

UNIVERSIDADE FEDERAL DE PELOTAS
Instituto de Filosofia, Sociologia e Política
Programa de Pós-Graduação de Filosofia



Dissertação

**A relação entre o livre arbítrio, a felicidade e a presciência de Deus no
pensamento de Severino Boécio**

Maurício Medeiros Vieira

Pelotas, RS
2016

Maurício Medeiros Vieira

**A relação entre o livre arbítrio, a felicidade e a presciência de Deus no
pensamento de Severino Boécio**

Dissertação apresentada como requisito parcial
para a obtenção do grau de mestre em
Filosofia, no Programa de Pós-graduação em
Filosofia na Universidade Federal de Pelotas.

Orientador: Profº Drº Manoel Luís Cardoso Vasconcellos (UFPEL)

Pelotas, RS

2016

Universidade Federal de Pelotas / Sistema de Bibliotecas
Catalogação na Publicação

V657r Vieira, Maurício Medeiros

A relação entre o livre arbítrio, a felicidade e a
presciência de Deus no pensamento de Severino Boécio /
Maurício Medeiros Vieira ; Manoel Luís Cardoso
Vasconcellos, orientador. — Pelotas, 2016.
139 f.

Dissertação (Mestrado) — Programa de Pós-Graduação
em Filosofia, Instituto de Filosofia, Sociologia e Política,
Universidade Federal de Pelotas, 2016.

1. Felicidade. 2. Presciência. 3. Livre arbítrio. 4. Mal. I.
Vasconcellos, Manoel Luís Cardoso, orient. II. Título.

CDD : 100

Maurício Medeiros Vieira

A relação entre o livre arbítrio, a felicidade e a presciência de Deus no pensamento de Severino Boécio

Dissertação apresentada como requisito parcial para a obtenção do grau de mestre em Filosofia, no Programa de Pós-graduação em Filosofia na Universidade Federal de Pelotas.

Orientador: Profº Drº Manoel Luís Cardoso Vasconcellos (UFPEL)

Área de concentração: Concepções de virtude

Data da defesa: 29/03/2016

Banca examinadora:

Profº Drº Manoel Luís Cardoso Vasconcellos
Orientador
Universidade Federal de Pelotas - UFPEL

Profº Drº Pedro Gilberto Leite Júnior
Universidade Federal de Pelotas - UFPEL

Profº Drº Cleber Duarte Coelho
Universidade Federal de Santa Catarina - UFSC

Resumo

A presente dissertação pretende destacar o importante papel do livre arbítrio para consolidar satisfatoriamente a ideia de felicidade no *De Consolatione Philosophiae* de Severino Boécio. Com efeito, pretendemos percorrer os principais temas enfrentados pelo sábio prisioneiro, tais como, os bens da Fortuna, a identificação de Deus como o Sumo Bem que é buscado, naturalmente, por todos os homens; o problema do mal e a aparente incompatibilidade entre o livre arbítrio e a presciência divina. De forma mais peculiar, abordaremos a concepção expressa por Boécio, em sua obra testamentária, segundo a qual, todo homem, ao buscar o Sumo Bem, se torna um deus por participação. Nesse sentido, pretendemos mostrar a importante diferença entre a substância do criador que é Deus e a substância das criaturas, proposta por Boécio, especificamente, no seu *De hebdomadibus*, uma vez que, no *De Consolatione Philosophiae*, o sábio romano não tematiza mais detalhadamente tal diferenciação. Abordaremos, ainda, o problema do mal, já que Boécio afirma que tudo que existe procede de um Deus que é bom e, só pode fazer o bem. Nesse sentido, questiona-se o autor, de onde, então, provém o mal? No tratamento de tal questão, constataremos a aproximação de Boécio com o platonismo e a contribuição de santo Agostinho para a solução desse problema. Por fim, nosso estudo se deterá sobre a concepção de Providência, acaso e Destino, para, logo em seguida, apresentar a abordagem do sábio romano referente ao tema do livre arbítrio e a presciência divina, destacando o importante papel da vontade livre para obtenção da felicidade tão desejada por todos.

Palavras-chave: felicidade; presciência; livre arbítrio; mal.

Abstract

This work aims to highlight the important role of free will to successfully consolidate the idea of happiness in *De Consolatione Philosophiae* Severino Boethius. Indeed, we go through the main issues faced by the wise prisoner, such as the goods of Fortune, the identification of God as the supreme good that is sought, of course, for all men; the problem of evil and the apparent incompatibility between free will and divine foreknowledge. More peculiar, discuss the view expressed by Boethius, in his testamentary work, according to which, every man to seek the highest good, becomes a god by participation. We intend to demonstrate the important difference between the substance of the creator who is God and the substance of creatures, proposed by Boethius, specifically in its *De hebdomadibus*, since, in *De Consolatione Philosophiae*, Roman wise not thematizes more detail such differentiation. We will additionally present the problem of evil, as Boethius says that everything that exists comes from a God who is good and can only do good. In this sense, the author wonders, from which then comes evil? In the treatment of this issue, we note the approach of Boethius with Platonism and Saint Augustine's contribution to the solution of this problem. Finally, our study will stop on the design of Providence, chance and Target, for, soon after, present the Roman wise approach on the issue of free will and divine foreknowledge, highlighting the important role of freedom of the will to obtaining happiness as desired by all.

Key-words: happiness; prescience; free will; evil.

Sumário

1 Introdução.....	6
2 Capítulo I: A natureza instável e pedagógica da fortuna.....	12
2.1 A Roda da Fortuna	12
2.2 Os bens terrenos.....	22
2.3 A Fortuna e a Providência divina.....	29
3 Capítulo II: Deus e a felicidade.....	34
3.1 Da angustia a maiêutica.....	34
3.2 O Uno, a felicidade e o soberano bem residem em Deus	41
4 Capítulo III: A participação no <i>DCP</i> de Boécio	51
4.1 A bondade participativa derivada do primeiro bem	52
4.2 A participação substancial do homem.....	58
5 Capítulo IV: A questão do mal como não ser	67
5.1 O mal é a busca errônea pelo bem	67
5.2 A contribuição agostiniana para a solução de Boécio	77
5.3 Deus é o Ser e o mal o não ser	83
6 Capítulo V: O livre arbítrio e a presciência divina	90
6.1 A natureza do acaso	90
6.2 A Providência e o Destino	97
6.3 O livre arbítrio, a Presciência de Deus e a felicidade.....	106
7 Considerações Finais	126
Referências	133

1 Introdução

Pretendemos no presente estudo destacar a ideia do livre arbítrio associado à racionalidade humana como condição necessária para a felicidade do homem, perante a complexa ideia da presciência de Deus no pensamento de Severino Boécio em sua obra “De Consolatione Philosophiae”. Em verdade, tentaremos evidenciar de que modo o autor entende a felicidade como fim último dos homens através da relação entre a racionalidade e o livre arbítrio, sem que as suas escolhas estejam predestinadas por Deus, através de um fatalismo causal e necessário, mesmo admitindo que a providência divina abarque todos os acontecimentos humanos na eternidade através da sua presciência.

Com efeito, pesquisar sobre a conexão entre o livre arbítrio e a felicidade no “De Consolatione Philosophiae” é pôr em foco um problema que está no cerne da história da filosofia no decorrer dos séculos, em especial, na Idade Média por seu caráter metafísico associado à revelação de Deus. Autores como Platão, Aristóteles, Santo Agostinho, Tomás de Aquino, Kant, Sartre, Nietzsche, Harry Frankfurt, J. M. Fischer, entre tantos outros, abordaram o tema com autoridade e transcreveram diferentes soluções para o problema, tentando conceituá-lo dentro ou fora da concepção metafísica ou em outros casos, até mesmo com a negação da possibilidade de existirem as condições necessárias para que haja uma real ideia prática de liberdade na esfera humana.

No entanto, nossa escolha em investigar a relação entre a liberdade da vontade humana e a presciência divina como uma das condições para a obtenção da felicidade, delineada por Severino Boécio, tem como motivação um problema notório presente tanto na filosofia medieval, como contemporânea, qual seja, como conciliar a liberdade da vontade com um eventual determinismo? No nosso caso, tratando-se do medievo, como é possível conciliar a presciência de um Deus onisciente que tudo prevê e não só no tempo presente, mas as ações futuras com a liberdade da vontade do homem? Entendemos que essa questão abordada por Severino Boécio merece uma atenção especial por poder comprometer (ou não) a sua ideia de felicidade no “De Consolatione Philosophiae”, pois tal relação não está isenta de possíveis problemas. Por conseguinte, a ideia da presciência como um fator determinante colocaria em risco os pontos chave da obra de Boécio como o problema do mal, os bens da fortuna, a ideia de bem, a própria ideia de felicidade

como fim último e desejável por todos os homens. Em verdade, se todas as ações estão previstas ou predeterminadas por Deus, todos os pontos relacionados acima estão comprometidos com uma ideia necessária que ocorrerá inevitavelmente suprimindo qualquer possibilidade de livre arbítrio.

O fato de admitir um mundo governado por um Deus atemporal e presciente como seu criador, o qual estabelece as regras para a harmonia cósmica temporal, implica diretamente em questionarmos a relação entre o livre arbítrio da vontade e a condição de felicidade do homem. Entendemos que sem garantir a autonomia da vontade do homem, a ideia de felicidade se torna problemática, pois acreditamos que a relação pautada somente entre a felicidade e a racionalidade não atende satisfatoriamente um objeto teleológico por questões óbvias: primeiro, a racionalidade sozinha sem a liberdade da vontade não oferece uma garantia plena de uma ação livre, pois podemos agir racionalmente dentro de um quadro específico e pré-definido sem que haja outras possibilidades reais do agente escolher agir diferentemente do que agiu; segundo, por que somente a relação entre a racionalidade e a liberdade da ação pode oferecer os critérios avaliativos para um juízo moral, pois se não há opções de escolhas entre as ações possíveis, como posso estabelecer um juízo moral de uma determinada ação? Terceiro, se não há espaço para o livre arbítrio estando todas as ações pré-determinadas quais são os méritos de aderir a uma determinada conduta e abster-se de outras já que independente da escolha tomada nada mudará o meu destino que está desde a eternidade determinado por Deus? Nesse sentido, acreditamos que para atingir a felicidade tão almejada e o verdadeiro consolo oferecido pelo “*De Consolatione Philosophiae*” se faz necessário não somente o potencial racional presente e natural no homem, mas também a garantia que dentro de um plano regido por Deus, através da sua Providência e da sua presciência, o homem possa agir livremente, afastando-se do mal e dos falsos bens mundanos para aderir ao caminho que o conduza a verdadeira felicidade.

Para isso, examinaremos o método filosófico e sistemático do qual se utiliza o autor agregado às condições trágicas em que se encontrava, pois foi justamente em meio a um clima de lamentações e angústias, de dentro de uma prisão à espera de sua morte, que nasce sua obra prima e consolatória, o “*De Consolatione Philosophiae*”. Digno de uma erudição peculiar, Severino Boécio traz do fundo de seu espírito filosófico o consolo para a inquietação da sua alma, abordando os mais

diversos temas da filosofia clássica com a mais refinada elegância poética e acompanhada por um pensamento genuinamente filosófico. Nestas condições extremamente adversas, “o último dos romanos e o primeiro dos escolásticos” se propõe a especulação de questões como a felicidade, o bem, o uno, o mal, o destino, o livre arbítrio, a providência e a presciência divina entre outros temas de extrema relevância para o pensamento filosófico. Em verdade, no momento de maior angústia, Boécio apela para a razão não necessariamente incompatível com a teologia cristã ou com a poesia lírica, mas acima de tudo, com bases firmes no “logos” filosófico grego.

Primeiramente, entendemos que para alcançarmos o propósito da nossa dissertação, se faz necessário abordarmos algumas ideias básicas que estão presentes na composição orgânica do “De Consolatione Philosophiae” que nos permitirão esclarecer a nossa proposta e o caminho utilizado por Boécio para a resolução dessa aparente incompatibilidade entre a presciência divina e o livre arbítrio da vontade humana. Faz-se necessário abordarmos a célebre alegoria sobre a roda da fortuna no seu sentido integral, ou seja, no seu sentido negativo que corresponde à inconstância e perversidade de sua natureza, quanto o seu aspecto positivo, agindo a serviço de Deus como uma verdadeira pedagoga, responsável por reconduzir o homem ao seu reto caminho, abrindo mão dos bens terrenos e ilusórios através do reconhecimento que a felicidade não reside nos bens perecíveis do mundo, mas em Deus que é o Sumo Bem por excelência. É preciso salientar que a erudição de Boécio remonta de certa forma a concepção grega pela busca da felicidade, ou ainda a Aristóteles que faz alusões sobre a roda da fortuna como um impasse adverso a ser superado pelo sábio em busca da eudaimonia.

Com efeito, admitir que Deus é o Sumo Bem, isto é, contendo em si a essência de todo bem do qual todas as coisas participam, consiste em analisar sobre a bondade substancial de Deus e das criaturas, pois se Deus é bom e todas as coisas que provém dele são igualmente boas, em especial o homem, como diferenciar a substância de Deus, o Criador, da substância das criaturas? Ou ainda, dado que todo o bem procede de Deus e as coisas só são boas por participação, estaria Boécio imerso em um panteísmo neoplatônico e se distanciando das concepções cristãs? Por conseguinte, para chegarmos a essas respostas se faz necessário examinar, além do “De Consolatione Philosophiae”, seu outro escrito anterior denominado “Quomodo substantiae in eo quod sint bonae sint cum non sint

substantialia bona”, também chamado de o tratado “De hebdomadibus” onde o autor descreve sua célebre fórmula “diversum est esse et id quod est; accepta essendi forma, est atque consistit” (diversos são o ser e isto que é. Com efeito, o ser mesmo ainda não é, mas, por certo, isto que é, recebida a forma de ser, é e subsiste). Neste tratado, analisado em conexão com o “De Consolatione Philosophiae” pretendemos responder à diferenciação estabelecida por Boécio entre a bondade substancial das coisas como participantes do ser e a substância do Ser propriamente dito, já que para o nosso filósofo a única coisa existente é o bem, ou em outras palavras o Ser.

