois todo ser vivo se esforça por manter sua vida e faz tudo para evitar a morte e a destruição (...) as plantas e as árvores esforçam-se por buscar para si os lugares mais convenientes conforme a natureza o permita e onde não corram risco de secar rapidamente ou morrer. Assim. Algumas buscam planície, outras a montanha: há as que buscam os pântanos, algumas se prendem aos rochedos, enquanto outras preferem o árido deserto, e, se

¹³³ DCP, III, prosa 11, 7-10. "— Quae igitur cum discrepant minime bona sunt, cum vero unum esse coeperint bona fiunt, nonne haec ut bona sint unitatis fieri adeptione contingit? — Ita, inquam, videtur. — Sed omne quod bonum est boni participatione bonum esse concedis, na minime? — Ita est. — Oportet igitur idem esse unum atque bonum simili ratione concedas; eadem manque substantia est eorum quorum naturaliter non est diversus effectus. — Negare, inquam, nequeo."

¹³⁴ Conforme comenta Savian: "o uno, o bem, a felicidade e Deus não são senão diferentes nomes para a mesma substância" (SAVIAN, 2005, p. 119).

¹³⁵ Ideia expressa no DCP III, prosa 11, 10-13.

tentássemos transplantá-las morreriam. A natureza dá a cada um aquilo que lhe convém e faz tudo para evitar que um ser vivo morra, durante o espaço de tempo que lhe cabe¹³⁶ (BOÉCIO, 1998, 84).

De tal maneira que a mãe de todas as virtudes, a Filosofia, chega a frisar¹³⁷ que tudo o que venha a existir tem como busca natural a perenidade, de tal maneira, que evita a qualquer custo sua autodestruição.

Segundo a interlocutora de Boécio temos “que aquilo que procura subsistir e se perpetuar deseja ser uno, pois, se a unidade é desfeita, não há nada que possa subsistir”¹³⁸ (BOÉCIO, 1998, p. 86). Ideia esta que parece surgir como um corolário no pensamento boeciano, na qual, temos que o uno se identifica com o bem e se os seres buscam este uno, logo, consequentemente convergem ao bem, nas palavras da própria filosofia ao que se refere ao bem no fim da prosa 11, DCP III: “temos de reconhecer que o fim de todas as coisas é o bem”¹³⁹ (BOÉCIO, 1998, p. 86).

Portanto, podemos dizer que existe um Deus que rege o universo, que é identificado como o bem perfeito, com o sumo bem, que é uno e que todas as criaturas convergem ao seu encontro. Como todos os seres buscam a felicidade e esta é a busca do Bem e como este se identifica com Deus. Logo, podemos afirmar que a felicidade verdadeira (beatitudo¹⁴⁰) pode ser assumida como identificação com o próprio Deus¹⁴¹.

Por meio deste longo diálogo, a musa consoladora, parece ter demonstrado a seu discípulo a tão desejada compreensão da verdadeira felicidade. Para isso foi necessário demonstrar que a falsa felicidade está encerrada no âmbito das coisas mortais, efêmeras e imperfeitas. Que os bens (da Fortuna) por mais que possam ser

¹³⁶ DCP III, prosa 11, 16-19. “Omne namque animal tueri salutem laborat, mortem vero perniciemque devitat (...) quantum earum natura queat, cito exaescere atque interire non possint. Nam aliae quidem campis, aliae montibus oriuntur, alias ferunt paludes, aliae saxi haerent, aliarum fecundae sunt steriles harenae, quas si in alia quispiam loca transferre conetur, arescant.”

¹³⁷ DCP III, prosa 11, 34. “(...) quod ullo modo queas dubitare cuncta quae sunt appetere naturaliter constantiam permanendi, devitare perniciem.”

¹³⁸ DCP III, prosa 11, 36. “— Quod autem, inquit, subsistere ac permanere petit id unum esse desiderat; hoc enim sublato ne esse quidem cuiquam permanebit.”

¹³⁹ DCP III, prosa 11, 41. “(...) oportet rerum omnium finem bonum esse fateamur”.

¹⁴⁰ “Ese origen es el Sumo Bien que se identifica com la “Beatitudo” subsistente y perfecta” (RODRÍGUEZ, 1995, p. 246).

¹⁴¹ DCP III, prosa 12. “Hoc, quicquid est, quo condita manent atque agitantur usitato cunctis vocabulo deum nomino. (...) — Atqui deus ipsum bonum esse monstratus est.(...). — Atqui deus ipsum bonum esse monstratus est. — Per bonum igitur cuncta disponit, si quidem per se regit omnia quem bonum esse consensimus, et hic est veluti quidam clavus atque gubernaculum quo mundana machina stabilis atque incorrupta servatur.”

considerados úteis não são capazes de realizar o homem em sua plenitude, portanto, não podem ser tomados como meio ou fim. Já na verdadeira felicidade temos uma realidade distinta, pois esta pertence a um plano mais elevado (transcendente). Assim, Deus: sumo bem, no qual reside a felicidade verdadeira, que tanto o homem busca, só é possível de ser alcançado através da participação na divindade. Porém, para que esta seja alcançada se faz necessário deixar-se conduzir pela natureza racional que é própria do ser humano. É através do esforço racional que se torna possível atingir o entendimento da verdadeira felicidade e assim participar desta felicidade.

Capítulo IV

“A infelicidade é infinita quando a maldade é eterna.” (BOÉCIO)

4 O Mal como impedimento da Felicidade

Diante de tantas inquietações, Boécio depara-se com o problema do mal, tratado mais especificamente no livro IV de sua obra. O intuito deste, conforme Piñan,¹⁴² é de conciliar a bondade divina com a existência do mal no mundo e distinguir a Providência do destino. Neste momento do DCP Boécio parece um tanto confuso por não compreender algumas questões a respeito do problema do mal.

No início do referido livro o autor vai afirmar que: “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.”¹⁴³(BOÉCIO, 1998, p. 95). Conforme, Maria Bettetini¹⁴⁴, no livro IV a Filosofia trata do tema do mal, o qual se inicia mostrando que Boécio não consegue compreender como o mal pode permanecer impune.

A confusão de Boécio reside em entender como contraditório a coexistência de duas ideias: [1] da existência de Deus possuidor dos atributos como: onisciência e onipotência, criador do universo, que quer somente o Bem; com [2] a ideia da existência do mal neste mundo. Assim, conforme aponta Boécio, resulta em contradição assumir que Deus que tudo pode, tudo sabe, tudo criou, que é

¹⁴² “(...) conciliar la bondad divina com la existência del mal en el mundo y distingue da Providencia del hado” (PIÑAN, 1973, p. 19)

¹⁴³ DCP IV, prosa 1, 3. “Sed ea ipsa est vel maxima nostri causa maeroris quod, cum rerum bonus rector exsistat, vel esse omnino mala possint vel impunita praetereant.”

¹⁴⁴ “Con il libro IV Filosofia affronta il tema del male, invitata dai lamenti di Boezio che non comprende l'impunità dei malvagi” (BETTETINI, 2010, p. XXIV) .

sumamente Bom venha permitir que mal exista neste mundo. Além desta questão, Boécio parece mais surpreendido ainda com a ideia injusta na qual: “o vício reina e prospera, a virtude não apenas não recebe recompensa alguma, mas também é calcada pelos pés dos celerados e levada ao suplício em lugar do crime”¹⁴⁵ (BOÉCIO, 1998, p. 95). Aceitar que o vício seja recompensado, enquanto, a virtude além de não ser recompensada, ainda recebe como prêmio muitas vezes castigo, para Boécio é inaceitável. Isso pelo fato de que se tem como regente do universo um Deus onisciente, onipotente e que apenas quer o Bem.