Logo, se para o nosso sábio romano só existe o Ser que é identificado como o Bem, o mal não possui existência ontológica, pois seria um contrassenso. Em verdade, para o autor, o mal é o não ser, uma deficiência do bem e nesse sentido o filósofo romano nos lembra de santo Agostinho quando aborda a mesma questão. Podemos encontrar entre os escritos de Agostinho, em especial nas “Confissões” e no “Livre Arbítrio”, o fôlego filosófico para o enfrentamento dessa difícil questão, pois como conciliar um Deus justo, presciente e bondoso com a existência do mal no mundo? A alternativa do bispo de Hipona é argumentar sobre a inexistência do mal já que também, para ele, a única coisa existente é o Ser, ou seja, o mal significa o não ser ou a deficiência do bem. Nesse sentido, investigaremos uma possível contribuição de Agostinho para a solução do problema do mal no pensamento de Severino Boécio por meio de uma breve comparação entre o pensamento de ambos os autores, como também a influência do diálogo de Górgias de Platão, que no nosso entender, também é fundamental para auxiliar o sábio romano a encaminhar reflexivamente uma solução para a temática do mal.

Com efeito, se torna imprescindível percorrermos outros temas que se encontram interligados com tudo que já dissemos aqui, como por exemplo, a natureza do acaso e do destino. Em outras palavras, o acaso se torna uma barreira para a elaboração teórica do nosso sábio romano, pois se levarmos em consideração que Deus é o princípio e o fim de todas as coisas e a própria felicidade (beatitude) tão desejada pelo homem, com um saber absoluto e independente do espaço e do tempo, como haveria lugar para o acaso? Da mesma forma, se Deus é para o autor o criador incondicional e providencial que organiza todo o movimento existente no mundo, onde entraria a ideia de destino?

Em verdade, o grande desafio de Severino Boécio é dar conta também desses dois temas complexos para salvaguardar a incondicionalidade da providência e da presciência divina sem qualquer barreira à vontade livre do homem, pois, se assim não for, o caminho da felicidade tão almejada pelo homem se torna comprometido. Pensamos da seguinte forma: se tanto o acaso, com seu movimento accidental, quanto o destino estivessem desvinculados da providência e da presciência de Deus, todos os esforços humanos para o alcance da felicidade seriam em vão. Mesmo que uma pessoa se esforce para evitar os bens da Fortuna aceitando o seu jugo, estaria condicionada ou a um destino certo e independente, ou a um contratempo casual que lhe desviaria do seu caminho mesmo contra a sua vontade.

Outro fato importante e que merece destaque, é a incondicionalidade da Providência de Deus que estaria nas mãos do destino, deixando o homem à deriva na vida. Ora, Boécio percorre suas páginas argumentando com a sua musa a “Filosofia”, que Deus “É” em seu sentido supremo, ou seja, causador sem causa e artífice do universo, organizando na eternidade todas as ações que ocorrerão no tempo. Por conseguinte, Deus é tanto o princípio quanto o retorno de todas as coisas, sendo a sabedoria geradora do cosmo. Em verdade, tudo necessita estar regido por suas leis, e nesse sentido Boécio se afasta da concepção forte do destino estóico, pois no estoicismo, o destino é uma condição necessária para vida do homem como uma espécie de fatalismo indissolúvel e inelutável.

Assim sendo, acreditamos que para o sábio filósofo romano, o homem só alcançará a verdadeira felicidade perseverando no reto caminho e se desvinculando dos estímulos ofertados pelos bens da Fortuna, que nada mais é do que bens terrenos e incapazes de proporcionar a completude almejada como fim último de todos os homens, a felicidade. Tanto as glórias, quanto as riquezas, a fama e os prazeres não passam de bens independentes e perecíveis que devem ser descentralizados do objetivo condicional do homem, através da sua racionalidade e de seu livre arbítrio, para então identificar o reto caminho que possa conduzi-lo para a autossuficiência de uma vida feliz, que segundo Severino Boécio, encontra-se na unidade perfeita do Sumo Bem, identificado por ele como Deus.

Para a realização desse estudo, utilizamos primordialmente como fonte de pesquisa e apoio a obra de Severino Boécio na sua versão latina e italiana de Luca Obertello, “Consolazione della filosofia, Texto latino a fronte. Milano: Rusconi Libri,

1996”; a sua tradução em língua portuguesa “A consolação da filosofia, traduzido do latim por Willian Li, São Paulo: Martins Fontes, 1998”.

2 Capítulo I: A natureza instável e pedagógica da Fortuna

Neste primeiro capítulo abordaremos um dos pontos mais importantes do pensamento boeciano: “A roda da Fortuna”. Sendo elaborada já no início do “De Consolatione Philosophiae”, especificamente no final do livro um e em abundância no livro dois, Boécio nos revela a busca incansável, porém, natural do homem para o alcance da tão almejada felicidade. Por conseguinte, é nessa busca demasiada que alguns se perdem do seu rumo e se desviam para o caminho das coisas instáveis, perecíveis e enganosas, se deixando seduzir pelos bens da indomável Fortuna. No entanto, a obra de Severino Boécio é orgânica e precisa ser entendida num todo, pois a mesma Fortuna que é a causa dos enganos humanos nos dois primeiros livros do “De Consolatione Philosophiae”, será a pedagoga necessária no livro quatro. Em outras palavras, a Fortuna possui uma finalidade na obra de Severino Boécio assumindo um papel pedagógico que ajuda a redirecionar o homem de volta para sua verdadeira pátria.

2.1 A Roda da Fortuna

Uma das obras mais lidas, traduzidas e influentes do pensamento medieval e de grande prestígio durante a Idade Média. É assim que, sem sombra de dúvidas, podemos nos referir ao *DCP*¹ de Severino Boécio² que oferece para a posteridade

¹ Gostaríamos de estabelecer duas orientações preliminares para o melhor entendimento do presente estudo: primeiro, utilizaremos daqui por diante, a abreviatura *DCP* para nos referirmos à obra de Boécio “De Consolatione Philosophiae”; segundo, utilizaremos a obra “A Consolação da Filosofia” em língua portuguesa traduzida por Willian Li, editada por Martins Fontes em 1998, nas citações em língua portuguesa; em nota de rodapé. Contudo, utilizaremos o texto em latim do trecho correspondente extraído da obra “Consolazione della filosofia” de Luca Obertello, texto latino a frente, da editora Rusconi Libri, 1996.

² *Anicius Manlius Torquatus Severinus Boetius* nasceu em Roma por volta do ano 470 d.C e faleceu em cerca de 525. Segundo alguns comentadores, Boécio iniciou seus estudos primeiramente nesta cidade através de um mestre privado, outros cogitam que possa ter sido em Atenas. Pertencente a uma importante e tradicional família romana, principalmente, na área política, os Anicius (cristãos há pelo menos um século), Severino Boécio perdeu seus pais muito cedo sendo criado pelo venerado Quinto Aurélio Símaco, amigo e mestre pelo qual tinha profunda admiração e respeito, homenageando-o, pelo menos, em duas obras, *institutio arithmetica* e o tratado *De trinitate*. Mais tarde, Boécio casou-se, com Rusticiana, filha de Quinto Aurélio Símaco, com a qual tiveram dois filhos, Flávio Símaco e Flávio Boécio. Boécio possuía influências imanentes da filosofia grega em vista de sua formação e pelo domínio que possuía dessa língua, traduziu vários escritos importantes e tinha como projeto traduzir e comentar tudo o que se tinha disponível em sua época das obras de Platão e de Aristóteles para logo após, mostrar que suas filosofias, quando analisadas peculiarmente, possuíam mais convergências do que divergências. Porém, devido a sua condenação em 525, não

um testamento intelectual valoroso e de extrema elegância, unindo um estilo literário refinado a uma obra filosófica no seu sentido genuinamente especulativo³. Com seu espírito agitado, confuso e esquecido⁴ das verdades eternas e estáveis, Boécio

conseguiu consolidar tal feito. Sua obra literária é vasta, sendo composta por comentários e traduções como, por exemplo, um comentário da *Isagoge de Porfírio* traduzida para o latim por Mário Vitorino, e um segundo comentário sobre a mesma obra, retraduzida por ele mesmo; uma tradução e um comentário às *Categorias de Aristóteles*, uma tradução e dois comentários do *De Interpretatione*, as traduções dos *Primeiros e Segundo Analíticos*, *Argumentos Sofísticos* e *Tópicos de Aristóteles*, vários *tratados de lógica*, um comentário aos *Tópicos de Cícero*, *Organon* completo de Aristóteles, os chamados *Opúscula Sacra*, que consistem em um conjunto de cinco pequenos textos que tratam filosoficamente de assuntos teológicos, entre outros. Boécio permitiu à idade média o acesso direto com a filosofia clássica sendo considerado um intermediário entre a filosofia grega e o mundo latino. Com efeito, Boécio também gozava de ótima posição social, pois ocupou o cargo de cônsul em torno de 510 e mais tarde o cargo mais importante de sua carreira, o de *Magister pallatii* ou *magister officiorum*, na época do reinado de Teodorico (493-526 d.C.), rei dos godos na parte do Império romano Ocidental. Porém, em 525, Boécio foi acusado, injustamente, por Cipriano, membro do senado, de conspiração ao rei Teodorico como também, da utilização de magia negra e invocação de espíritos para o mesmo fim. Todos os seus bens foram confiscados juntamente com o cargo que exercia perante o palácio. Foi mantido em cativeiro na cidade de Pavia, sendo posteriormente condenado à morte sem a chance de se defender. Foi nessa ocasião, num momento de ampla angústia que Severino Boécio buscava um consolo espiritual, tentando encontrar as respostas para seu interminável sofrimento de ter perdido tudo que alcançou no decorrer de sua vida. Surge então, a sua célebre obra: “*De Consolatione Philosophiae*”, digna de toda erudição filosófica e poética, peculiar da filosofia clássica. Seu escrito foi apreciado tanto na Idade Média quanto na sua posterioridade, sendo, no medievo, uma das obras mais lidas depois da *Bíblia* e da *Regra Monástica de São Bento*. Maiores detalhes sobre a história, vida e obras de Anicius Manlius Torquatus Severinus Boetius podem ser encontrados na obra de Luca Obertello, “*Consolazione della filosofia*”, *Texto latino a frente*. Milano: Rusconi Libri, 1996, p. 25 – 29; na “*A Consolação da Filosofia*”, em sua tradução em português por Willian Li, editora Martins Fontes, nas páginas XLI a XLIII, como também, na obra de Philotheus Boehner e Etienne Gilson: *História da Filosofia Cristã*, editora Vozes, nas páginas 159 a 175. Importante também é o título de “o último dos romanos e primeiro dos escolásticos” que geralmente é atribuído a Severino Boécio por Martin Grabmann: GRABMANN, M. *Die Geschichte der scholastischen Methode I*. Friburgo: Herder, 1909. Grabmann (1875 – 1949) foi um padre católico alemão, considerado como grande medievalista e pesquisador tanto da história da filosofia como da teologia, sendo considerado o maior estudioso católico do seu tempo. Além da referência de Grabmann, encontramos em ANTISERI, Dario, REALE, Giovanni, *História da Filosofia: Antiguidade e Idade Média*. São Paulo: Pulus, 1990. V I, 3ª ed, pág. 464, referências do mesmo teor atribuídas para Boécio.

³ Segundo Moreschini, o *DCP* de Severino Boécio é fruto de um trabalho intelectual que ultrapassa as fronteiras do aristotelismo e do platonismo, sendo possível acreditar que se tenha também como fontes inspiradoras, escritos mais tardios e de outras escolas filosóficas: “O certo é que a *Consolação da filosofia* se apresenta como uma obra que dá amplo espaço ao aristotelismo, do qual retoma, sobretudo no livro V, onde se discutem o determinismo e o livre arbítrio, além de problemáticas e demonstrações em que considera como algo que constitui de pleno direito uma unidade com o platonismo. Isso vale não somente para as obras lógicas de Aristóteles, mas também para as metafísicas, que estão presentes na *Consolação da filosofia*. A última obra de Boécio foi preparada, portanto, por um estudo aprofundado sobre a tradição filosófica grega, considerada em seus componentes essenciais, e na qual o escritor se inspirou não apenas empregando os textos básicos, platônicos e aristotélicos, mas também levando em consideração a atividade exegética mais recente, desenvolvida pelos neoplatônicos e pelos peripatéticos mais tardios, em cuja escola talvez Boécio tivesse estudado pessoalmente, ou que reconsiderava criticamente”. (MORESCHINI, 2008, p. 499). Nossa intenção nesse estudo não consiste em remontar todas as possíveis influências que compuseram o pensamento de Boécio no *DCP*, no entanto, ao decorrer da nossa exposição acentuaremos algumas que, para o nosso objetivo, se tornaram mais convenientes.

⁴ “Y ahí está la causa principal de sus males: la confusión provocada por el olvido e sí le há llevado a lamentarse del exilio y del expolio de sus bienes, como si el exilio terreno implicara la expulsión de su

encontrando-se num estado de nostalgia e angústia devido à turbulência da adversidade da Fortuna que lhe fez deixar para traz o seu refinado passado de glórias, riquezas e prestígio político. De filósofo erudito e tradutor de inúmeros escritos à condição de um prisioneiro que se depara de repente a um futuro incerto e bruscamente conturbado, responsável por lhe causar a imperturbabilidade de sua alma e o esquecimento da verdadeira finalidade da vida humana que desde cedo aprendeu.

Com efeito, é no primeiro livro do *DCP* que o autor começa seu desabafo e descreve sua autobiografia nos mínimos detalhes, desde sua ascensão no mundo político até sua queda repentina através de uma acusação por parte de um membro do senado romano chamado Cipriano, que o acusa de conspirar contra Teodorico, rei dos bárbaros. Como num sono profundo e amargo, sua realidade trágica lhe condiciona a uma cela⁵ em companhia da desesperança e de uma única certeza: uma morte injusta sem sequer ter o direito de defesa. É nesse ambiente obscuro e sombrio, acompanhado apenas pelas “Musas da poesia cantando versos de dor”⁶,

propria patria y como si la privación de los bienes materiales llevase consigo la desposesión del propio bien del hombre”. (RODRIGUEZ, 1995, pp. 242-243).

⁵ Moreschini, entre outros, levanta a hipótese de que o *DCP* possa não ter sido escrito na prisão. Nesse sentido o comentador diz: “Insomma, l’opera non termina in un modo che risponda alle regole della composizione retorica. Dobbiamo pensare che proprio in quel momento sai sopraggiunta l’esecuzione capitale? Non è opportuno insistere su questo problema e cercare di risolverlo, ché si cadrebbe in facili biografismi. Certo è che Boezio, pur sapendo di avere a propria disposizione non molto tempo da vivere (cfr. IV6, 5), è riuscito a scrivere un’opra di grande validità letteraria e accuratamente elaborata. Proprio per questo motivo l’Obertello há sostenuto che l’opera era stata composta prima che Boezio fosse effettivamente incarcerato, anche se la vicenda personale a cui egli allude con tanti dettagli fa vedere che era già stato condannato. (...) Alcune allusioni all’interno della Consolatio fanno pensare che Boezio potesse ancora seguire lo svolgimento della sua vicenda; significativo è anche il fatto che egli nomina esplicitamente i responsabili delle accuse di cui fu fatto segno, ma non fa mai esplicitamente il nome del re Teodorico, dal quale attende la sentenza finale (...) E nemmeno è da escludere che Boezio non volesse richiedere soamente una consolazione della filosofia, ma anche, indirettamente, un intervento in suo favore del pubblico, alquale, in fondo, la sua opera era pur sempre diretta”. (BOEZIO, Cf. MORESCHINI, 2006, pp. 28 – 29).

⁶ *DCP* I, prosa 1, 10-45; ii, 1-3. “7. Quae ubi poeticas Musas uidit nostro assistentes toro fletibusque meis uerba dictantes, commota paulisper ac torruis [25] inflammata luminibus”. As Musas relatadas no início do livro I, referem-se as musas da tragédia do teatro grego, que “cantando versos de dor” agravam mais sua angustia, razão pelo qual a majestosa mulher, “a Filosofia” as expulsa e as chamam de impuras. A obra de Boécio escrita na prisão traz consigo um refinado estilo poético, em especial de Homero, fruto de uma longa tradição literária. Nesse sentido, escreve Moreschini: “Il manifestarsi della Filosofia è descritto da Boezio con i tratti che una lunga tradizione poetica, risalente fino ad Omero, aveva impiegato per rappresentare l’intervento improvviso di un Dio nelle vicende umane, favorevole o nemico Che fosse (...) I suoi occhi sono ardenti, come quelli di Atena, Che appare accanto ad Achille nel primo libro dell’Iliade (200 sgg), perché La Filosofia vede nel profondo più di quanto non facciano comunemente gli uomini. (BOEZIO, Cf. MORESCHINI, 2006, p. 82). Nesse mesmo sentido, Pinan também destaca, entre outros autores, a presença de Homero em várias passagens da obra boeciana: “En diversas expresiones e ideas dela Iliada, que aparecen más o

que surge então a imagem da magnífica mulher⁷: “seus olhos estavam em flamas e revelava uma clarividência sobre-humana, suas feições tinham cores vívidas e delas emanava uma força inexaurível”⁸, surge a “Filosofia” para acudir seu discípulo e trazê-lo de volta à vida contemplativa e para a via do verdadeiro bem. Para isso, ela expulsará as Musas⁹ que tanto lhe atormentam e ao mesmo tempo, examinar o problema central da sua dor, para em seguida, como uma médica das almas doentes, aplicar-lhe um remédio eficaz para o seu espírito fragilizado e profundamente adormecido da ordem cósmica regida por Deus e da contemplação intelectual das verdades filosóficas e divinas. A “Filosofia”¹⁰ lhe lembra de que fora nutrido “com o nosso leite”, ou seja, com todo o conhecimento necessário para lidar com as adversidades da Fortuna, mas seu esquecimento lhe torna vítima de uma cegueira que lhe impede o acesso à contemplação da derradeira verdade. Com efeito, o sábio romano se encontra à deriva e por não entender a sua repentina queda, sua vida perde o sentido por esquecer os ensinamentos valorosos que lhe condicionam a um martírio interior. É nesse momento que sua Musa intervém para reativar sua memória e aplicar-lhe o antídoto que está intimamente adormecido em sua memória.

menos claramente em los Libros I (prosa 4^a), II (prosa 2^a con el ejemplo de los toneles), IV (prosa 6^a) y V (prosa 2^a). (PINAN, 1973, p. 14).

⁷ Já no início da obra de Boécio, se pode encontrar um homem “doente” do espírito. Um grande sábio que se encontra nostalgicamente fatigado e desesperançoso. Como coloca Moreschini, Boécio está de luto e esse luto reflete o sintoma da sua doença. É nesse momento que sua musa nutris aparece como a consoladora da sua alma doente: “Boezio è ora immerso nella materia e nelle tenebre, ed il dolore ed il lutto che lo pervadono e che egli manifesta non sono altro che il sintomo esterno dell'errore nel quale si trova: invece gli studi che egli aveva coltivato in passato lo ed assume immediatamente la propria finzione, che è quella di consolare, cioè di guarire dalla malattia dell'anima: la vera consolazione, infatti, non consiste nel porgere superficiali fomenti che con la loro momentanea dolcezza smorzino il dolore, ma nel guarire veramente, nel curare le cause, insomma, e non gli effetti soltanto”. (BOEZIO, Cf, MORESCHINI, 2006, p. 31).

⁸ *DCP* I, prosa 1. “(...) oculis ardentibus et ultra communem hominum ualentiam [5] perspicacibus, colore uiuido atque inexhausti uigoris, quamuis ita aevi plena foret ut nullo modo nostrae crederetur aetatis, statura discretionis ambiguae”.

⁹ O papel da “Senhora” personificada é transmitir novamente ao seu pupilo o reto caminho que conduz os homens a sua verdadeira pátria. No entanto, para isso, será necessário evitar a distração das musas da poesia e focar nas palavras de sua mestra. “In verità la consolazione di Filosofia non è affatto consolante: non incoraggia, non asciuga lacrime, non promette. La signora Filosofia, personificazione della passione intellettuale di Boezio, si limita a riportare il pupillo agli alti pensieri che lo hanno occupato nel corso della sua non lunga vita. Lo induce a non perdersi in sterili lamenti, a no lasciarsi andare alle distrazioni della poesia, a esercitare virilmente la ragione intorno alle sue disgrazie e sventure. (BETTETINI. 2010, p. VIII-IX).

¹⁰ A “Filosofia” chega para resgatar o seu discípulo. Ela é a protagonista e não a serva, é a senhora que o filósofo romano reverencia como uma mãe. “Ama a Filosofia e a chama de sua “Mestra”, “Mãe” e “Nutriz” de todas as virtudes” (I, 6; II, 7); considera-a única e capaz de resolver seus problemas existenciais e suas dúvidas teológicas e filosóficas, apresenta-a como “Senhora” e não como “Serva”, como fizeram muitos pensadores escolásticos e o próprio Aquinate”. (PECORARI, 2004, p. 57).

Por conseguinte, é esse o diagnóstico do doente, ou seja, o esquecimento dos verdadeiros bens, aqueles que os homens sábios sabem reconhecer e buscar para não ficar à mercê da Fortuna. Em verdade, como bem nota Gilson¹¹, entra em cena a célebre alegoria da “Roda da Fortuna” que por natureza, gira a seu bel prazer e de forma repentina, podendo elevar um homem ao seu maior grau de prestígio, mas com a mesma velocidade, lhe conduzir para a parte de baixo, retirando-lhe tudo que aparentemente é seu, mas que na realidade pertence à indomável Fortuna. Com efeito, a maléfica Fortuna se caracteriza na obra de Severino Boécio como enganadora, obtendo uma natureza instável e oferecendo bens transitórios que são concedidos aos homens, mas que jamais pertencerão a eles, pois independente dos desejos humanos, a Fortuna não está submetida às vontades singulares de ninguém. O desafio que se apresenta para o sábio prisioneiro é procurar entender como é possível aos olhos de Deus aceitar passivamente o favorecimento dos bens da Fortuna por aqueles que possuem a maldade em suas ações, e que mesmo sendo maus, continuam a viver sem ao menos serem punidos. Torna-se claro o seu desconforto, já que em seu íntimo, o sábio romano concebe uma imagem de um Deus justo e bom, o que confrontaria demasiadamente com os benefícios usufruídos pelos maus.

Pois querer o mal pode ser uma fraqueza humana, mas que um criminoso possa prejudicar um inocente com ciladas engendradas sob os olhos de Deus é de se espantar. Por isso é que um familiar meu exclamou naquela hora “Se Deus existe, de onde provêm os males? E se não existe, de onde vêm os bens?”¹²

Em verdade, o sábio romano lamenta-se angustiado pelas reviravoltas da Fortuna em todos os campos da sua vida, seja pela perda de seu direito como

¹¹ “Ameaçado de morte, ele só podia se consolar no pensamento de um Deus providência, cuja vontade é preciso abraçar, se quiser ser feliz, quaisquer que sejam as adversidades da fortuna. É aí (liv. II, pr. 1 e 2) que Boécio desenvolve a célebre alegoria da Roda da Fortuna, que os miniaturistas ilustraram desde então”. (GILSON, 2013, p. 166). Notamos a importante exposição de Gilson, pois (como veremos mais adiante) a fortuna possui em sua natureza a inconstância, girando sua roda de acordo com sua vontade. O importante é salientar que ao mesmo tempo em que é inconstante ela não está independente da providência de Deus, pelo contrário, está a serviço dela.

¹² DCP I, prosa 4, 71-107. “Nam deteriora uelle nostri fuerit fortasse defectus, posse contra innocentiam quae sceleratus quisque conceperit inspectante deo monstri simile est. 30 Vnde haud iniuria tuorum quidam familiarium [90] quaesiuit: ‘Si quidem deus’, inquit, ‘est unde mala? Bona uero unde, si non est?’” Esse trecho da obra de Boécio é reconhecido por influências da filosofia platônica, ou ainda, como explica Obertello, socrático-platônica. “Il riferimento a um familiare della Filosofia ci riporta alla tradizione socratico-platonica e neoplatonica, che identificava la Divinità com il Bene in sé”. (BOEZIO, Cf. OBERTELLO, 1996, p. 242).

cidadão romano através da privação da sua liberdade e o confisco dos seus bens, seja pela opinião pública que agora o via como um traidor justamente castigado. A fortuna, sem dúvidas, é a questão chave para o entendimento filosófico trilhado pelo autor, pois é a porta de entrada para questões complexas que virão no decorrer da sua obra. Por isso, entender a ideia de Roda da Fortuna é fundamental para que as demais questões sejam entendidas, pois a intenção da obra é definir um conjunto de ideias que estão relacionadas. Outra questão importante e digna de destaque proposta por Boécio no livro I é a admissão (ainda que não tão clara devido a sua angústia e seu esquecimento inicial) de que há uma razão, um Logos que governa o cosmo e rege o movimento natural do universo por meio de uma inteligência divina, conhecida pelo nome de Providência. Por conseguinte, mesmo admitindo um princípio inteligente e dirigente que rege todas as coisas, o sábio filósofo tem dificuldades de compreender os meios dos quais se utiliza a providência¹³ o que dificulta a cura para alma do doente. Nesse sentido, o nosso filósofo acredita que o mundo é sim dirigido por uma razão que conduz todas as coisas naturalmente, por outro lado, devido ao seu esquecimento, ele desconhece a finalidade última, o objetivo central de todos os seres.

Dize-me: já que afirmas que o mundo é dirigido por Deus, distingues também por que meios 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 causada por tua desordem emocional. Mas dize-me, tu te recorda 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 provinha de Deus. “E como podes conhecer o princípio de tudo e ignorar o fim?”¹⁴

¹³ A falta do conhecimento do fim verdadeiro do homem traz para Boécio o desconhecimento da ordem do mundo no seu sentido completo, ou seja, o desconhecimento do fim de todas as coisas evidencia como consequência o desconhecimento da finalidade da vida humana. Nesse sentido, Rodriguez explica: “El contexto aclara que es imposible saber lo que es el hombre si se ignora El fin de las cosas y , por considero fin Del hombre, es que el conocimiento de su verdadero ser está ocurecido. De ahí que se llegue a considerar poderosos y felices a los hombres malvados. (RODRIGUEZ, 1995, p. 238).

¹⁴ CDP I, prosa 6, 1 – 33. “Sed dic mihi, quoniam deo mundum regi non ambigis, quibus etiam gubernaculis regatur aduertis? – 8. Vix, inquam, rogationis tuae sententiam nosco, nedum ad inquisita respondere queam, - 9. Num me, inquit, fefellit abesse aliquid, per quod uelut hiantis ualli [20] rebore in animum tuum perturbationum morbus inrepserit? 10. Sed dic mihi, meministine quis sit rerum finis quoque totius naturae tendat intentio? – Audieram, inquam sed memoriam maeror hebatauit. – 11. Atqui scis unde cuncta processerint. – Noui, inquam, deumque esse respondi. – 12. Et qui [25] fieri potest ut principio cognito quis sit rerum finis ignores?”

Em verdade, a sua mestra conduz Boécio a uma experiência cognitiva interior, ou seja, a uma “maiêutica”¹⁵ profunda para se desprender das falsas ilusões regidas pela Fortuna e pelo esquecimento dos meios para os quais todas as coisas tendem, no caso de Deus, princípio e fim de todo o cosmo. A verdadeira compreensão cognitiva da ordem regida por Deus é ofuscada pela constatação do triunfo dos impiedosos e pelos flagelos sofridos pelos inocentes, fazendo-se primordial a retomada conceitual dos verdadeiros bens que conduzem ao Sumo Bem e à verdadeira felicidade.

Com efeito, Boécio parte em busca de respostas para entender essa natureza perversa e instável da Fortuna que engana seus seguidores, prometendo-lhes bens que jamais possuirão de modo absoluto. Em todo caso, durante boa parte de sua vida, Severino Boécio foi elevado pela Fortuna para o mais alto escalão social, recebendo dela todos os tipos de bens possíveis para uma vida feliz. Por conseguinte, o sábio romano gozava de uma ótima posição social e política, pois era o homem de confiança do rei Teodorico, levando uma vida, tanto familiar quanto pública, feliz. Possuía uma virtuosa esposa, Rusticiana, filha de Simáco, que lhe concedeu dois filhos. Vivia em harmonia com o povo que o considerava como homem justo e sábio devido a sua capacidade intelectual e política. Portanto, a Fortuna lhe foi favorável em vários aspectos da sua vida, lhe carregando por muito tempo no colo. Por conseguinte, a natureza da Fortuna é instável e reivindica sem prévio aviso os bens oferecidos àqueles que estão sob seu domínio, pois, na realidade, os bens da Fortuna só pertencem a ela¹⁶.

É bom lembrar que além de Severino Boécio, outros importantes filósofos da tradição filosófica escreveram sobre a Fortuna, em especial, falaremos brevemente de Aristóteles. Em verdade, Aristóteles escreveu algumas linhas a respeito dessa adversidade que atinge os homens. O “giro da roda da fortuna” já estava presente

¹⁵ A maiêutica possui como objetivo, tanto na filosofia de Sócrates como na de Platão, o de proporcionar ao indivíduo o emergir da luz e da verdade intrínseca, ou seja, “o parto da alma”, desenvolvido sistematicamente no diálogo platônico denominado *Teeteto*, com o objetivo de investigar a natureza do conhecimento. Trabalharemos essa questão da maiêutica no DCP em nosso capítulo II.