Assim, ele se vê diante de algumas questões conflitantes a respeito do mal:

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? (ULLMANN, 2005 p. 19)

Com estas questões o pensador romano defronta-se; porém, a sua fiel interlocutora, a Filosofia, não o abandona e lhe demonstra que o mal é impotente, e não pode conduzir o homem a felicidade. Outra questão abordada neste livro diz respeito à compreensão da Providência, ao Destino e ao Acaso.

Assim, será abordado neste capítulo duas temáticas que resultam da discussão sobre o problema do mal. Primeiro, buscaremos demonstrar como o mal é impotente e é um empecilho para a verdadeira felicidade. Em segundo lugar, trataremos sobre a Providência, o Destino e o acaso, a fim de melhor compreender a questão da injustiça, na qual, o ser humano muitas vezes está sujeito.

4.1 O Mal: impotência e infelicidade

A Filosofia, dando segmento em seu diálogo libertador com o prisioneiro visa destacar dois pontos, os quais serão desenvolvidos neste tópico. No primeiro ponto a Filosofia busca convencer Boécio que o poder encontra-se ao lado dos bons, enquanto, os maus não desfrutam de nenhum poder, ou seja, são impotentes. No

¹⁴⁵ *DCP* IV, prosa 1, 4. “Nam imperante florenteque nequitia virtus non solum praemiis caret, verum etiam sceleratorum pedibus subiecta calcatur et in locum facinorum supplicia luit”.

segundo momento, buscaremos apresentar que as pessoas más são infelizes e que a maldade é em si uma forma de castigo.

O mal e o bem apresentam uma profunda distinção no que se refere à questão do poder. A Filosofia busca demonstrar que o bem é poderoso, enquanto, o mal não possui nenhum poder, ao dizer: “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”¹⁴⁶ (BOÉCIO, 1998, p. 98). Com isso, a Filosofia visa acenar a Boécio que o mal por sua fraqueza e fragilidade é impotente e quando ela se refere ao bem busca atrelá-lo à noção de potência.

Em seguida, com o objetivo de, a musa consoladora, demonstrar a Boécio a real impotência do mal apresentará duas condições, que segundo ela, são necessárias para que os atos humanos possam se realizar. Estas condições são: a vontade (*voluntas*) e a capacidade ou poder (*potestas*). Frisando que com a ausência de uma destas condições não há realização dos atos (ações humanas). Sem a vontade não se pode fazer nada, pelo fato de nada se querer e, conseqüentemente, sem a capacidade de nada adianta a vontade. Diz a Filosofia: “Portanto, quando vês um homem desejar algo que não consegue obter, podes ter certeza de que lhe faltou a capacidade de satisfazer sua vontade”¹⁴⁷ (BOÉCIO, 1998, p. 98). De tal maneira, se pode afirmar que quando vemos alguém realizando o que projetava não podemos negar que este não tenha capacidade para isso. Assim, a Filosofia, conclui este raciocínio dizendo que: “é em virtude da capacidade que alguém é tido como forte, e o fraco incapaz”¹⁴⁸ (BOÉCIO, 1998, p. 98).

Chama a atenção “a mãe de todas as virtudes” que como já havia provado anteriormente, o grande intuito da vontade humana é buscar acima de tudo a felicidade. Recorda também que esta felicidade se identifica com o bem e que, portanto, o homem ao buscar a felicidade está na verdade indo ao encontro do bem. De tal maneira que tanto os homens maus, quanto os bons buscam obter o bem. Não é equívoco, segundo a Filosofia, afirmar o que torna alguém bom é o alcance do próprio bem. Num outro viés, temos também que se algum homem mau venha

¹⁴⁶ DCP IV, prosa 2. “Nam cum bonum malumque contraria sint, si bonum potens esse constiterit liquet imbecillitas mali, at si fragilitas clarescat mali, boni firmitas nota est.”

¹⁴⁷ DCP IV, prosa 2. “Quo fit ut, si quem videas adipisci velle quod minime adipiscatur, huic obtinendi quod voluerit defuisse valentiam dubitare non possis”.

¹⁴⁸ DCP IV, prosa 2. “Quod vero quisque potest, in eo validus, quod vero non potest, in hoc imbecillis esse censendus est”.

obter o bem que procura, o mesmo deixaria ou não poderia ser considerado mau. Este raciocínio nos conduz a pensar que apesar de todos os homens buscarem o bem, nem todos conseguem alcançá-lo, devemos, portanto, assumir que os bons possuem poder enquanto os maus são fracos.

Na intenção em provar que o homem bom é mais forte por possuir o poder de exercer sua função natural e que o homem mau é fraco, justamente, por exercer uma função não natural é que a Filosofia estabelece o seguinte diálogo, com o prisioneiro:

[Filosofia]: Suponhamos que o mesmo objetivo fosse dado a dois homens, de acordo com a sua natureza. Suponhamos ainda que um deles realize o seu objetivo pelo exercício de sua função natural e que o outro, ao contrário, totalmente incapaz de exercer sua função natural, recorra a um meio não natural, mesmo que seja para não realizar seu objetivo, mas apenas para parecer que o realizou. Qual deles consideras o mais forte?

[Boécio]: Já posso adivinhar onde queres chegar, mas desejo aprender mais claramente de ti. Respondi.

[Filosofia]: Andar é um movimento natural do homem, não é mesmo?

[Boécio]: Claro que é, respondi.

[Filosofia]: Trata-se da função natural dos pés, não é isso?

[Boécio]: Concordo plenamente, respondi.

[Filosofia]: Consequentemente, se um homem anda é porque é capaz de avançar com seus pés, e se um outro, cujos pés não pudessem exercer sua função natural, tentasse andar com as mãos, qual deles seria com toda certeza o mais forte?

[Boécio]: Eu respondi: Continua, peço-te, teu raciocínio, pois quem contestaria a superioridade daquele que pode exercer sua função natural sobre aquele que não pode?

[Filosofia]: Ora, o bem supremo que é objetivo tanto dos maus quanto dos bons, estes o buscam pelo exercício natural de seus méritos, enquanto os maus esforçam-se por obter o mesmo bem por meio de seu desejo flutuante, que não é o meio natural de obtê-lo¹⁴⁹ (BOÉCIO, 1998, p. 100).

A Filosofia busca salientar desta forma que a verdadeira força do homem bom está, justamente, em sua forma de viver - em conformidade com sua natureza. Esta

¹⁴⁹ DCP IV, prosa 2. "Rursus, inquit, si duo sint quibus idem secundum naturam propositum sit, eorumque unus naturali officio id ipsum agat atque perficiat, alter vero naturale illud officium minime amministrare queat, alio vero modo quam naturae convenit non quidem impleat propositum suum, sed imitetur implentem, quemnam horum valentior esse decernis? — Etsi coniecto, inquam, quid velis, planius tamen audire desidero. — Ambulandi, inquit, motum secundum naturam esse hominibus num negabis? — Minime, inquam. — Eiusque rei pedum officium esse naturale num dubitas? — Ne hoc quidem, inquam. — Si quis igitur pedibus incedere valens ambulet aliusque, cui hoc naturale pedum desit officium, manibus nitens ambulare conetur, quis horum iure valentior existimari potest? — Contexe, inquam, cetera; nam quin naturalis officii potens eo, qui idem nequeat, valentior sit, nullus ambigat. — Sed summum bonum, quod aequè malis bonisque propositum boni quidem naturali officio virtutum petunt, mali vero variam per cupiditatem, quod adipiscendi boni naturale officium non est, idem ipsum conantur adipisci".

que através da vida virtuosa procura com profundidade o sumo Bem. Ao contrário deste, tem-se que o homem mau por deixar-se conduzir pelo que não é de sua natureza mostra-se fraco e inclinado aos bens efêmeros e transitórios. Assim, os bons são capazes e fortes por serem coerentes com a sua própria natureza, enquanto os maus são débeis por conduzirem suas vidas em contradição com sua natureza. É pelo aprisionamento às paixões, que os homens maus perdem-se pelo caminho e resulta que acabam por entregar-se aos vícios¹⁵⁰, e desta forma mostram-se fracos ao conduzirem-se pelo caminho da intemperança.