¹⁶ “Boécio caído de lãs alturas de su cargo político en la corte, y desposeído de sus bienes, de su fama y, sobre todo, de su libertad, esta preso y postrado en una mazmorra lúgubre y oscuro. Es la imagen viva del spíritu caído, desposeído de su dignidad y de sus propios bienes, prisionero en la cárcel del cuerpo y de sus incinaciones sofocantes”. (RODRIGUEZ, 1995, p. 240). Nessa explanação de Rodriguez, é possível perceber o quanto a Fortuna lhe foi, ao mesmo tempo benéfica e traiçoeira. Nota-se que o comentador fala das perdas de Boécio, porém, todos os bens perdidos, foram antes também agraciados pela Fortuna.

no pensamento do estagirita em sua investigação sobre a verdadeira e duradoura felicidade, pois na “Ética a Nicômaco”, Aristóteles relata que quando determinado sujeito é feliz, essa felicidade não está relacionada aos bens ou atributos do próprio sujeito, pois a felicidade é algo permanente que não deve estar condicionada e a disposição das adversidades ocorridas pela fortuna.

Ora, se é preciso ver o fim para só então declarar um homem feliz, temos aí um paradoxo flagrante: quando ele é feliz, os atributos que lhe pertencem não podem ser verdadeiramente predicados dele devido às mudanças a que estão sujeitos, porque admitimos que a felicidade é algo de permanente e que não muda com facilidade, ao passo que cada indivíduo pode sofrer muitas voltas da roda da fortuna.¹⁷

Podemos dizer que a fortuna possui uma esfera considerável também para Aristóteles, pois a busca para o alcance da felicidade como seu fim último (eudaimonia) não deve sofrer alterações causadas pela mutabilidade característica da roda da Fortuna. A primazia da razão, segundo Aristóteles, é indispensável para que o homem alcance seu fim último, pois só através de uma conduta reta e virtuosa o homem poderá lidar com a adversidade. Portanto, para Aristóteles, a felicidade e a virtude partem de uma atividade intelectual da alma, ou seja, segundo o entendimento do estagirita “Por virtude humana entendemos não a do corpo, mas da alma: e também à felicidade chamamos a atividade da alma”.¹⁸ Em verdade, Boécio corrobora com o pensamento de Aristóteles, pois segundo o sábio romano, quem se deixa seduzir pela instável fortuna está sujeito ao seu movimento inconstante e em

¹⁷ Aristóteles, *Ética a Nicômaco*, Coleção os Pensadores. Tradução, Leonel Vallandro e Gerd Bornheim. São Paulo: Abril S/A cultura e industrial, 1973. Livro I, 10 – 1100b. A especulação sobre “Roda da Fortuna” é, segundo Obertello, uma tradição muito antiga que se utilizava dessa alegoria para demonstrar a perceptível instabilidade na vida dos homens, porém com uma nova configuração em Boécio: “L’assimilazione della Fortuna a una sfera o globo, o ruota, è molto antica. La si ritrova già in figurazioni del secolo V-IV a. C.; alcune statue e sculture presentano la Fortuna ritta in piedi sopra in globo, a significare (spiengano Dione Crisostomo e l’autore della Tavola di Cebete) la sua instabilità; essa inoltre non soltanto è cieca, ma anche sorda. Cicerone, Tibullo, Orazio, Ovídio, Sêneca e innumerevoli altri autori adottano l’immagine, modificandola in vari modi e applicandola alle più diverse situazioni. La raffigurazione boeziana presenta tratti più complessi di quelle precedenti, anche per il costante riferimento a un’ampia tematica speculativa. Giustamente osserva H. R. PATH (*The Tradition of the Goddess Fortuna in Medieval Philosophy and Literature*, in «Smith College Studies in Modern Languages», III, 4 [1922], p. 190): «Boezio combina i particolari della tradizione classica della Fortuna con una notevole ricchezza tematica e stilistica»”. (BOEZIO, Cf. OBERTELLO, 1996, p. 246).

¹⁸ Aristóteles, *Ética a Nicômaco*, Coleção os Pensadores. Tradução, Leonel Vallandro e Gerd Bornheim. São Paulo: Abril S/A cultura e industrial, 1973. Livro I, 13 – 1102^a.

sintonia com os seus caprichos, pois a “roda da Fortuna”¹⁹ gira naturalmente sem sofrer nenhum domínio.

(...) a Sabedoria consiste em avaliar a finalidade de todas as coisas, e é precisamente essa faculdade de passar de um extremo ao outro que caracteriza a Fortuna que deve fazer com que a desprezemos, sem temê-la ou desejá-la. Enfim, debes tolerar, sem queixas, tudo o que acontece no âmbito da Fortuna, já que aceitaste seu jugo. Pretendes frear ou atizar a teu gosto o tirano que deste a ti mesmo? Isso não só seria exceder tuas possibilidades como tornar ainda pior o estado em que te encontras. Se confiasses teu barco ao sabor dos ventos, não navegarias para a direção desejada, mas para onde eles te levassem; se jogasse tuas sementes nos campos, haveria a alternância entre os anos bons e ruins. Tu te abandonaste ao domínio da Fortuna: debes submeter-te aos caprichos de tua mestra. Pretendes sustar a rápida revolução de sua roda? Oh, insensato! Então a Fortuna não seria mais a Fortuna.²⁰

Há, portanto, dois aspectos fundamentais apontados por Severino Boécio; o primeiro é a natureza instável dos bens da fortuna e o segundo é a submissão aos seus caprichos, pois aqueles que aceitam os bens da Fortuna, necessariamente, aceitam os seus brinquedos. Outro fator que o sábio filósofo deixa claro é a busca por uma felicidade terrena através dos bens concedidos pela Fortuna. Porém, são bens passíveis de perda que descaracterizam a busca humana por uma felicidade suprema e completa. A Fortuna por natureza, não pode ceder às vontades dos homens, sendo muitas vezes implacável e voraz, mas em outras tantas também é mansa e fraterna. Assim, ela segue o seu rumo como se fosse um tirano, distribuindo bens para quem quer que seja independentemente do merecimento.

¹⁹ Percorari assim comenta sobre o sentido da “Roda da Fortuna” no pensamento de Boécio: “É verdade de que houve o revés da Fortuna, mas a “Roda da Fortuna” é assim mesmo: é enganosa, é mentirosa, é inconstante e gira inexoravelmente; portanto quem sobe deve saber que amanhã desce, e depois, como muito bem ensina Platão, em nenhum desses bens sensíveis e aparentes consiste a felicidade”. (PERCORARI, 2004, p. 58).

²⁰ CDP II, prosa 1, 30 – 54; I., 1 - 9. “(...) rerum exitus prudentia metitur; eademque in alterutro mutabilitas nec formidandas fortunae minas nec exoptandas facit esse balanditias. 16. Postremo aequo animo tolere oportet quicquid intra fortunae aream geritur cum semel iugo eius [45] colla summiseris. 17. Quodsi manendi abeundique scriber legem uelis ei quam tu tibi dominam sponte legisti, nonne iniurius fueris et impatientia sortem exacerbes quam permutare non possis? 18. Si uentis uela committeres, non quo uoluntas peteret sed quo flatus impellerent promoueres; si aruis [50] semina crederes, feraces indominae moribus oportet obtemperes. 19. Tu uero uolentis rotae impetum retinere conaris? At, omnium mortalium stolidissime, si manere incipit fors esse desistit”. Nesse contexto, Boécio deixa claro que quem está sob o jugo da Fortuna aceita seus brinquedos e consequentemente, não poderá reclamar do giro da roda. Com efeito, Pinan acredita que a ideia de fortuna no pensamento de Boécio seja uma inspiração provinda da escola estoica: “Del estoicismo toma la idea de la veleidosa fortuna y del valor engñoso de los bienes que ella procura. El único bien seguro es El señorío del alma sobre si mismo y sus virtudes. Estóica es también la fuerte acentuación del orden inexcusable del acontecer mundano y del hado, por cuya contemplación nos elevamos a Dios”. (PINAN, 1973, p. 17).

E, 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 natureza, 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 embaixo. Sobe se tiveres vontade, mas com uma condição: que não consideres injusto descer, quando assim ditarem as regras do jogo.²¹

Em outras palavras, quem vive pelos preceitos da Fortuna não tem qualquer domínio ou autoridade sobre suas escolhas, já que a Fortuna é, de fato, uma lei universal para todos que esperam se beneficiarem dos seus bens. No entanto, lembra o autor, que os homens não se satisfazem, estando sempre em busca de algo que complemente a fragilidade desses bens que até prometem a felicidade, mas não conseguem cumprir em sentido pleno. Com efeito, Boécio começa a identificar que o homem, mesmo por vias diferentes, está em busca de bens que lhe proporcionem a felicidade, porém, esses bens não estão no âmbito externo, mas dentro de si mesmo. Os bens terrenos possuem valor intrínseco que na íntegra, não pertencem ao homem, motivo pelo qual possui medo de perdê-los. Segundo o autor, se esses bens que tanto buscamos como as riquezas, as honras ou as glórias, fossem realmente nossos, não haveria motivo para temer sua perda. Portanto, esses bens não nos acrescentam valores substancialmente reais pela simples razão de possuírem valores em si e por si somente. Por conseguinte, a análise de Boécio nos conduz a uma certeza: quanto mais favorável ao homem é a Fortuna, mais perigosa, nociva e enganosa ela se torna, pois afasta os homens do caminho e da busca do verdadeiro bem, e conseqüentemente da felicidade completa e absoluta almejada por todos. Os bens da Fortuna, embora não desconsiderados literalmente como bens, são, segundo Boécio, bens incompletos e equivocados que na realidade pertencem à Fortuna e não ao homem, que pode reivindicar sua posse no momento que ela desejar.

²¹ CDP II, prosa II, 2, 1 – 34. “(...) nos ad constantiam nostris moribus alienam inexpleta hominum [25] cupiditas alligabit 9. Haec nostra uis est, hunc continuum ludum ludimus: rotam uolubile orbe uersamus, infima summis, summa infimis mutare gaudemus. 10. Ascende si placet, sed a lege, ne uti cum ludicri mei ratio poscet decendere inuriam putes”. Essa citação é representada como a voz da própria Fortuna, que ao ser acusada pelos homens de perversa e inconstante, lembra-os de que essa inconstância faz parte de um movimento próprio e característico da sua natureza. A Fortuna distribui seus bens a quem quiser e tira-lhes sem prévio aviso não havendo espaço para o descontentamento de quem lhe adere como mestra.

2.2 Os bens terrenos

Afinal, quais são os bens atribuídos à Fortuna aos quais Boécio se refere como sendo bens ilusórios e incompletos? Quais as razões que levam os homens a buscarem tão insistentemente a esses bens? Eles realmente proporcionam a felicidade tão esperada e perseguida a ponto de suprir todas as necessidades humanas? São essas e outras questões que o nosso filósofo romano aborda dentro do espírito filosófico do *DCP*. Suas queixas e angústias desenrolam o resultado trágico de um sábio que honrosamente exerceu seu cargo político com retidão, pois em suas próprias palavras: “nunca alguém me fez preferir a injustiça à justiça”.²²

Em sua reflexão com a majestosa visitante, emerge do diálogo a verdadeira motivação que direciona o homem à adesão aos atraentes bens oferecidos pela Fortuna. Com efeito, todas as coisas estão direcionadas para o bem, e nesse sentido, o bem que é tão buscado pelo o homem está associado a uma pretensa felicidade. Ora, assim como Aristóteles, o sábio romano acredita que é essa a razão que move todos os seres humanos a buscarem com tanta perseverança aquilo que, em seu entendimento, possa proporcionar a condição para o alcance do Sumo Bem²³. O ponto fucral do pensamento boeciano em relação aos bens da Fortuna está diretamente relacionado à ideia de felicidade como fim último dos homens, os quais, de forma equivocada, aderem a bens mundanos e independentes que jamais poderão oferecer o grau de felicidade desejado, pois, são bens perecíveis que não se comparam com o Sumo Bem que é completo e absoluto.

Detalhadamente Severino Boécio identifica os bens buscados pelos homens de forma isolada, na tentativa de suprir esse desejo inato de felicidade: as riquezas, as honrarias e altos cargos, o poder, a glória e o prazer²⁴. Porém, se torna evidente

²² *DCP* I, prosa 4, 1 – 34. “10. Numquam me ab iure quis ad iniurium quicquam de traxit”.

²³ “E onde consiste a verdadeira felicidade ou o bem supremo? A felicidade há de existir, porque é o fim último que todo mundo busca, como ensina Aristóteles. Se não existe nos bens terrenos, só pode existir no “Soberano Bem” ou na conjunção e posses de todos os bens (Conceito de Felicidade, em III. 5), isto é, no Bem perfeito e não participado que é Deus”. (PECORARI, 2004, p. 59). O comentador traz a aproximação de Boécio com Aristóteles, pois assim como o estagirita, Boécio também defende que todos os seres humanos buscam por um fim universal.

²⁴ “La satessa Fortuna, con una duplice forma de prosopopea, viene invitata a prendere la parola per rivendicare il possesso dei beni che Boezio há creduto fossero propri e poi perduti, e per invitalo a soppesare la quantità di bene cose godute, ora passate come passerà anche l'infelicità dela prigionia e del tradimento, perché tutto passa seguendo l'inarrestabile impetus della ruota della sorte (un'immagine che diventerà poi molto cara ai medievali). D'altra parte né i beni materiali, né il potere,

para o autor, que os bens terrenos ofertados pela Fortuna não possuem as condições necessárias para suprir de modo satisfatório.

Com efeito, todos os homens têm em si o desejo inato do bem verdadeiro, mas os erros de sua ignorância desviam-nos para falsos bens. 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, 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 fim. Dessa forma, vemos homens desejar a riqueza para adquirir o poder, enquanto outros buscam o poder tendo em vista a glória ou a riqueza. É, portanto, para a aquisição desses bens e outros semelhantes que tendem as ações e os esforços humanos.²⁵

Nesse trecho podemos notar que Boécio destaca a impossibilidade dos bens da Fortuna suprirem a busca do homem pelo Sumo Bem, pois os bens como as riquezas, poder, fama ou prazer, são perseguidos pelos homens através do seu impulso natural para obtenção da felicidade, porém, em sua forma equivocada, pois são passíveis de perda e incapazes de suprir os anseios humanos.

Por conseguinte, sua reflexão o conduz a uma certeza: é necessariamente a busca do bem supremo que todos os homens desejam e por isso acabam por depositar seus anseios na busca desses bens, pensando que através deles consigam de fato alcançar o sumo bem tão desejado. Em outras palavras, é pela cegueira²⁶ que tantos deixam de lado o reto caminho que leva para o verdadeiro

né tantomeno la fugace fama portano la vera felicità, che per errore e ignoranzi i mortali cercano fuori invece che dentro di sé". (BETTETINI, 2010, p. XXI).

²⁵ DCP III, prosa I, 8 – 13; 2, 1 – 29. "5. Quorum quidem alii summum bonum esse nihilo indigere credentes, ut diuitiis [15] affluent elaborant, alii uero bonum quod sit dignissimum ueneratione iudicantes adeptis honoribus reuerendi ciuibus suis esse nituntur. 6. Sunt qui summum bonum in summa potentia esse constituent; hi uel regnare ipsi uolunt uel regnantibus adhaerere conantur. At quibus optimum quiddam claritas [20] uidetur, hi uel belli uel pacis artibus gloriosum nomen propagare festinant. 7. Plurimi uero boni fructum gaudii laetitiaeque metiuntur; hi felicissimum putant uoluptate diffundere. 8. Sunt etiam qui horum fines causasque alterutro permutent, ut qui diuitias ob potentiam uoluptatesque desiderant [25] uel qui potentiam seu pecuniae causa seu proferendi nominis petunt".

²⁶ Rodriguez destaca que o verdadeiro remédio é a filosofia. Nesse sentido, é essencial a visita da nobre dama para que retire o véu que ofusca sua visão e lhe traga novamente para a luz da sabedoria: "El remedio para esta ceguera y oscurecimiento mental reside en la filosofía. Esa «dama» que visita a Boecio en su mazmorra se dispone a limpiar con un pliegue de su vestidura los ojos del prisionero, oscurecidos por la nube de cosas terrenales." (RODRIGUEZ, 1995, p. 243).

bem e acabam se desviando para os bens mundanos, pensando que por meio da suposta posse deles alcancem a felicidade no seu sentido pleno.

Com efeito, o nobre prisioneiro analisa a relação entre os bens da Fortuna e a felicidade almejada por todos os seres dotados de vontade e razão, e chega à conclusão de que os bens da riqueza, honrarias e os demais são ilusórios por simular a possibilidade de uma união de todos os bens, ou seja, obtendo-se determinado bem, os demais viriam consequentemente, e junto com eles a felicidade, porém, ressalta a visitante, se as riquezas e as honras não excluíssem outros bens, de fato neles residiria o Sumo Bem. No entanto, uma vida cercada de riquezas e dinheiro, por exemplo, não proporciona ao homem a paz de espírito ou uma perene tranquilidade, pois as preocupações e a ausência de algo exterior corroboram a necessidade de outros bens.

Vou começar propondo uma questão a ti precisamente, que há pouco tempo nadavas na opulência: quando vivias no meio de todas aquelas riquezas, teu espírito acaso foi perturbado por alguma inquietação provinda de um mal que tivesses sofrido? Eu então respondi: Sim, não posso me lembrar de ter tido o espírito tão tranqüilo para estar a todo momento isento de preocupações. Não seria por causa de algo que querias que estivesse presente ou por causa da presença de algo indesejável? Sim, é isso, respondi. E ela: Mas se te falta algo é porque o que tens não te basta em absoluto.²⁷

De fato, Boécio ressalta que por mais que uma pessoa viva na riqueza e queira se sentir seguro e independente das adversidades externas (o que parece prometer a riqueza), na prática as coisas não ocorrem dessa forma, pois as riquezas em si não conseguem suprir todas as necessidades do homem. Por conseguinte, toda a riqueza não está exclusiva de ser tomada por outros contra a vontade do seu

²⁷ DCP III, prosa 3, 1 – 37. “5. Primum igitur te ipsum, qui paulo ante diuitiis affluebas, [15] interrogo: inter illas abundantissimas opes numquamne animum tuum concepta ex qualibet iniuria confudit anxietas? – 6. Atiqui, inquam, libero me fuisse animo quin aliquid semper angerer reinisci non queo. – 7. Nonne quia uel aberat quod abesse non uelles uel aderat quod adesse noluisses? [20] – Ita est, inquam. – 8. Illius igitur praesentiam, huius absentiam desiderabas? – Confiteor, inquam. – 9. Eget uero, inquit, eo quod quisque desiderat? Eget, inquam – Qui uero eget aliquo non est usquequaque sibi ipse sufficiens”. Esta passagem caracteriza de certa forma, o que tratará Severino Boécio a seguir, ou seja, a busca do verdadeiro bem. Por conseguinte, começa a se articular uma nova etapa da obra de Boécio, passa-se da postura cínico-estoica para a doutrina platônica como aponta Moreschini: “Nuova allocuzione di stile diatribico; ma la trattazione di questo libro, dedicata al problema del vero bene, si muove sostanzialmente nell’ambito della dottrina platonica, come verremo meglio in seguito, non cinico-stoica, e lo stile e la struttura del testo boeziano arieggiano il dialogo platonico. Ciò è evidente a partire già dalla serie di domande e risposte che inizia al paragrafo 5”. (BOEZIO, Cf. MORESCHINI, 2006, p. 184).

dono, necessitando recorrer a processos jurídicos para reavê-la, ou seja, é necessário para a proteção dos seus bens o uso da ajuda externa, e consequentemente acaba suprimindo sua suposta independência.

Da mesma forma, tanto as honras e os altos cargos não excluem suas dependências externas e também não dotam necessariamente de virtudes aqueles quem possuem, pelo contrário, os cargos mais honrosos muitas vezes acabam nas mãos de pessoas desonrosas, demonstrando que as honras, na realidade, não possuem valores em si mesmos.

E para que reconheças que essas honras, que não têm valor em si mesmas, não proporcionam o verdadeiro respeito, faço-te a seguinte pergunta: se um homem que já exerceu por várias vezes a função de cônsul encontra-se de passagem entre os povos bárbaros, essas distinções honoríficas torná-lo-ão mais respeitável aos olhos daqueles povos? Ora, se as honrarias possuísem algum poder por si mesmas, elas sempre se distinguiriam onde quer que fosse, tal como o fogo que aquece da mesma maneira por toda a Terra; mais uma vez que essas distinções não possuem tal propriedade, ao contrário da falsa opinião dos homens mostrando-se insignificantes assim que se apresentam a pessoas que não as consideram honrarias.²⁸

Por conseguinte, parece que esse bem apontado pelo filósofo romano também não satisfaz em seu sentido mais amplo o desejo humano de alcançar a plenitude de sua existência através de um bem perene e autossuficiente. Tanto no caso das honras e méritos, quanto das riquezas, o argumento de Boécio resume-se no valor intrínseco inexistente nesses dois bens, estando submetidos aos critérios da opinião dos homens, ou seja, não há motivos razoáveis, segundo a reflexão do sábio Boécio, para que esses bens sejam perseguidos com tanta disposição, pois não correspondem necessariamente ao sumo Bem completo e universal dos quais os homens desejam.

Outro bem tratado como ilusório, porém perseguido demasiadamente e identificado como Sumo Bem é o poder. O autor percorre várias linhas dialogando com a ilustre “Senhora” sobre a possibilidade ou não de encontrar no poder o Sumo Bem desejado. Nesse sentido lhe diz a filosofia que se trata de um bem que pode

²⁸ DCP III, 4, 12 – 46. “11. Atque ut agnoscas ueram illam reuerentiam per has umbratiles dignitates non posse contingere: si qui multiplici consulatu functus in barbaras nationes forte deuenerit, uenerandumne barbaris honor faciet? 12. Atqui si hoc naturale [30] munus dignitaibus foret, ab officio suo quoquo gentium nullo modo cessarent, sicut ignis ubique terrarum numquam tamen calere desistit. 13. Sed quoniam id eis non propria uis sed hominum fallax adnectit opinio, uanesunt ilico cum ad eos uenerint qui dignitates eas esse non aestimant”.

proporcionar um período de felicidade graças à aproximação com a realeza e com os reis, porém obtendo seu fim com o término da vida. Ora, se o poder da realeza é identificado com a felicidade, logo com a diminuição do poder consequentemente ocorre a diminuição da felicidade. Além do mais, mesmo com todo o poder de um reinado, há de se admitir que é impossível que esse mesmo poder seja reconhecido em todo o território do mundo.

Sobretudo, é notório que a impotência do poder perante a vastidão da terra e dos inúmeros povos que não reconheceriam o poder de dada realeza, traga sentimentos de angústia e preocupações. “Acredita 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 dos seus subordinados?”²⁹ Com ênfase, Severino Boécio manifesta nessa frase a intranquilidade dos soberanos detentores do poder ou daqueles que pensam que a obtenção do poder é um atributo indiscutível para a paz de espírito e obtenção da felicidade³⁰. Em verdade, o poder também não cumpre o que promete, pois muitos pereceram e quando tentaram renunciar ao fardo do poder³¹, foram impedidos impetuosamente como no caso de Sêneca, que ao tentar se desfazer de seus bens e renunciar a sua vida pública, não foi poupado por Nero que lhe forçou a escolher o martírio. A questão de extrema relevância, nesse caso, nos converte novamente aos bens identificados pelos homens como sendo o Sumo Bem e a felicidade almejada, capaz de proporcionar paz de espírito e plenitude.

Entretanto, o poder não corresponde satisfatoriamente a esse designo, pois nada mais é do que uma concessão de um homem para outro, ou seja, é preciso que alguém lhe conceda a condição para exercê-lo. Outro fator que aponta Boécio consiste na sua limitação, pois, em geral, o detentor desse poder não ultrapassa os limites do seu território, não sendo reconhecido por todos os homens, sem contar a impossibilidade de descartá-lo quando assim é desejado. Esses fatores,

²⁹ DCP III, prosa IV, 1 – 8; 5, 1 – 27. “8. An tu potentem censes quem uideas uelle quod non possit [20] efficere, potentem censes qui satellite latus ambit, qui quos terret ipse plus metuit, qui ut potens esse uideatur in seruientium manu situm est?”

³⁰ DCP III, canto V. “Qui se uolet esse potentem, animos domet ille feroces nec uicta libidine colla foedis summittat habenis; etenim lecet Indica longe tellus tua iura tremescat et seruiat ultima Thyle, tamen atrás peller curas miserasque fugare querelas non posse potentia non est”.

³¹ DCP III, prosa 5, 1 – 27. “Nero Senecam familiarem praeceptoremque suum ad eligendae mortis coegit arbitrium, Papinianum diu inter aulicos potentem praelitum gladiis Antoninus obiecit. 11. Atqui uterque potentiae suae renuntiare uoluerunt, quorum Seneca opes etiam suas tradere Neroni seque [30] in otium conferre conatus est; sed dum ruituros moles ipsa trahit, neuter quod uoluit effecit”.

demonstrados pelo sábio romano em sua reflexão, denotam determinantemente a inconsistência desse bem e a sua incapacidade de satisfazer o ideal humano de felicidade.

Percorrendo seu diálogo na busca do verdadeiro bem, Boécio se põe a refletir sobre o conceito das glórias que tanto envaidecem os homens. Nessa linha, o nosso filósofo indaga se, porventura, não seria esse o bem com a possibilidade real de conduzir o homem para sua total condição de felicidade. Com efeito, a síntese da argumentação do autor se aproxima, em parte, da sua reflexão sobre o bem do poder, pois tanto um quanto o outro não abrangem para além do reconhecimento do seu povo, tornando-se limitado somente pelo reconhecimento dos seus. Em verdade, a glória possui a inconsistência da verdade, podendo ser enganosa através da opinião errônea do povo, e podendo ser festejados injustamente aqueles que não merecem.

Aqueles que são festejados injustamente devem certamente enrubescer ao ouvir os elogios que lhe são feitos. E mesmo quando o mérito está na origem da glória, o que pode ela acrescentar à consciência do sábio, que alivia o que é bom ou não em si, e não se apegando ao rumor do público, mas à verdade de sua consciência? E, se é tido por belo ouvir a fama, então é necessariamente vergonhoso não ouvi-la.³²

Por conseguinte, Severino Boécio demonstra que a glória, (assim como os demais bens vistos até aqui) não passa de uma tentativa frustrada de alcançar o seu fim último, pois, de forma alguma poderia ela oferecer a felicidade suprema. Nota-se que toda a acese à celebridade provém do reconhecimento de outros não sendo uma aquisição própria, isso condiciona o homem a ser dependente dos cortejos dos demais. A própria aquisição hereditária da nobreza e da popularidade é colocada em xeque por Boécio, pois, segundo ele, não há nobreza alguma em se destacar através dos feitos dos seus ancestrais, pois continuaria não sendo uma aquisição própria, mas uma herança hereditária de alguém reconhecido pelos seus atos gloriosos no passado.

Por último, a reflexão entre Boécio e sua nutris dirige-se aos tormentos que provém da busca dos prazeres sensuais. Em verdade, o uso dos prazeres oferecido

³² DCP III, verso 6, 1 – 13. “Nam qui falso praedicantur suis ipsi necesse est laudibus erubescant. 3. Quae si etiam meritis conquisitae sint, quid tamen sapientis adiecerint conscientiae, qui bonum suum [10] non populari rumore sed conscientiae ueritate metitur? 4. Quodsi hoc ipsum propagasse nomen pulchrum uidetur, cosequens est ut foedum non extedisce iudicetur”.

pela fortuna está longe de proporcionar a condição plena de felicidade³³, pois se os prazeres proporcionam a felicidade é mister concluir que os animais também seriam felizes, o que condiciona o homem a um status de igualdade com eles. Nesse sentido, Boécio rejeita que o uso dos prazeres possa realmente proporcionar o que procura o homem, pois destaca os inúmeros infortúnios que muitos já passaram no desfrute de uma busca exagerada.