Os maus, conforme salienta a Filosofia, além de tornarem-se fracos deixam de existir:

De fato, não afirmo apenas que são maus, mas, sem hesitar, que eles simplesmente não são. Com efeito, tu poderias dizer-me que um cadáver é um homem morto, mas não que é simplesmente um homem; do mesmo modo eu poderia admitir que os malfeitores são homens maus, mas não que eles participam do ser e da essência, no sentido absoluto do termo. Pois para ser é preciso conservar a boa ordenação da alma e preservar a própria natureza; (...) Poder-me-ias dizer que os maus são capazes de fazer grande número de coisas. Não o nego; no entanto, essa capacidade que eles têm não provém de sua força, mas de sua fraqueza. Com efeito, se podem fazer o mal é apenas porque conservam a capacidade de fazer também o bem. E é justamente a capacidade de fazer o mal que prova com toda clareza sua fraqueza¹⁵¹ (BOÉCIO, 1998, p.101-102).

Nesta passagem é possível apontar dois elementos: primeiro, que os maus não existem pelo fato de que os mesmos não participam do ser. Isso porque a condição necessária para ser implica na manutenção ordenada da alma e na preservação da natureza; outro elemento apontado pela Filosofia é sobre a capacidade dos maus realizarem várias coisas, ressaltando que esta capacidade

¹⁵⁰ O homem quanto mais se fixa no vício mais aumenta sua impotência. Assim este vício impede o ser humano de agir em conformidade com sua natureza. "(...) la fijación en el vicio produce una impotencia cada vez mayor, haciéndole incapaz de lograr lo que le corresponde por naturaleza" (RODRÍGUEZ, 1995, p. 249).

¹⁵¹ DCP IV, prosa 2. "Nam qui mali sunt, eos malos esse non abnuo; sed eosdem esse pure atque simpliciter nego. Nam uti cadaver hominem mortuum dixeris, simpliciter vero hominem appellare non possis, ita vitiosos malos quidem esse concesserim, sed esse absolute nequeam confiteri. Est enim quod ordinem retinet servatque naturam; quod vero ab hac deficit, esse etiam, quod in sua natura situm est, derelinquit. Sed possunt, inquires, mali; ne ego quidem negaverim, sed haec eorum potentia non a viribus sed ab imbecillitate descendit. Possunt enim mala, quae minime valerent si in bonorum efficientia manere potuissent. Quae possibilitas eos evidentius nihil posse demonstrat; nam si, uti paulo ante collegimus, malum nihil est, cum mala tantummodo possint, nihil posse improbos liquet."

não é decorrente de sua força, mas, sim de sua fraqueza¹⁵². “Contudo, a capacidade de cometer uma má ação não pode se remeter ao bem, portanto ela não é desejável. Ora, uma vez que todo poder é desejável, fica claro que a possibilidade de fazer o mal não consiste num poder”¹⁵³ (BOÉCIO, 1998, p. 102).

Na sequência do diálogo, as respostas surgem e a busca consiste em continuar explorando cada uma das inquietações sobre o problema do mal destacado por Boécio. Tem-se que a maldade reside numa forma de castigo enquanto a preservação do bem já é em si sua recompensa. Esta afirmação surge pelo fato de existir ainda a necessidade de demonstrar que sempre as boas ações são recompensadas, enquanto que as más nunca ficarão sem o castigo.

A Filosofia chama atenção para o que já fora demonstrado, ou seja, que a felicidade é o próprio bem. Ela destaca que o bem é a recompensa que as boas ações humanas podem receber. Seguindo neste raciocínio se torna inaceitável dizer que uma pessoa é boa se a mesma encontra-se separada do bem. Assim sendo, todo o bom comportamento é recompensado pelo próprio bem que ele comporta. E ainda temos que salientar que nada poderá tirar a recompensa de um homem íntegro (homem bom), nem mesmo por vontade dos maus. De tal maneira que, “uma vez que a recompensa é sempre procurada porque se pensa que ela é um bem, quem poderia considerar privado de recompensa um homem que tem a posse do bem? Esta, por sua vez, constitui a mais bela e a maior recompensa que há”¹⁵⁴ (BOÉCIO, 1999, p. 104). Cabe ressaltar que, segundo Rodriguez¹⁵⁵, Boécio destaca reiteradamente, em sua obra, que a recompensa é imanente da própria virtude, enquanto o castigo é inerente a maldade.

¹⁵² Para ressaltar que o poder de fazer o mal não é de fato uma força e sim uma fraqueza, nos diz Savian que no “*De consolatione philosophiae*”, onde se lê que 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 e que não se pode pura e simplesmente chamá-lo de homem, assim também é possível dizer que os maus sejam repletos de vício, mas impossível de admitir que eles “sejam”, no sentido forte do termo, afinal, isso que existe verdadeiramente mantém e conserva sua ordem natural, ao passo que o que escapa a essa ordem, perde sua existência, 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 se lhes adviria caso eles se tivessem podido preservar a capacidade de fazer o bem, que está inscrito em sua natureza mesma” (SAVIAN, 2008, p. 231).

¹⁵³ DCP IV, prosa 2. “Sed patrandi sceleris possibilitas referri ad bonum non potest, expetenda igitur non est. Atqui omnis potentia expetenda est; liquet igitur malorum possibilitatem non esse potentiam”.

¹⁵⁴ DCP IV, prosa 3. “(.) cum omne praemium idcirco appetatur, bonum esse creditur, quis boni compotem praemii iudicet expertem? At cuius praemii? Omnium pulcherrimi maximique”.

¹⁵⁵ “Boecio ha destacado con reiteración la recompensa inmanente a la propia virtude y el castigo inherente a la maldad” (RODRÍGUEZ, 1995, p. 249).

A Filosofia, portanto, lembra de seu corolário¹⁵⁶, que anteriormente já havia sido mencionado, no qual, estabelece que se o bem em si é a felicidade, de tal forma todas as pessoas de bem por serem boas tornam-se felizes. Pelo fato destas pessoas portarem o bem que é a felicidade, elas tornam-se deuses, por serem participantes da divindade e é esta participação que faz com ninguém possa furtar a recompensa que é própria dos homens bons.

Os maus ao colocarem-se distantes da unidade que é o bem deixam de existir, conforme a Filosofia diz:

(...) 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 humana¹⁵⁷ (BOÉCIO, 1998, p.105).

A prática do mal faz com que o ser humano deixe de existir¹⁵⁸, pois a natureza humana está ordenada para o Bem. Existe, conseqüentemente, na medida em que respeita sua natureza, sua ordem. Portanto, o mal, é desordem e ausência de ser. De tal maneira, Boécio “joga” com os transcendentais: o ser, por ser, é bom e é uno; de forma que o existir está ligado com a unidade, o deixar de existir é a desagregação. Portanto, se a unidade é bondade e ser, o mal é desunião e não ser.¹⁵⁹

Os homens maus desintegram, ou seja, degradam¹⁶⁰ sua natureza humana pelo fato de se entregarem as más ações. Apesar das pessoas corruptas manterem

¹⁵⁶ DCP IV, prosa 3. “Cum ipsum bonum beatitudo sit, bonos omnes eo ipso, quod boni sint, fieri beatos liquet. Sed qui beati sint deos esse convenit. Est igitur praemium bonorum, quod nullus deterat dies, nullius minuat potestas, nullius fuscet improbitas, deos fieri”.

¹⁵⁷ DCP IV, prosa 3. “(...) cui consequens est ut omne quod sit id etiam bonum esse videatur. Hoc igitur modo quicquid a bono deficit esse desistit. Quo fit ut mali desinant esse quod fuerant. — Sed fuisse homines adhuc ipsa humani corporis reliqua species ostentat — Quare versi in malitiam humanam quoque amisere naturam.”

¹⁵⁸ “(...) 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” (SOTO, 1999, p. 960-961).

¹⁵⁹ “Boecio “juega” com los transcendentales: 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 desagregación. Si la unidad es bondad y ser, el mal es “des-unión” y no ser” (SOTO, 1999, p. 961).

¹⁶⁰ Segundo Rodríguez, o homem quando não realiza o bem que é próprio de sua natureza não só degrada a si mesmo como também se separa do Sumo Bem e ainda o ofende. “(...) el hombre, negándose a realizar el bien insito en su propia naturaleza (aspecto inmanente), no sólo se degrada a

uma aparência de seres humanos eles acabam convertendo-se em bestas, justamente, por causa de seu estado exterior. A Filosofia menciona que o homem mal poderá ter um infortúnio triplo se o mesmo vir a reunir três condições que levam a extrema infelicidade: [1] querer fazer o mal, [2] poder fazer mal e [3] realizar uma ação má. Assim, quem consegue reunir estas três condições encontrará o mais alto nível de infelicidade. Esta que resulta num profundo distanciamento do bem e do regente do universo. No dizer da Filosofia:

(...) 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 vês reunirem-se essas três condições¹⁶¹ (BOÉCIO, 1998, p. 108).

Quanto mais o ser humano se afasta da ordem natural e se distancia do regente do universo, por conseguinte, ele se afasta da felicidade. Logo, o mal implica em infelicidade.

A Filosofia atenua um pouco a situação de infelicidade do homem mau quando apresenta a ideia de que o infeliz pode participar do bem quando este é punido. Assim, é justo um homem desonesto ser punido e pelo fato de receber a punição participa mesmo que de forma sutil do bem por ser condenado justamente. Assume-se, portanto, que a punição do mau é algo que ameniza sua situação de distanciamento do bem, porque “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”¹⁶² (BOÉCIO, 1998, p. 110). Consequentemente, pode-se

sí mesmo, sino que se aparta del Sumo Bien; más aún, lo ofende (aspecto transcendente)" (RODRÍGUEZ, 1995, p. 247).

¹⁶¹ DCP, IV, prosa 4. "(...) quod incredibile cuiquam forte videatur, infeliciores esse necesse est malos cum cupita perfecerint, quam si ea, quae cupiunt, implere non possint. Nam si miserum est voluisse prava, potuisse miserius est, sine quo voluntatis miserae langueret effectus. Itaque cum sua singulis miseria sit, tripli infortúnio necesse est urgeantur, quos videas scelus velle, posse, perficere. - Accedo, inquam, sed uti hoc infortunio cito careant patrandi sceleris possibililidade deserti, vehementer exopto."

¹⁶² DCP, IV, prosa 4. "Habent igitur improbi, cum puniuntur quidem, boni aliquid adnexum, poenam ipsam scilicet, quae ratione iustitiae bona est."

inferir que os homens maus (desonestos) são muito mais infelizes quando permanecem impunes de suas más ações. Torna-se, assim, um grande equívoco afirmar que o homem é um ser feliz por poder realizar todos os tipos de más ações, livremente, sem que seja punido.

No final da prosa 4 do livro IV, seguindo sua linha de raciocínio, a Filosofia chama a atenção do prisioneiro demonstrando que num caso, no qual, alguém comete um ato de injustiça sobre outra pessoa, quem acaba por sofrer maior infelicidade não é quem sofre o ato injusto. Pelo contrário, o agente da injustiça é mais digno de lástima por haver cometido o ato injusto e, conseqüentemente, o fruto desta injustiça cometida é a própria infelicidade do ator¹⁶³. O homem sábio não experiencia o ódio, pois quem poderia odiar os bons, senão os maus. Por outro lado, odiar os maus seria um contra senso dado que o sábio reconhece que a maldade é uma doença da alma e ela é mais digna de lástima do que de ódio. O sábio, portanto, tem a qualidade de ser alguém tranquilo, com ausência de ódio, justamente, por reconhecer que os maus, assim são caracterizados, por uma enfermidade da alma e qualquer dose de ódio contra estes seria sem sentido, ou melhor, seria um contra senso.

4.2 Sobre a Providência, o Destino e o Acaso

Outra questão que intriga Boécio e o deixa surpreso é quando este questiona dizendo que é difícil aceitar que “os castigos reservados aos criminosos se abaterem sobre as pessoas de bem, enquanto os malfeitores se apoderam das recompensas devidas ao mérito, [...] qual é a razão para tal caos”¹⁶⁴ (BOÉCIO, 1998, p. 114). A inquietude do autor sobre esta questão surge justamente pelo fato deste compreender que por um lado temos: Deus como o governante do universo, um Ser bom e que, aceitavelmente, consente os benefícios àqueles que são bons e os malfeitores maltrata. Por outro lado, é mais difícil de aceitar que, às vezes, os bons vivam uma vida de sofrimento e os malvados uma vida de realização de seus desejos. Devido a isso, Boécio interpela a Filosofia, dizendo: “Dessa forma, até que

¹⁶³ Este raciocínio parece estar em conformidade com a ideia de Platão, na qual, é preferível sofrer a injustiça do que praticá-la. 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.” (PLATÃO, 1986, p. 89).

¹⁶⁴ *DCP* IV, prosa 5. “(...) scelerumque supplicia bonos premant, praemia virtutum mali rapiant, vehementer ammiror, quaeque tam iniustae confusionis ratio videatur, ex te scire desidero.”

proves o contrário, em que Deus diferiria do acaso”¹⁶⁵ (BOÉCIO, 1998, p. 115). A resposta da Filosofia é: “mesmo se tu ignoras a causa de uma organização tão complexa, dado que o Deus que governa o mundo é bom, não debes duvidar de que tudo se realiza corretamente”¹⁶⁶ (BOÉCIO, 1998, p. 115). Assim, entendemos que existe uma organização do universo e a regência desta está na inteligência divina. Esta inteligência deve ser entendida como Providência, distinta da ideia de destino, pois, como diz Soto¹⁶⁷: a primeira se refere é a ordem das coisas na mente divina e a segunda é sua realização temporal. Reforçando, assim, as palavras de sua musa consoladora, que diz:

Providência é precisamente a razão divina que reside no princípio supremo de todas as coisas e que ordena o universo, quanto ao destino, trata-se da disposição inerente a tudo o que pode mover-se, e pela qual a providência reúne todas as coisas, cada um no seu devido lugar¹⁶⁸ (BOÉCIO, 1998, p. 117).