Confesso ignorar que tipo de atrativo pode-se encontrar aí. Mas basta que lembremos as antigas paixões para reconhecemos que elas sempre acabavam em sofrimento. E, se os prazeres podem conduzir à felicidade, por que então não afirmariamos que também os animais conhecem a felicidade, uma vez que todos os seus esforços tendem à satisfação de uma necessidade física?³⁴

Em verdade, os prazeres são absolutamente desprezíveis na concepção de Boécio, pois denota o que há de mais vergonhoso na igualdade entre os homens e os animais, abandonando-se a si mesmo ao perder o domínio de si e perturbando a sua alma. Há de se destacar que essa condição de felicidade encontrada nos prazeres está desconectada com a concepção de felicidade como fim último do homem, pois aqueles que realmente desejam ser sábios, não encontram na escravidão dos prazeres corpóreos a condição para tal. Portanto, segundo o nosso filósofo, o bem dos prazeres nos afasta do caminho que nos conduz a elevação da nossa alma oferecendo inquietude ao invés de tranquilidade, não proporcionando a felicidade tão esperada. É na sua interioridade, como explica Baltes, que reside o caminho que conduz à verdadeira felicidade e o centro do ser humano.

No interior da alma, Fortuna não tem poder algum (2, 4 23; 2, 6, 6ss; 1, 3, 17; 1, 5, 3), ali está a verdadeira força do ser humano, apenas ali ele é

³³ Coelho quando trata do tema dos prazeres em sua obra *O Homem, o bem e a felicidade na Consolação de Boécio*, relata a diferença substancial que há entre a concepção grega e a de Severino Boécio no *DCP*. Segundo o comentador, “os sábios gregos tendiam a defender a justa medida inclusive no uso dos prazeres. Já Boécio, parece inclinar-se a defender a abstenção em relação a eles”. (COELHO, 2014, p. 53). Para o comentador, Boécio demonstra uma influência platônica acentuada, não considerando o corpo como algo elevado e se utilizando, inclusive, da concepção platônica de que o corpo é o cárcere da alma. Em uma palavra, sendo Boécio um leitor de Platão, sua acepção negativa de um corpo material e ruim e a necessidade do livramento da alma para poder contemplar a verdade demonstram a sintonia que o sábio romano possuía com a filosofia platônica que se percebe ao longo dos livros do *DCP*.

³⁴ *DCP* III, prosa 7, 1 – 10. “3. Quarum motus quid habeat iucunditatis ignoro; tristes uero esse uoluptatum exitus, quisquis reminisci libidinum suarum uolet intellet. 4. Quae si beatos explicare possunt, nihil causae est quin pecudes quoque beatae esse dicantur, quarum omnis ad explendam corporalem lacunam [10] festinat intentio”.

realmente livre (2 c. 4, 19ss; 2, 6, 7); pois o interior é como um castelo (*arx*), no qual ele pode refugiar-se, quanto está sendo acossado a partir de fora (1,3 13: 2 c. 4, 17 s; 4 c. 3, 33s). Ali, no centro da alma, está também o centro do ser humano (4 c. 3, 33s).³⁵

Em verdade, o erro, segundo o filósofo romano, encontra-se no desejo natural de buscar a felicidade, e com esse impulso o homem acaba equivocando-se, deixando de olhar para dentro de si e atribuindo aos bens exteriores o seu fim último como um estado de plenitude. Boécio estabelece que os bens atribuídos para a busca da felicidade, às vezes, se articulam e se invertem, de modo que os homens desejam as riquezas para obter o poder e consequentemente o prazer. Em outros casos, estabelece as riquezas à procura da fama e da popularidade. Assim, admite que nem mesmo a nobreza e a popularidade estão designadas para satisfazer a plenitude da felicidade como sumo bem.

2.3 A Fortuna e a Providência divina

A Fortuna está relacionada à diversidade de sua natureza identificada no *DCP* como enganadora e perversa, passando uma ideia, à primeira vista, de uma força autônoma, isto é, com o seu movimento fluindo de acordo com sua vontade e pelo efeito do jogo da roda da Fortuna que gira incessantemente. No entanto, já no livro I, Severino Boécio admite que Deus seja o princípio de todas as coisas, embora ainda ofuscado pela tragédia da sua condenação, tenha esquecido que Ele também é o fim³⁶.

Com efeito, é importante ressaltar que a obra testamentária de Boécio, como aponta Courcelle³⁷, deve ser entendida no todo para que possamos perceber o

³⁵ Filósofos da Antiguidade. Do helenismo à Antiguidade Tardia. Trad. Nélío Schinaider. Unisinos: 2005. P. 292

³⁶ Cf. nota 13.

³⁷ “Si tratta dunque di una duplice conversione in tre tappe: presa di coscienza di se medesimo in opposizione ai beni esteriori apportati da Fortuna (libro II); conoscenza del fine supremo e del Somo Bene (libro III-IV, prosa 5); consensa delle leggi che reggono il mondo (fine del libro IV e libro V). Tutta la trattazione su Fortuna ha per scopo principale di invitare l'uomo a distinguersi dai beni esteriori, anche se il tema attraversa tutta l'opera, dall'inizio del I libro, dove B. lamenta il suo rovescio di fortuna, fino al V libro, dove è trattato il problema filosofico del caso”. (CORCELLE, 1969, pp. 158-159). Com efeito, Courcelle corrobora o que nos é óbvio, isto é, que a compreensão do pensamento de Boécio no *DCP* requer uma análise em seus cinco livros para chegarmos ao entendimento do seu pensamento. Nesse sentido, Moreschini vai além, acreditando que o *DCP* seria o conjunto final de seu pensamento, isto é, um resumo de seus escritos anteriores como uma espécie de síntese de seu trabalho intelectual: “(...) per adesso consideremo la *Consolatio* per quanto attiene

encadeamento racional o qual desenrola seus argumentos, pois a obra boeciana é integral, não podendo ser compreendida sem levar em conta a totalidade dos cinco livros que estão interligados e possuem seu entendimento no conjunto, e não nas partes individuais. Dito isso, no livro IV, Boécio abordará a difícil questão da “existência” do mal (tema este que trataremos mais detalhadamente no capítulo IV do presente estudo), o que lhe causa um imenso desconforto intelectual.

Mas talvez a principal razão de minhas angústias seja que, apesar da existência de um ser bom que comanda o universo, o mal possa existir e até ficar impune. Isso apenas já é bastante surpreendente, e certamente debes concordar. Mas a situação é pior ainda: enquanto 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.³⁸

O angustiante desabafo do sábio romano nos remonta a uma ideia de impunidade por parte de Deus, que dirige com justiça o movimento terrestre através dos seus mecanismos na contingência humana. A Fortuna é apontada pelo autor como a grande enganadora que seduz o homem, através de seus bens que são agradáveis, porém, não corresponde em seu sentido pleno à busca do homem pela felicidade. Em todo caso, Boécio elabora outra concepção de Fortuna que difere em partes da primeira, ou seja, no livro IV do *DCP* a indomável e invariável Fortuna se mostra a serviço da própria Providência de Deus³⁹.

la sua struttura letteraria e i suoi contenuti di pensiero. Vedremo così che questi contenuti, a loro volta, si intrecciano con quelli delle altre opere, cioè quelle teologiche, scientifiche, logiche, sì che la *Consolatio* può bem essere considerata la *summa* della personalità di Boezio, tale da permettere al lettore di comprendere l'essenziale del filosofo, anche se non possiede la specializzazione nelle discipline della logica e della teologia". (BOEZIO, Cf. MORESCHINI, 2006, p. 21).

³⁸ *DCP* IV, prosa 1, 29 – 33. "3. Sede ea ipsa est uel maxima nostri causa maeroris quod, cum rerum bonus rector exsistat uel, maxima nostri causa maeroris quod, cum rerum bonus rector exsistat, uel [10] esse omnino mala possint vel impunita praetereant: quod solum quanta dignum sit ammiratione profecto consideras. 4. At huic aliud maius adiungitur; nam imperante florenteque nequitia uirtus non solum praemiis caret, uerum etiam sceleratorum pedibus subiecta calcatur et in locum facionorum [15] supplicia luit".

³⁹ Em verdade, para Boécio Deus, Sumo Bem e bondade absoluta é necessariamente o governante do universo. Logo, a fortuna não escapa do seu governo, pois tudo está sob o seu comando: "Una affermazione che deriva dal postulato della bontà assoluta del principio che muove l'universo. Il Courcelle (La consolation de philosophie cit, p. 219) ha trovato una corrispondenza letterale com *Simpl., phys.* CAG X, 361, I sgg. Diels: «orbene, ogni sorte è buona, perché tutto l'ottenimento è di qualcosa di buono. Nessun male, infatti, sussiste ad opera del dio. All'interno dei beni, poi, gli uni sono tali in modo essenziale, gli altri servono alla punizione o al castigo, esono quelli che siamo abituati a chiamare 'mali'. E per questo motivo noi chiamiamo 'buona' quella sorte che è la causa dell'ottenimento dei beni che sono tali in modo essenziale, mentre chiamiamo 'cattiva' quella che fa sì che noi otteniamo la punizione o il castigo». (BOEZIO, Cf. MORESCHINI, 2006, p. 301).

Com efeito, a ideia de uma Fortuna autônoma perde força para assumir a característica de uma Fortuna pedagoga que faz parte da composição do pensamento organizador da inteligência divina, proporcionando a cada homem aquilo de que é preciso para encontrar e seguir o reto caminho que lhe direciona diretamente a Deus, pois “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” ⁴⁰. Em verdade, a Fortuna possui o fundamental papel de ser útil e necessária para reconduzir o homem para o seu caminho.

Por conseguinte, a partir da concepção da ideia do que é bom e útil, Boécio realiza um encadeamento lógico para demonstrar que toda a Fortuna possui em sua origem a boa funcionabilidade, pois seu papel se encontra em colocar à prova as virtudes humanas ou corrigi-las. Pergunta a Filosofia a Boécio: “Tu consideras que o que é útil é bom, não é isso?” ⁴¹ Considerando que tudo o que é útil possui necessariamente agregado o adjetivo de bom como complemento da utilidade, a concepção de Fortuna que se apresenta no livro IV demonstra-se boa por ser útil, e sendo útil ao homem se torna conseqüentemente necessária para trazê-lo novamente ao seu reto caminho.

Em outras palavras, quando o homem é posto à prova perante as adversidades da Fortuna, a sua ação de provação é benéfica por permitir ao homem o exercício da temperança para reconduzi-lo ao meio termo. Quando a Fortuna retoma os bens ofertados, auxilia na correção humana, permitindo o afastamento dos bens mundanos e incompletos e ao mesmo tempo, a possibilidade para a recondução do homem para a busca do verdadeiro e soberano bem.

Em verdade, podemos perceber que o processo pedagógico que insere a Fortuna no âmbito humano é promovido pelo sábio romano em dois momentos no *DCP*: o primeiro momento quando no livro II a Filosofia argumenta sobre a natureza instável da Fortuna e nos bens que dela provém, os quais não cumprem sua promessa na busca da completa felicidade; logo após ter demonstrado que os bens terrenos não são suficientes e nem satisfatórios, Boécio parte para o complemento

⁴⁰ *DCP* IV, prosa 7, 1 – 35. “Cum omnis fortuna uel iucunda [5] uel aspera tum remunerandi exercendiue bonos tum puniendi corrigendiue improbos causa deferatur, omnis bona quam uel iustam constar esse uel utilem”.

⁴¹ *DCP* IV, prosa 7, 1 – 35. “8. Nonne igitur bonum censes esse quod prodest?”

cabal da utilidade da Fortuna no livro IV, dentro de um plano racional e divino, ou seja, ela não provém de uma força autônoma e independente, ao contrário, ela possui uma finalidade, a de corrigir os excessos humanos ou trazer à tona a capacidade virtuosa de lidar com as adversidades promovidas pelo giro da sua roda.

“Eis por que” disse ela, o sábio não deve recalcitrar cada vez que é mandado a bater-se contra a Fortuna, do mesmo modo que não seria digno de um homem corajoso revoltar-se cada vez que ouve o retinir das armas. Pois nos dois casos a dificuldade é precisamente a ocasião para que um aumente sua glória e outro aperfeiçoe sua sabedoria. É dessa forma igualmente que a virtude deve seu nome ao fato de que não cede à adversidade, confiando em suas próprias forças. Com efeito, vós que estais no caminho da virtude não estais aí para abandonar-vos à luxúria ou buscar o prazer. Vós combateis numa batalha – e quão árdua é a batalha! – contra toda forma de Fortuna para impedi-la de vos desmoralizar, se ela vos for adversa, ou de vos querer corromper, se vos sorrir. Mantende-vos no meio!⁴²

Portanto, é essa a fórmula expressada por Severino Boécio – manter-se no meio – sem extravasar as duas extremidades para alcançar a sobriedade digna do verdadeiro sábio, sabendo manter-se sob o domínio imperturbável da virtude da temperança. Como se vê, a Fortuna possui, no pensamento boeciano do *DCP*, um papel primordial dentro da ordem cosmológica da ideia divina relativa à esfera dos homens. Logo, ela se torna mais benéfica quando se mostra adversa⁴³ por oferecer ao indivíduo a condição corretiva de acreditar possuir uma felicidade que não é real⁴⁴, e quando adversa faz transparecer sua instável natureza.

Em verdade, se torna transparente na conjuntura da obra boeciana o alerta transmitido: há uma Fortuna presente no livro I com seu caráter aparentemente indomável, autônomo, perverso e sedutor que engana os homens através de bens

⁴² *DCP* IV, prosa 7, 1 – 35 – 48; vii, 1 - 26. “17. Quare, inquit, ita uir sapiens moleste ferre non debet quotiens [35] in fortunae certamen adducitur, ut uirum fortem non decet indignari quotiens increpuit bellicus tumultus. 18. Vtrique enim huic quidem gloriae propagandae illi uero confomandae sapientiae difficultas ipsa materia est. 19. Ex quo etiam uirtus uocatur, quod suis uiribus nitens non superetur [40] aduersis; neque enim uos in prouectu positi uirtutis diffluere deliciis et emarcescere uoluptate uenistis. 20. Proelium cum omni fortuna animis acre conseritis ne uos aut tristis opprimat aut iucunda corrumpat. 21. Firmis medium uiribus occupate; quicquid aut infra subsistit aut ultra progreditur [45] habet contemptum felicitatis, non habet praemium laboris.”

⁴³ “Ela, a Fortuna, ainda é mais benéfica quando se mostra adversa. Pois quando ela é favorável, torna-se sedutora e atraente, ficamos facilmente iludidos e deslumbrados com ela”. Cleber Duarte Coelho, *Dissertação de Mestrado. A Filosofia como modo de vida: Boécio e seu De Philosophiae Consolatione*, PUCRS, 2004, p. 58.