Aponta-se uma clara distinção entre a providência e o destino. A primeira conforme aponta a Filosofia refere-se ao planejamento imutável, que reside na razão divina, de tudo que acontece. Enquanto, o Destino caracteriza-se pela mutabilidade, na temporalidade, de tudo que reside no planejamento imutável do Governante do Universo. Conforme Courcelle¹⁶⁹ a Providência é o simples ato pelo qual a divindade abrange em um único olhar a infinidade de seres, fora do espaço e do tempo: o destino, ao contrário, depende da Providência e regula em particular tudo o que se move através do espaço e do tempo. O destino é um simples agente executivo, porém, alguns seres por encontrarem-se perto da divindade, podem ultrapassar a ordem do que é movido pelo destino.

¹⁶⁵ DCP IV, prosa 5, 6. “quid est, quod a fortuitis casibus differre videatur?”

¹⁶⁶ DCP IV, prosa 5, 7. “(...) sed tu quamvis causam tantae dispositionis ignores, tamen, quoniam bonus mundum rector temperat, recte fieri cuncta ne dubites.”

¹⁶⁷ “Aquella es la ordenación de las cosas en la mente divina; este, su realización temporal” (SOTO, 1999, p.962).

¹⁶⁸ DCP IV, prosa 6, 8. “Qui modus cum in ipsa divinae intellegentiae puritate conspicitur, providentia nominatur; cum vero ad ea quae movet atque disponit refertur, fatum a veteribus appellatum est.”

¹⁶⁹ “La Provvidenza è l'atto semplice mediante il quale la divinità abbraccia d'un solo sguardo l'infinità degli esseri, fuori dallo spazio e dal tempo: il destino, al contrario, dipende dalla Provvidenza e regola nei particolari tutto ciò che si muove attraverso lo spazio e il tempo; è un semplice agente esecutivo, ma alcuni esseri “fissati in maniera stabile nei pressi della divinità prima, sorpassano l'ordine di ciò che è mosso dal destino” (COURCELLE, p.160 In: Dizionario biografico degli italiani. Roma: Istituto della Enciclopedia Italiana, vol. XI, pp. 142-165, 1969).

Apesar da diferenciação destes dois conceitos, eles dependem um do outro, pois “o desenvolvimento do Destino procede da indivisibilidade da Providência”¹⁷⁰ (BOÉCIO, 1998, p. 117). De tal maneira que o Destino depende da Providência, assim como tudo que está sujeito ao destino está, conseqüentemente, sujeito a Providência.

Porém, “certas coisas que estão colocadas sob o controle da Providência não estão subordinadas ao encadeamento do Destino.”¹⁷¹ (BOÉCIO, 1996, p. 118). Estas coisas que escapam do encadeamento do Destino acontecem, justamente, por encontrarem-se fixadas mais próximas da divindade suprema e distanciadas das mudanças do Destino. Quanto mais as coisas se aproximam da divindade, ou seja, da inteligência Divina mais elas tornam-se distantes e livres do Destino, por possuírem características como: imutabilidade, simplicidade e eternidade. Do contrário, quando as coisas mais se distanciam da Suprema inteligência mais presas a mutabilidade e a temporalidade do Destino elas se encontram.

Apesar das circunstâncias mutáveis do mundo e de nossa incapacidade enxergar o real ordenamento do universo, a Filosofia nos dirá que:

(...) 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 princípio¹⁷² (BOÉCIO, 1998, p. 119-120).

Ela expressa estas palavras a fim de chamar atenção para a ideia de que mesmo que os homens não reconheçam a ordem do universo, por ignorância ou confusão, mesmo assim o universo é regido por leis criadas por Deus estas que harmonizam e orientam tudo para o bem. A Providência, no entanto, é forma como Deus dispõe a cada um o que lhe é adequado. Mesmo que muitas vezes as coisas venham a ocorrer de forma diferente de como havíamos planejado, é preciso

¹⁷⁰ DCP IV, prosa 6, 11. “(...) ordo namque fatalis ex providentiae simplicitate procedit.”

¹⁷¹ DCP IV, prosa 6. “(...) quae sub providentia locata sunt, fati seriem superent.”

¹⁷² DCP IV, prosa 6, 21-22. “(...) 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 pravus error avertit, nedum ordo de summi boni cardine proficiens a suo quoquam deflectat exordio”.

entender que elas se realizam não pela vontade individual, mas sim porque tudo se orienta conforme a ordem disposta pelo Regente do universo.

Deus permite assim que ocorram algumas contrariedades em nossas vidas (que podem ser momentos de dor e sofrimento) para que melhor possamos compreender e trilhar o caminho do Bem e também nos conhecermos melhor. Nenhum homem é capaz de saber julgar quem merece recompensa ou castigo, pois a mente humana não possui na íntegra o poder de conhecer quem é homem bom e quem é homem mau, isso se comprova por vermos algumas vezes os homens discordarem diante desta matéria.

Assim, somente Deus, médico das almas, com sua Suma inteligência poderá punir o mau e proteger o bom. Por meio de sua, Providência, o Regente do universo é capaz de ministrar a cada um o que lhe é devido a fim de que possam da melhor maneira dirigirem-se ao Bem. Como diz a Filosofia “Alguns, com efeito, pelo fato de terem sido maltratados pelas piores pessoas que existem, passam a odiá-las e a odiar os que fazem o mal, e reencontram sua virtude moral procurando não mais se assemelharem àqueles que agora detestam”¹⁷³ (BOÉCIO, 1998, p. 123). Assim a inteligência Divina, e somente ela, é capaz de converter o mal em bem. De tal maneira que o encontro com o Bem possa ser possível através de alguma experiência com o mau. Assim a maldade passa a prestar um serviço ao bem, desvelando-o.

Indica-se também que não é fácil (para não dizer impossível) a mente humana compreender a ordem geral das coisas e crer que nada é fruto do acaso e sim da Providência, como salienta a Filosofia:

Não há homem algum que possa compreender apenas com seus recursos, nem explicar com palavras todo o mecanismo da obra divina. Que baste, portanto, ter apreendido apenas isto: é o mesmo Deus, criador de todos os seres, que dispõe todas as coisas orientando-as para o bem e que, do mesmo modo, assimila e mantém próximos a si todos os seres por ele criados, servindo-se do destino para eliminar o mal de onde se exerce a atividade divina. E é desta forma que, se observas a repartição que efetua a Providência daquilo que se acredita ocorrer ao acaso sobre a Terra, poderás ver que não há aí nenhum mal.¹⁷⁴ (BOÉCIO, 1998, p. 123-124)

¹⁷³ *DCP* IV, prosa 6, 51. “Nam dum iniqua sibi a pessimis quidam perpeti videntur, noxiorum odio flagrant ad virtutis frugem rediere, dum se eis dissimiles student esse quos oderant.”

¹⁷⁴ *DCP*, IV, prosa 6. “Neque enim fas est homini cunctas divinae operae machinas vel ingenio comprehendere vel explicare sermone. Hoc tantum perspexisse sufficiat, quod naturarum omnium

O homem, por sua limitação como criatura, não é portador do poder racional de explicar com palavras, muito menos compreender os desígnios de Deus por completo. Pelo fato deles estarem para além da mente humana. Assim, Boécio parece apontar sua solução para o âmbito da fé, qual basta crer que Deus é o Criador e ordenou todas as coisas para o Bem e o mesmo serve-se do Destino para fazer desaparecer o mal. De tal forma, se conclui que o mal, sob o enfoque da Providência Divina, não existe, e assim o mal o qual pensamos existir no mundo, não passa de uma mera aparência.

Como consequência do que vem sendo exposto temos um novo olhar sobre a questão da Fortuna. O que resulta em dizer que não há Fortuna que não seja boa: “uma vez que a Fortuna, quer se mostre favorável, quer temível, tem por objetivo ora recompensar e pôr à prova os bons, ora corrigir os malfeitores, ela é invariavelmente boa uma vez que é ou justa ou útil”¹⁷⁵ (BOÉCIO, 1998, p. 126). Temos assim que a Fortuna é capaz de proporcionar ônus ou bônus aos homens em conformidade ao que lhe é necessário para que este possa aproximar-se do Bem, tão desejado por todos. A Fortuna é boa quando é ou útil ou justa: [1] quando é útil? Quando põe à prova (o homem bom) ou corrigindo (o homem mau) a Fortuna demonstra sua utilidade, logo é boa; quando é justa? [2] quando recompensa as pessoas boas ou quando reprime os maus com a justiça de um castigo.

Desta maneira, podemos perceber que a Fortuna possui em si um elemento que é capaz corrigir ou recompensar os homens. Portanto, no plano providencial, podemos afirmar que a Fortuna é sempre boa, pois ela pode ajudar os homens a convergirem para o Bem. A Fortuna para um homem virtuoso é sempre boa pelo fato este ao deparar-se com ela encontra a importante oportunidade de demonstrar o poder de sua virtude. O verdadeiro homem virtuoso tem sua virtude, justamente, por confiar em suas forças e travar sempre um poderoso embate com a Fortuna. Nunca se deixando abandonar pelo prazer ou pela luxúria. Este embate contra a Fortuna demonstra que o homem tem um árduo caminho pela frente, pois quando ela mostra-se adversa, o homem deve que ter o cuidado de não deixar-se

proditor 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.”

¹⁷⁵ DCP, IV, prosa 7. “Cum omnis fortuna vel iucunda vel aspera tum remunerandi exercendive bonos, tum puniendi corrigendive improbos causa deferatur, omnis bona, quam vel iustam constat esse vel utilem.”

desmoralizar. No entanto, quando ela sorri ao homem com seus caprichos, ele não deve deixar-se seduzir evitando assim sua corrupção. Para tanto a Filosofia indica que se deve buscar o caminho do meio, ou melhor, a justa medida, pois quando se tende a um extremo ou outro se corre o risco de desprezar a felicidade e não ver recompensado o próprio esforço. Portanto, 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”¹⁷⁶ (BOÉCIO, 1998, p. 127-128). Apresenta-se, de tal forma, que é responsabilidade do homem formatar a Fortuna e se faz necessário entender que a ela sempre tem uma função na vida do homem: ora provar, ora emendar, ora punir.

Depois desta discussão em torno do Destino e da Providência, presente no livro IV do DCP, surge, no início do livro V, no prisioneiro outra questão: referente ao acaso. Dado que o Destino apresenta-se como concretização do plano providencial de Deus no mundo, Boécio questiona agora a Filosofia dizendo: “Peço-te portanto agora que me digas se achas que o acaso existe realmente e, caso exista, em que ele consiste”¹⁷⁷ (BOÉCIO, 1998, p. 131). A Filosofia lhe responde que se for entendido o acaso como algo que é resultado não de uma sucessão de causas, ou seja, de acontecimentos ocorridos por acidente, a definição do acaso torna-se sem sentido. Pois temos um Deus que é regente do Universo, o qual sujeita todas as coisas as suas leis resulta impossível admitir um espaço para o acaso. De tal maneira afirma a Filosofia:

Nada pode ser feito a partir do nada: esse é um axioma cuja verdade jamais foi contestado, embora os antigos o fizessem princípio, não do princípio criador, mas da matéria criada, isto é, da natureza sob todas as suas formas. Ora, se um fato se produzisse sem causa, poderíamos dizer que ele surgiu do nada. E, se isso não pode ocorrer, também o acaso tal como o acabamos de definir, não pode se produzir.¹⁷⁸ (BOÉCIO, 1998, p. 132).

¹⁷⁶ DCP IV, prosa 7. “In vestra enim situm manu, qualem vobis fortunam formare malitis; omnis enim quae videtur aspera, nisi aut exercet aut corrigit, punit.”

¹⁷⁷ DCP V, prosa 1. “Quaero enim, an esse aliquid omnino et quidnam esse casum arbitrere.”

¹⁷⁸ DCP V, prosa 1. Nam nihil ex nihilo exsistere vera sententia est, cui nemo umquam veterum refragatus est, quamquam id illi non de operante principio, sed de materiali subiecto hoc omnium de natura rationum quasi quoddam iecerint fundamentum. At si nullis ex causis aliquid oriatur, id de nihilo ortum esse videbitur; quodsi hoc fieri nequit, ne casum quidem huius modi esse possibile est, qualem paulo ante definivimus”.

Partindo da ideia que do nada, nada pode ser gerado. Assim, o acaso não pode estabelecer nenhum nexos causal. Quando entendemos que Deus ordenou todas as coisas, não sobra espaço para que possamos afirmar que algo possa ter surgido do acaso – de acordo com esta primeira concepção.

Ao lembrar Aristóteles¹⁷⁹ na *Física*, a Filosofia diz que todos os acontecimentos se realizam em detrimento de um fim e quando algo vem a acontecer sem que estajamos procurando costumamos dar o nome de acaso. Ou seja, quando algo acontece sem que ocorra um ação intencional do agente chamamos de acaso, mas mesmo sem sabermos este “acaso”¹⁸⁰ é resultado de uma série de circunstâncias que por vezes desconhecemos. Contudo, afirma a Filosofia que:

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 tempo¹⁸¹ (BOÉCIO, 1998, p. 133).

Desta forma, podemos concluir que o acaso não existe. Porque é através da Providência Divina que a ordem do mundo se estabelece, incluindo as circunstâncias que surgem durante as ações realizadas em prol de um fim. Assim se torna inevitável aceitar que a Providência deriva do plano Divino e que o Destino nada mais é que a realização deste plano e, portanto, pode-se dizer que todos os acontecimentos do Universo ocorrem por consequência de uma cadeia causal e assim não podemos considerar que o acaso possa existir.

¹⁷⁹ DCP V, prosa 1. Diz a Filosofia: “Aristóteles, quem eu tanto amo, nos oferece na sua *Física*, uma definição ao mesmo tempo breve e próxima da verdade. (...) Ele diz que toda vez que uma ação é realizada com um determinado fim, mas algo além do que estava sendo procurado acontece por uma razão outra, isto é chamado de acaso”.

¹⁸⁰ “O acaso, então, pode ser definido como algo que acontece de modo imprevisto, mas regido por um ordenamento inevitável ministrado pela Providência” (COELHO, 2009, p. 97).

¹⁸¹ DCP, V, prosa 1. “Licet igitur definire casum esse inopinatum ex confluentibus causis in his, quae ob aliquid geruntur, eventum. Concurrere vero atque confluere causas facit ordo ille inevitabili conexione procedens, qui de providentiae fonte descendens cuncta suis locis temporibusque disponit.”

Considerações Finais

A partir do que fora apresentado nesta pesquisa faz-se necessário destacar algumas considerações capazes de sistematizar o que foi o intuito deste trabalho: compreender a questão da felicidade presente na obra boeciana DCP. Obra esta que apresenta Boécio na situação de condenado a prisão e a morte e que neste contexto recebe a visita da personagem alegórica: a Filosofia. Entre prosas e versos eles estabelecem um diálogo profundo. O prisioneiro lamurioso pela adversidade que lhe abateu expõe suas inquietações a sua interlocutora.