⁴⁴ *Ibid.* “Ao contrário, quando a Fortuna é desfavorável, sua instabilidade faz-se mais presente a nós, sua natureza se torna mais evidente a nossos olhos. Com a primeira tendemos a nos enganar, com a segunda, a nos instruir”.

atraentes, porém incompletos, e por outro lado, essa mesma Fortuna é compreendida no livro IV como uma pedagoga que não age independentemente da ordem divina, proporcionando ao homem a possibilidade de corrigir sua conduta em virtude das boas escolhas⁴⁵. Em outras palavras, ela é útil ao homem como uma espécie de ferramenta para por à prova a sua condição de sábio e temperante.

Boécio busca a imperturbabilidade da alma perante a adversidade da Fortuna que, de forma devastadora, lhe condiciona ao abalo espiritual e ao afastamento de sua verdadeira natureza. O entendimento ao qual chega o filósofo romano consiste em admitir que na realidade, não existe Fortuna má e sim o modo como lidamos com sua natureza. A verdadeira superação do homem está em saber diferenciar os bens falsos dos verdadeiros, juntamente com o entendimento pedagógico oferecido pela Fortuna, para o auxílio na recondução do homem, seja quando favorável, seja quando adversa para as verdades adormecidas. Essa ideia clara permitirá a Severino Boécio o entendimento cabal para a sua recondução ao caminho ético, possibilitando-o novamente ao entendimento da ordem do mundo⁴⁶ e ao retorno para a sua verdadeira pátria tão desejada através, como veremos a seguir, da constatação da identidade de Deus com o Sumo Bem, perfeito, completo e uno, sendo tanto o ponto de origem como o fim último universal de todas as coisas.

⁴⁵ Cf. nota 37.

⁴⁶ Todas as coisas se dirigem através de um ordenamento do cosmo provindo de Deus. Com efeito, Savian coloca da seguinte forma: “Em outras palavras, o sofrimento do justo e a alegria do mau também estariam previstos no ordenamento do cosmo; também obedeceriam à mesma lei que rege o mundo. O estranhamento brota em Boécio justamente porque ele não conhece esse ordenamento ou essa lei assim como um observador dos astros se espanta com o movimento deles porque não os conhece”. (SAVIAN, 2008, p. 16).

3 Capítulo II: Deus e a felicidade

Nesse capítulo, percorreremos o caminho de Severino Boécio para o reconhecimento da verdadeira felicidade, a qual todos os homens desejam e procuram naturalmente. Por conseguinte, se faz necessário abordar as causas do seu esquecimento e as razões que o levaram para longe de sua verdadeira pátria, causando-lhe o desconforto espiritual por não obter uma compreensão lógica do encadeamento formal existente na ordem do mundo. A recondução do seu caminho dependerá do seu entendimento sobre as verdadeiras causas que conduzem à contingência humana e o reconhecimento do soberano bem. Com efeito, é através do diálogo proposto por sua musa Nutris, a Filosofia, que o sábio romano redescobre por meio de uma verdadeira maiêutica, que Deus não é somente o princípio de todas as coisas, mas também o Sumo Bem e a felicidade que tanto os homens procuram e, conseqüentemente, o fim de todos os seres.

3.1 Da angústia a maiêutica

A dor incessante de um condenado à morte, despojado numa cela sem ao menos ter tido o direito de se defender das infames acusações de conspiração ao reinado de Teodorico, poderiam resumir o trágico fim de Severino Boécio. No entanto, diante de tal situação assombrosa, renasce no autor o espírito especulativo que norteou toda a sua vida, edificando-o como um homem sábio e erudito que produziu renomados comentários e traduções que proporcionaram à Idade Média o contato preliminar e fundamental com a filosofia clássica antiga. No cárcere privado de sua liberdade, Boécio prova o gosto amargo da Fortuna que tanto o acariciou, lhe tratando como seu predileto⁴⁷ no decorrer da sua vida, porém, redescobre que a felicidade adormecida em sua memória independente das reviravoltas terrenas e da aparente desordem do mundo⁴⁸.

⁴⁷ DCP II, prosa 3, 7 – 42. “Munus quod nulli umquam priuato commodauerat abstulist”.

⁴⁸ No prefácio escrito por Marc Fumaroli, ele ressalta a dúvida inquietante que atormenta o pensamento de Boécio e o recomeço de seu regresso pelo sistema platônico da maiêutica: “Por que esse contraste entre a ordem, o mundo e a desordem que sua própria liberdade introduz entre os homens entre a justiça do céu e as injustiças que triunfam na terra? A esse problema, já levantado por Sófocles, Boécio, ainda amargo e abatido, só pode responder no momento por uma súplica: *Rapidos rector comprimere fluctus. Et quo caelum regis immensum. Firmastabiles foedere terras.* “Mestre do universo, retém o crescimento dessas torrentes. E restabelece a ordem sobre a terra pelo

Nesse sentido, o livro III do *DCP* é quase que exclusivamente direcionado para o tema da Felicidade como fim último⁴⁹, o qual se tornará o ponto fucral da obra do filósofo romano. No entanto, o esquecimento dos verdadeiros bens e o abalo sofrido por sua alma, reside na inconsistência do seu entendimento das coisas divinas. Logo, é mister o sábio romano retomar a sua interioridade através da maiêutica proposta e elaborada pela Filosofia, a fim de devolver a paz estremecida pela Fortuna e o entendimento necessário para o reconhecimento da verdadeira felicidade⁵⁰. Como uma médica, a Filosofia trata da alma sofrida de Boécio por meio do antídoto da retórica, que aos poucos, entre palavras e versos, vai lhe devolvendo o espírito investigativo e as lembranças adormecidas que sempre estiveram impressas na sua memória, mas que se encontram adormecidas devido a seus infortúnios.

É verdade que os medicamentos que ainda debes tomar vão primeiramente soltar tua língua, mas, quando tiveres engolido as palavras, esses efeitos se atenuarão. Mas, já que declares desejar ouvir-me mais, como ficarias impaciente se soubesses para onde estou te conduzindo! “E para onde?”, perguntei. Ela me respondeu: “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.”⁵¹

mesmo pacto estável. Que regula o movimento do imenso céu.” É então que começa verdadeiramente a maiêutica da Filosofia”. A Consolação da Filosofia, traduzido do latim por Willian Li, São Paulo: Martins Fontes, 1998, p. XXV, XXVI.

⁴⁹ Em verdade, na passagem do livro II para o livro III ocorre uma espécie de progressão no discurso de Boécio. Como nos fala Moreschini, o filósofo romano passa da filosofia ciníco-estoico do qual paltava o problema do livro II do *DCP* através da relação dos bens terrenos e ilusorios proporcionados pela Fortuna para no livro III, quando trata da questão da felicidade como fim último de todos os homens, introduzir a filosofia platônica como respaldo para sua argumentação: “Se il secondo libro si muoveva in un ambito di pensieri dominato soprattutto dalla filosofia cinico-stoica e dalla letteratura protettica e consolatoria, il terzo ci introduce, invece, nel pensiero del telos, de fine ultimo dell'uomo, dal punto di vista del platonismo: stiamo affrontando oramai la parte più significativa e più personale della filosofia di Boezio. (BOEZIO, Cf. MORESCHINI, 2006, p. 38).

⁵⁰ Em nota, Obertello comenta a presença do pensamento da República de Platão, que de certo modo, se faz presente em vários trechos do livro III do *DCP*: “La temática è prettamente platonica. Basti citare il famoso passo del settimo libro della *Repubblica*, in cui Platone presenta in termini poetici e fantastici la conversione dell'anima a Dio come un graduale processo di illuminazione. Che Boezio abbia qui presente non soltanto il pensiero, ma anche il preciso testo platônico citato, lo dimostrano varie somiglianze anche espressive: ad esempio la preferenza per l'immagine del vogere degli occhi, relativa alla visione spirituale delle realtà trascendenti (si metta a confronto De consolatione, III, 1,23; III, 9,71; III, 12,42 ss., con *Repubblica*, 514b, 518cde; 519b; mentre il passo III, 1,16-17, va confrontato con *Repubblica*, 515ce; 516ab; 518c)”. (BOEZIO, Cf. OBERTELLO, 1996, p, 251).

⁵¹ *DCP* III, prosa 1. “Talia sunt quippe quae restant ut degustata quidem mordeant, interius autem recepta dulcescant. 4. Sed quod tu te audiendi cupidum dicis, quando ardore flagrares si quonam te ducere aggrediamur agnosceres! [15] – Quonam? Inquam. – 5. Ad ueram, inquit, felicitatem, quam tuus quoque somniat animus, sed occupato ad imagines uisu ipsam illam non potest intueri”.

Com efeito, a intenção da majestosa Filosofia é reconduzi-lo aos caminhos que conduzem à verdadeira felicidade, condição natural de todos os seres. Há de se levar em consideração que todas as ações do homem visam de fato o alcance da felicidade, mesmo que, por caminhos distorcidos o alvo das ações e das escolhas humanas visa o encontro de uma vida feliz. Em verdade, a felicidade a qual todos desejam, delineada no *DCP*, lembra de perto a ideia de eudaimonia em Aristóteles. Na sua obra sobre a ética denominada “Ética a Nicômaco”⁵², Aristóteles afirma ser evidente que a felicidade é algo louvável e perfeito⁵³, e no mesmo sentido, Boécio nos fala que “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”(BOÉCIO, 1998, p. 55).⁵⁴ Da mesma maneira que Aristóteles, Boécio de

⁵² Com efeito, a nossa constatação tem como base a afirmação de Savian quando escreve: “Mas é na determinação das notas formais de sua definição de felicidade que Boécio revela a tradição de mais forte inspiração em sua obra: não há dúvida de que ele assume para si o projeto da ética eudaimonista de Aristóteles, o que se comprova, principalmente, pela exigência formal da finalidade universal e da perfeição” (ARISTÓTELES 1, p. 105 – 1097b 13). Além disso, o fato de Boécio não descartar os bens do corpo simplesmente como falsos bens, mas de mostrar que sozinhos é que eles não podem proporcionar aquilo que promentem, lembra, de certo modo, a definição aristotélica de eudaimonia como atividade da alma “numa vida completa”, pois essa expressão pode significar tanto um tempo dilatado, remetendo a um estado/atividade que perpassa toda a vida do agente, como um quociente de certos bens exteriores, abaixo do qual seria praticamente impossível ao homem ser feliz (ibidem, p. 119 – 1099a32-b3). (SAVIAN, 2005, p. 121). Para corroborar nossa ideia, além de Savian, o comentador de Aristóteles Marco Zingano escreve sobre a concepção de eudaimonia da seguinte forma: “É bem conhecido que a ética aristotélica apresenta duas perspectivas sobre a felicidade que podem criar uma tensão ou mesmo provocar uma ruptura. De um lado, a eudaimonia parece ser o conjunto harmonioso de todas as virtudes; para usar um vocabulário moderno, a felicidade seria um fim inclusivo no qual as diferentes virtudes se reencontrariam em uma certa ordem. (...) De outro lado, porém, principalmente no décimo e último livro da *EN*, é dito que a felicidade perfeita é a contemplação, o fim superior, e este fim parece ter um papel dominante e não mais inclusivo em relação às outras atividades. A ética aristotélica parece assim oscilar entre estas duas perspectivas, o que cria um problema considerável para o intérprete, visto que esta oscilação diz respeito não a um ponto marginal, mas justamente àquele em torno do qual se organiza o discurso ético, a felicidade ou eudaimonia”. (ZINGANO, 2007, p. 485). Com efeito, sem entrarmos nas possíveis interpretações apontadas por Zingano, o que nos interessa destacar entre os dois comentadores citados é a aceitabilidade da ideia de eudaimonia como um projeto ético em Boécio, ou seja, o que nos importa é demonstrar que tanto a ideia como o plano ético de Boécio está de acordo com a ética eudaimonista de Aristóteles que visa o fim perfeito e completo desejado por todos os homens através de uma exigência de um bem universal. Ora, o estado de Beatitude em Boécio é exatamente isso, pois o alcance da felicidade plena defendida pelo autor visa a perfeição e um estado de completude do qual não se deseje nada a mais, agregado a solidez de um bem universal e perfeito onde o homem deseja por natureza. É também por natureza que o homem busca a plenitude da felicidade, participando desse estado bem estar que só se pode ser encontrado no sumo bem que é a Beatitude por excelência contendo em si todos os bens, como veremos adiante, precisamente na nota 55.

⁵³ “Para nós, o que se disse acima deixa bastante claro que a felicidade pertence ao número das coisas estimadas e perfeitas. E também parece ser assim pelo fato de ser ela um primeiro princípio; pois é tendo-a em vista que fazemos tudo que fazemos, e o primeiro princípio e causa dos bens é, afirmamos nós, algo de estimado e de divino”. (ARISTÓTELES, 1102b a, 1973, p. 262).

⁵⁴ *DCP* III, prosa 2,1-29. “2. Omnis mortalium cura quam multiplicium studiorum labor exercet diuerso quidem calle procedit, sed ad unum tamen beatitudinis finem nititur [5] preuenire”.

modo enfático, coloca a felicidade como uma questão de essencial importância e justamente atrelada à busca incessante de todos os mortais como seu fim último ou como sua eudaimonia.

Com efeito, não há dúvidas que é a felicidade o que todos buscam, porém por caminhos diferentes, depositando a sua procura nos bens e nos lugares errados. A visão ofuscada do homem lhe guia por caminhos confusos e distantes por não saber onde reside de fato o bem que tanto deseja. A Filosofia lembra ao nosso sábio que os bens mundanos, os quais de diferentes modos são tão atraentes para os homens, não proporcionam a completude que possa satisfazê-los de modo integral. A felicidade⁵⁵ deve ser completa, sem carecer nada de fora, pois se algo lhe faltar não poderá ser ela o bem propriamente dito, tão procurado por todos. Nesse sentido, Boécio então expõe sem delongas o que entende ser a Felicidade.