Acerca do objetivo principal destacamos a existência de dois tipos de compreensão de felicidade: a falsa felicidade identificado com o termo *felicitas* e a verdadeira felicidade, a qual, identificamos com o termo *beatitudo*. Assim para que o entendimento desta questão possa ser melhor apresentado e debatido precisou-se dar os seguintes passos:

No primeiro capítulo, buscamos salientar a importância da obra DCP na tradição filosófica ocidental, como também algumas de suas características. Ressaltou-se a relação existente entre a natureza racional do homem com a questão da virtude. Na qual, primeiramente, deve-se entender que o mundo é governado por uma razão divina (há um regente do universo). Por existir uma racionalidade que rege tudo é que devemos considerar que o homem sábio é aquele que age em conformidade com a sua natureza racional que, conseqüentemente, age de acordo com a racionalidade divina. Portanto, o homem não deve deixar-se enganar com paixões mundanas e nem ludibriar-se pelos excessos. Assim, por considerarmos que o homem é um ser de alma imortal e racional, ele deve pautar sua vida na justa medida capaz de harmonizar as suas ações e conduzir-se à uma vida virtuosa.

Depois de apresentada a noção de quem é o homem e de como o mesmo deve reger suas ações, fez-se necessário dar um segundo passo rumo a compreensão da felicidade. Discorreu-se sobre a natureza da Fortuna, esta que é inconstante e capaz apenas de proporcionar ao ser humano uma felicidade

passageira. Salienta-se desta forma que a Fortuna por possuir uma natureza própria está sujeita a regras próprias. Assim a cada um resta apenas suportar sua mutabilidade e inconstância. O homem que se deixa guiar pelos bens que a Fortuna pode lhe proporcionar pode vir a cair em profunda frustração. Pelo fato de que os bens que ela oferece, a qualquer momento, podem ser retirados visto que seus bens pertencem a sua própria natureza, portanto, não a natureza humana. Quando o homem se confunde ao achar que os bens que recebe da Fortuna são seus o mesmo pode cair num profundo engano e desespero. Assim, quem deposita suas esperanças nos bens que ela pode fornecer deixa-se conduzir por um desejo de posse que nunca será saciado. Essa confusão de procurar os bens errados (que não realizam o homem em sua plenitude) é fruto do não uso adequado de sua natureza racional. Pois o verdadeiro bem que ninguém pode furtar (imperecível) do homem se encontra dentro de si mesmo. De tal maneira que ao buscar fora o que está dentro resulta em um grande equívoco.

Para que se atinja a verdadeira felicidade, ou melhor, a felicidade perfeita, a Filosofia aponta um primeiro caminho, no qual, faz o prisioneiro reconhecer o que é esta felicidade imperfeita (a falsa felicidade). Tema este abordado no terceiro capítulo, no qual, temos a explanação dos falsos bens que a Fortuna pode fornecer que são: as riquezas, as honras, o poder, a glória e o prazer. Bens estes que se caracterizam pela transitoriedade e efemeridade e que são insuficientes para proporcionar ao homem o bem perene e imutável que tanto procura. O intuito em mostrar os diferentes bens da Fortuna foi demonstrar que estes são incompletos e falsos. São caracterizados desta forma pelo fato de que o homem incorre em erro ao considerá-los como meio para um fim ou como um fim em si mesmo.

Podemos notar, assim, que no livro III do DCP, a estratégia boeciana é identificar uma visão monolítica de bem, ou seja, ele quer demonstrar que existe um único bem, o qual é desejado por todos. Desta forma temos a identificação entre as ideias de bem, perfeição e Deus.

Desta maneira temos, conforme demonstrado no capítulo III, que Deus é o princípio gerador de todas as coisas e para a qual todas as coisas tendem; e ainda comporta em si a máxima perfeição. Desta forma por ser a máxima perfeição é impossível que exista algo mais perfeito que Deus (tendo como um dos atributos divinos a ideia de perfeição). Assim, conforme apontado no DCP tem-se que Deus é o Bem. Isso por conter em si e por si o maior bem. Ser feliz verdadeiramente é

possuir o bem completo e perfeito que é Deus. De tal maneira, que fica impossível afirmar que Deus possa receber de fora de si algum bem, pelo fato de que é dele mesmo que deriva a bondade. Conforme, Boécio, Deus é verdadeiramente o sumo bem e, portanto, todo bem está contido nele. A felicidade do homem, desta forma, implica na ideia de participação do Bem que é Deus.

Temos assim que todo homem que é feliz deve se fazer um deus. Isso que só pode ser dado ao homem por meio da participação na bondade divina (a felicidade verdadeira). Dado [1] que ser feliz é possuir a felicidade; [2] felicidade é a própria divindade, resulta desta forma que [3] os homens só podem possuir a felicidade por tornarem-se partícipes da própria divindade.

Conforme temos no DCP III, noção de bem e felicidade possuem uma única substância. Assim, como já havíamos mencionado, temos a identificação da ideia de bem com Deus. Pode-se afirmar conforme Boécio que “Deus é a suprema felicidade”. E que o homem pode ser feliz por participar da divindade.

É no intuito de demonstrar que existe no mundo o desejo universal pela felicidade que Boécio estabelece a relação do bem com a unidade. Ou seja, há uma identificação entre o bem e o uno. Demonstra-se isso da seguinte maneira: na prosa 11, [1] dado que os bens diversos proporcionados pela Fortuna não realizam o homem em sua plenitude (não o tornando feliz), é preciso admitir que [2] esta realização só poderá ocorrer pelo desejo de um bem completo (perfeito), de tal maneira que [3] este bem completo deverá ser uno, caso contrário, ele não contemplará a ideia de completo (perfeito).

Como Deus-princípio-regente do universo é o Sumo bem e todas as coisas buscam, ou melhor, desejam o bem, podemos estabelecer que deixar-se conduzir pela racionalidade divina que governa o universo é viver em conformidade com o Bem, este que contém em si a verdadeira felicidade.

O que resulta deste terceiro capítulo é o questionamento que fora abordado no quarto capítulo: no qual, temos uma ideia que se torna difícil de aceitar: a possibilidade da existência do mal no mundo, dado que o regente do universo é a suma bondade. Também temos outra ideia que parece incompatível: se Deus é a felicidade completa e o bem que todo ser humano deseja porque os homens querem ou praticam o mal?

Diante destas questões têm-se que, conforme demonstrado por Boécio, assumir que o mal não existe. Isso pelo fato de que se Deus (Sumo Bem) e

onipotente (que tudo pode), não pode fazer o mal, é preciso admitir que o mal não existe. De tal maneira que, o “poder” que os malfeitores possuem de fazerem o mal não consiste em si num poder. Pelo contrário, constitui em fraqueza, pois o homem mal ao desejar o mal, poder realizá-lo e realizá-lo de fato sofre de um triplo infortúnio. Se o malfeitor é punido por suas más ações pode tornar-se menos infeliz, pois o castigo repara um pouco a injustiça que este comete. Porém, quando o mesmo permanece impune é mais digno de lástima do que de ódio por ser um infeliz ao distanciar-se do bem. Assim, se o bom é bom por conseguir alcançar o que busca que é Bem, ele também é poderoso e recompensado pelo próprio bem.

Ao senso comum, fica difícil aceitar esta concepção. Pelo fato de que aos olhos destes, a Fortuna parece favorecer os malfeitores quando não são castigados por seus atos injustos. Isso parece demonstrar que o mundo não é governado por um Deus que é Bom e regente do universo e sim pelo acaso. Pode acontecer isso devido ao fato de que, segundo a visão boeciana, alguns homens não conseguem perceber a ordenação existente no mundo. Fruto de sua incapacidade de alcançar a racionalidade do plano divino. Desta forma surgem as noções de providência e destino, as quais Boécio tentou demonstrar uma existência conciliadora, na qual, compreende-se que todas as coisas deste mundo (transitórias e mutáveis) estão sujeitas a imutabilidade e simplicidade da Providência Divina.

Como já mencionado no decorrer do capítulo IV, a Providência decorre da imutabilidade do plano divino, que é o simples ato pelo qual a divindade abrange em um só olhar toda a infinidade dos seres (fora do espaço e tempo). Quanto ao destino temos que este possui um caráter de mutabilidade, ele decorre da Providência e é ordenado dentro de uma noção de espaço e tempo tudo o que se move. De certa maneira, podemos dizer que o destino é um agente executivo da Providência. Assim, apesar de haver uma diferenciação entre estes dois conceitos deve-se afirmar que um depende do outro, pois segundo a visão boeciana, o destino se desenvolve por proceder da indivisibilidade da Providência. De acordo com essa noção fica impossível assumir que o acaso possa existir. Pelo fato de que nada neste mundo foi dado ao acaso e sim pelo plano divino (Providência) que ordena todas as coisas. Desta forma podemos dizer que na mente divina a Fortuna torna-se sempre boa (se favorável ou adversa ao homem), pois ela é capaz de testar ou recompensar os bons e castigar ou corrigir os maus.

Assim, podemos notar que o homem sábio (virtuoso), por possuir uma vida pautada na conformidade com sua natureza racional, deve entender as várias circunstâncias da vida como um teste provindo da providência divina. É capaz, então, de gozar do estado imperturbabilidade por não deixar-se entregar as paixões terrenas, tornando-se capaz de compreender que os bens da Fortuna são apenas úteis ao homem e não um fim em si mesmo. Com esta noção o ser humano é capaz de encontrar a verdade que existe dentro de si e evitar ficar lamentando-se das adversidades que possam vir lhe abater durante a vida.

Por fim, podemos afirmar que o DCP pode ser considerado de fato uma consolação para todo o homem, não somente para Boécio que consegue entender que por sofrer de uma letargia é capaz de ser curado por sua musa consoladora, a Filosofia, que o faz compreender algumas coisas, entre elas: que a verdadeira Felicidade é identificada com Deus que é Uno, Bom e Perfeito; e que por participação é possível o homem alcançar esta tão buscada Felicidade completa.

Referências Bibliográficas

Obras de Boécio

BOÉCIO. **A Consolação da Filosofia**. Trad. do latim por Willian Li. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

_____. **La consolazione della filosofia**. Versão bilíngue latim-italiano. A cura di Claudio Moreschini. Torino: UTET libreria, 2006.

_____. **La Consolazione di Filosofia**. A cura di Maria Bettetini. Torino: Giulio Einaudi editore, 2010.

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

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

Obras Complementares

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

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

_____. **Física I – II.** Tradução, revisão e notas: Lucas Angioni. Trad. Lucas Angioni. Campinas: Departamento de Filosofia – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas –IFCH, 2002.

BETTETINI, Maria. *Introduzione.* In: BOEZIO, Severino. **La Consolazione di Filosofia.** A cura di Maria Bettetini. Torino: Giulio Einaudi editore, 2010.

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

COELHO, Cleber Duarte. *A Felicidade na De Philosophiae Consolatione, de Boécio.* In: **A Filosofia Medieval no Brasil: persistência e resistência.** Recife: Printer, 2006. pp. 67-73. (Marcos R. N. Costa, Org.)

_____. *Boécio leitor de Aristóteles: uma ética eudaimonista.* **Revista Peri,** Florianópolis, p. 50-56, 31 maio 2009.

_____. *A Antropologia como Itinerário para a Felicidade no De Consolatione Philosophiae de Boécio. (Tese de doutorado).* Florianópolis: PPG-Filosofia UFSC, 2009.

_____. **A Filosofia como modo de vida: Boécio e seu De Consolatione Philosophiae.** 1 ed. Rio de Janeiro: CBJE, 2011.

COSTA, R. , ZIERER, A.. *Boécio e Ramon Llull: A 'Roda da Fortuna', princípio e fim dos homens:* in **Covenit Selecta** 5, pp. 63-76, 2000.

COURCELLE, P.. *Boezio.* In: **Dizionario biografico degli italiani.** Roma: Istituto della Enciclopedia Italiana, vol. XI, pp. 142-165, 1969.

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, pp. 411-416, 2006.

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.

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, pp. 183-189, 1981.

GILSON, Etienne. **A filosofia na Idade Média**. Trad. Eduardo Brandão. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

KING, Peter. **Boethius: The First of the Scholatics**. Carmina Philosophiae 16, pp. 23-50, 2007

MCMAHON, Robert. **Understanding the Medieval Meditative Ascent Augustine, Anselm, Boethius and Dante**. Washington, D.C.: Catholic University of America Press, 2006.

MARENBNON, J., **Boethius (Great medieval thinkers)**. Oxford University Press, Oxford, 2003.

OBERTELLO, L. **Atti del congresso internazionale di studi boeziani**. Roma, Herder, 1981.

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.

PIAUÍ, 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.

PIÑAN, Alonso Castaño. *Prologo*. In: BOÉCIO, **La Consolacion de la Filosofia**. Buenos Aires: Aguilar, 1973.

PLATÃO. **Górgias**. Tradução, apresentação e notas de Jaime Bruna. 2. ed. São Paulo: Difel, 1986.

REALE, G.. **História da Filosofia antiga. Vol. I. Das origens a Sócrates**. Trad. de Marcelo Perine. 4. ed. São Paulo: Loyola, 2003.

RODRIGUES, R. A.. *Severino Boécio e a invenção filosófica da dignidade humana*. **Revista seara Filosófica** (Online), v. 5, p. 3-20, 2012.

RODRÍGUEZ, J. A. *La Antropología de Boécio*: In: **La ciudad de Dios (revista agustiniana)** vol. CCVIII. El Escorial: Real Monasterio, pp. 225-263, 1995.

SANGALLI, I. J. *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.

SAVIAN FILHO, J. *Boécio e a ética eudaimonista*. In: **Cadernos de ética e Filosofia política 7**. São Paulo: Produção USP, pp. 109-127, 2005.

_____. *Estranhamento do mundo, cosmologia e ética: em torno de uma poesia de Boécio*. In: **Revista de Filosofia Unisinos**, vol. 9. São Leopoldo, pp. 09-18, 2008a.

_____. **Metafísica do ser em Boécio**. São Paulo: Loyola, 2008b.

_____. *A busca de unidade interior*. In: **Revista Cult: Edição 143**. São Paulo, p. 52-54, 2010.

_____. *Ser, unidade e bem em Boécio*. In: Bezerra, Cicero Cunha & Bauchwitz, Oscar Frederico (Org.). **Neoplatonismo: Tradição e Contemporaneidade**. São Paulo: Ed. Hedra, 2013, pp. 97-110.

SAVIANI, Dermeval. **Pedagogia: o espaço da educação na universidade**. Cad. Pesqui. São Paulo, v. 37, n. 130, 2007.

SOTO, J. C.. *Orígenes y Boecio: apuntes sobre el mal y la muerte*. In: **Revista Agustiniana XL**. Madrid, pp. 955-963, 1999.

ULLMANN, R. A. **A universidade medieval**. Porto Alegre: Edipucrs, 2000.

_____. **O mal**. Porto Alegre: Edipucrs, 2005.