Então ela ficou imóvel, o olhar estático; e, como que mergulhando nas profundezas de seu pensamento, começou a falar desta maneira: “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. Ora, trata-se de um bem que, ao ser obtido, não deixa lugar para nenhum outro desejo. E é realmente o bem supremo, que contém em si mesmo todos os bens: se apenas um lhe faltasse, ele não poderia ser o bem supremo, pois fora dele haveria algo ainda a ser desejado. É claro, portanto, que a felicidade é um estado de perfeição, pelo fato de reunir em si mesma todos os bens. É para aí, como dissemos anteriormente, que todos os mortais se dirigem pelos mais diversos caminhos. Com efeito, todos os homens têm em si o desejo inato do bem verdadeiro, mas os erros de sua ignorância desviam-nos para falsos bens.”⁵⁶

⁵⁵ A felicidade entendida como completude buscada pela natureza humana no sentido de fim último é denominada no Latim de Beatitude. Gilson especifica o termo dizendo: Que é beatitude? É um estado de perfeição, consistindo na posse de todos os bens: “*Loquatur igitur esse beatitudinem statum bonorum omnium congratione perfectum*”. A definição tornou-se clássica na Idade Média. Sendo Deus o ser perfeito, Ele é feliz; ou antes, é a própria beatitude. Todos os outros seres são felizes enquanto têm parte nesta felicidade, vale dizer: enquanto participam de Deus. Poder-se-ia dizer mesmo que tal participação os transforma, por assim dizer, em outros tantos deuses. Nem por isso deixa de haver uma distinção essencial entre Deus e as criaturas, pois ao passo que Deus se basta a si mesmo e é a própria beatitude, os homens não se tornam felizes senão enquanto participantes da vida divina. Na qualidade de causa primeira do universo, Deus escapa forçosamente às determinações do nosso pensamento. Muito menos se poderia enquadrá-lo no esquema das categorias aristotélicas. Todos os nossos enunciados sobre Deus respeitam menos à sua natureza quanto à sua atividade “ad extra”, ou seja, à direção e ao governo do mundo. É neste sentido que Lhe chamamos, por exemplo, de motor imóvel do mundo; “*stabilisque manens dat cuncta moveri*”, e de Providência universal: “*Est igitur, summum, inquit, bonum, quod regit cuncta fortiter suaviterque disponit*”. (BOEHNER, GILSON, 1982, p. 213).

⁵⁶ *DGP* III, prosa 2, 1 – 29. “2. 1. Tum defixo paululum visu et uelut in augustam suae mentis sedem recepta sic coepit: 2. Omnis mortalium cura quam multiplicium studiorum labor exercet diverso quidem calle procedit, sed ad unum tamen beatitudinis finem nititur [5] peruenire. Id autem est bonum quo quis adeptus nihil ulterius desiderare queat. 3. Quod quidem est omnium summum bonum cunctaque intra se bona continens; cui si quid aforet summum esse non posset, quoniam reliqueretur extrinsecus quod posset optari. Liqueat igitur esse beatitudinem statum [10] bonorum omnium congregatione

O trabalho argumentativo da Filosofia para trazer novamente as lembranças de Boécio, serve-se de um sistema platônico propriamente dito, pois se temos uma imagem falsa do que é o bem e a felicidade a partir do sensível, deve haver uma ideia de bem e de felicidade que sirva de exemplo e que seja perfeita⁵⁷. Em outras palavras, é pela ideia da imperfeição das coisas sensíveis que a Filosofia irá demonstrar a Severino Boécio que há um plano superior onde residem as concepções verdadeiras que estão ofuscadas pela angustiante nostalgia vivida por ele. Trazê-lo novamente ao seu caminho requer reavivar em sua memória aquilo que ele já sabe, mas que será dialeticamente trazido à tona pela sua mestra para que novamente saia da caverna e contemple a luz.

Se procuramos seriamente a verdade. E não desejamos ser enganados, devemos deixar brilhar em nós nossa luz interior, concentrar os amplos movimentos do pensamento e aprender da alma aquilo que ela colheu do exterior. Ela já possui a verdade, guardada secretamente nela, aquilo que antes recobria a negra nuvem do erro brilhará mais claramente que o próprio Febo. Pois a alma não pode resplandecer com todo o seu brilho porque o corpo, com sua matéria, deixou-a cair no esquecimento. Sem dúvida alguma uma semente da verdade permaneceu na alma, e ela vem reanimar um ensino esclarecedor. Como terias tu respondido espontaneamente e de maneira correta se algo não te iluminasse no fundo de teu coração? Se a Musa de Platão proclama a verdade, ao ouvi-la lembramo-nos de algo sem nos darmos conta.⁵⁸

perfectum. 4. Hunc, uti diximus, diverso tramite mortales omnes conantur adipisci; est enim mentibus hominum ueri boni naturaliter inserta cupiditas, sed ad falsa deuius error abducti”.

⁵⁷ A constatação da imperfeição no mundo sugere para Boécio a existência de uma realidade perfeita. Nesse sentido, Bettetini explica a possível influência neoplatônica provinda do pensamento de Cícero: “(...) a loro volta ispirate da testi ci Cicerone, è certissima, ed è dimostrata dai gradi di perfezione della felicità e della bontà delle cose. Per non andare all’infinito nel ragionamento, l’imperfezione porta a credere all’esistenza di un bene perfetto e sommo, fonte di perfetta e somma *beatitudo*”. (BETTETINI, 2010, pp. XXII - XXIII); No mesmo sentido, Pecorari constata a influência do método platônico na obra dizendo: “As riquezas, as honras, o poder, a glória e os prazeres, (...) só oferecem “aparências” de felicidade ou felicidade falsa e imperfeita. Por que isso? A razão, mais uma vez, é platônica: “porque são cópias da verdadeira felicidade” (III. 17), são “sombras” da felicidade em si e constituem apenas uma “degradação da perfeição” (III. 19)”. (PECORARI, 2004, pp. 58-59). Savian também faz uma importante colocação sobre o método platônico utilizado por Boécio: “Quanto ao método argumentativo, dizer o que a felicidade não é, antes de dizer o que ela é, parece relacionar-se, diretamente, com a identificação do erro humano, feita por Boécio, em consonância com Platão, pois as prosas 3-9, dizendo o que a felicidade não é corresponde, *ab contrario*, à prática nominal dos humanos que sempre inciam dando crédito àquilo que lhes parece evidente”. (SAVIAN, 2008, p. 122).

⁵⁸ DCP III, verso xi, 1 – 10. “Quisquis profunda mente uestigat uerum cupitque nullis ille deuiis falli in se reuoluat intimi lucem uisus longosque in orbem cogat inflectens motus animumque doceat quicquid extra molitur suis retrusum possidere thesauris; dudum quod atra textit erroris nubes lucebit ipso perspicacius Phoebus. Non omne namque mente depulit lumen obliuiosam corpus inuehens molem; haeret profecto semen introrsum ueri quod excitatur uentilante doctrina; nam cur rogati sponte recta censetis ni mersus alto uiueret fomes corde? Quodsi Platonis Musa personat uerum, quod quisque discit immemor recordatur”. Segundo Obertello, esse verso do DCP ressoa a doutrina da interioridade formulada por Sto. Agostinho encontrada pelo menos em duas de suas obras: Confissio e De vera religione. Diz Obertello: “L’esortazione, che ha il suo primo esempio nel «conosci te stesso»

Em verdade, é pelo engano que o homem acredita que se possa adquirir a felicidade através dos bens da fortuna (já abordados por nós no capítulo anterior), porém ao se dedicar na busca terrena da felicidade, o homem se desvia de contemplar a verdadeira felicidade, aquela perfeita e completa tão procurada e desejada pelo gênero humano. Em outras palavras, os bens terrenos não proporcionam a completude tão desejada, oferecendo, no mais das vezes, uma falsa felicidade, ou na melhor das hipóteses, uma fração da verdadeira felicidade, algo que para o homem, semelhante a Deus pelo seu potencial racional⁵⁹, não lhe sustenta espiritualmente e conseqüentemente lhe desvia do caminho natural da verdadeira felicidade. O equivoco humano em depositar seus esforços na busca terrena de bens incompletos é colocado com maestria pela sua musa: “Com efeito, todos os homens têm em si o desejo inato do bem verdadeiro, mas os erros de sua ignorância desviam-nos para os falsos bens.” (BOÉCIO, 1998, P. 55) ⁶⁰.

Nesse sentido, o que tanto nos fascina de forma deslumbrante é ao mesmo tempo contraditório em seu resultado, pois o acúmulo de riquezas pode acarretar no empobrecimento de outros; a humilhante tarefa de implorar tanto os cargos quanto as honras a terceiros, a fim de que estes lhe concedam; a controvérsia existente na obtenção do poder com todos os perigos que dele resulta; na perturbabilidade da glória que tira a paz de quem a possui e por fim, no comportamento censurável de uma vida regada aos prazeres, condicionando o homem a uma vida similar a de um escravo⁶¹. Com efeito, o desejo de obtenção desses bens tão incompletos nos

dell'oracolo delfico, reca in sé gli echi richiamo agostiniano all'interiorità (« Di poi, ammonito a tornare a me stesso, entrai nel profondo di me stesso, com la Tua guida: e ne fui capace, poiché Tu ti sei fatto mio aiuto»: Confessioni; VII, X; e ancora De vera religione, XXXIX, 72: «Non voler andare fuori di te; la verità abita nell'uomo interiore...»)». (BOEZIO, Cf. OBERTELLO, 1996, p. 255).

⁵⁹ “En lugar de desrollar el bien ínsito en la propia naturaleza, el hombre se lanza a buscar bienes externos y extrños. De tal modo se ha trastocado la condición de las cosas, que un ser vivo y divino gracias a su razón llega a imaginar que no puede brillar sin la posesión de objetos inanimados. Mientras los demás seres se contentan con su próprio bien, el hombre, semejante a Dios por su mente, pretende engalanar la excelsitud de su naturaleza con la posesión de cosas viles; lo cual implica simultáneamente infringir una enorme injuria al Creador. Pues Él quiso que el género humano fuese superior al resto de los seres terrenales. Sin embargo, el hombre rebaja su dignidad a un nivel inferior al de las cosas”. (RODRIGUEZ, 1995, p. 247).

⁶⁰ DCP III, prosa 2, 1 – 29. “est enim mentibus hominum ueri boni naturaliter inserta cupiditas, sed ad falsa deuius error abducit”.

⁶¹ Todos esses exemplos são sistematicamente referidos pelo comentador Savian de modo claro. Em seu artigo “Boécio e a ética eudaimonista”, Savian escreve: Pode-se, pois, aqui, tomar a síntese operada por Boécio, na prosa oitava, a fim de se conhecer os movimentos centrais da argumentação que lhe permite dizer que a felicidade não está entre as riquezas, as honras, o poder, a glória ou o prazer. Fundamentalmente, Boécio insiste na atividade ambígua do juntar riquezas, pois a ela equivale fazer outro empobrecer (CP III, 8, 3); na humilhação que as honras (os cargos) implicam,

condiciona à pequenez e a uma condição de inferioridade perante esses bens, devido ao desconforto e a incompletude que neles reside. Se o homem é dotado de razão e de vontade livre sendo o ápice da criação, logo ele possui a missão de ser guiado por boas escolhas através da supremacia racional. Ora, os bens exteriores não prometem a felicidade que tanto se procura, sendo de certa forma irracional persistir na busca isolada desses bens achando que, por eles só, o homem possa alcançar a tranquilidade e paz de espírito que tanto busca.

Por conseguinte, há também de se destacar a figura do amigo, ressaltada por Boécio em seu *DCP*. Embora Boécio não tenha se dedicado ao longo da sua obra sobre a temática da amizade, é notável a forma como o sábio romano se refere ao assunto, em poucas palavras, mas de modo positivo, pelo menos em dois momentos: no livro II na prosa 8⁶² e no livro III na prosa 2, quando fala através da Filosofia: “Quanto aos amigos, são dados pela virtude e não pela Fortuna, enquanto todos os outros bens são adquiridos em vista do prazer ou do poder que proporcionam”⁶³. Nesse sentido, a Fortuna também parece ser essencial para o auxílio da descoberta dos verdadeiros amigos, que mesmo entre as reviravoltas da Fortuna se mantiveram fiéis e firmes. Na interpretação de Coelho, essa constatação evidenciada no livro III, descreve que seus verdadeiros amigos “aqueles que se mantiveram fiéis tanto na prosperidade quanto na adversidade”⁶⁴ só se tornam visível através do giro da roda da Fortuna. A amizade é um bem para o sábio romano diferentemente dos bens externos da riqueza, da honra, do poder, da glória e dos prazeres que não possibilitam ao homem alcançar seu ideal natural na busca

dada a necessidade de implorá-las (CP III, 8,3); na contradição que implica o poder, tendo-se em vista as insídias dos súditos e os perigos (CP III, 8, 4); no tormento da glória, dados os riscos a que se expõe o seu possuidor, vendo por terminar sua paz (CP III, 8, 5); e no caráter depreciativo da vida voltada ao prazer, dada a escravidão de quem assim vive (CP III, 8, 6). (SAVIAN, 2005, p. 113).

⁶² *DCP* II, prosa 8, 3 – 21. “6. An hoc inter minima aestimandum putas quod amicorum tibi fidelium mentes haec aspera, haec horribilis fortuna detexit? Haec tibi certos sodalium uultus ambiguosque secreuit, discedens suos abstulit, tuos reliquit. 7. Quanti hoc integer [20] et, ut uidebaris tibi, fortunatus emisses? Nunc amissas opes querere: quod pretiosissimum diuitiarum genus est, amicos inuenisti”.

⁶³ *DCP* III, prosa 2, 29 - 69. “(...) amicorum [30] uero quod sactissimum quidem genus est non in fortuna sed in uirtute numeratur, reliquum uero uel potentiae causa uel delectationis assumitur”.

⁶⁴ “A constatação boeciana se volta para o fato de que a Fortuna o auxilia a descobrir seus verdadeiros amigos. De fato: quando possuía uma boa situação, próspera e cheia de encômio, as amizades que dele se aproximavam eram na maioria movidas por interesses guiados com a intenção de usurpá-lo. A reviravolta da Fortuna fez com que se lhe apresentassem seus verdadeiros amigos, aqueles que se mantiveram fiéis tanto na prosperidade quanto na adversidade. Este discernimento não seria possível sem que a situação de Boécio se alterasse, pois a mudança da Fortuna foi uma oportunidade à revelação de seus verdadeiros amigos”. Cleber Duarte Coelho, *Dissertação de Mestrado. A Filosofia como modo de vida: Boécio e seu De Philosophiae Consolatione*, PUCRS, 2004, p. 63.

pela felicidade, sendo necessário pressupor que, se há falsos bens que prometem ao homem o alcance da felicidade, é porque existe um ideal que possibilite o alcance dessa felicidade que não se encontra na divisão de bens isolados e externos, mas na unidade que compõe em si toda a completude e autossuficiência para suprir a busca incansável de todos os seres.

3.2 O Uno, a felicidade e o soberano bem residem em Deus

Após demonstrar a imperfeição e o que a felicidade não é, Boécio pretende demonstrar o que é a verdadeira e perfeita felicidade, e onde ela reside⁶⁵. Primeiramente, com base no seu argumento anterior que constatava o erro humano na busca isolada dos bens exteriores, Severino Boécio defende a unidade de todos os bens, passando a reunir o que antes era buscado separadamente. Logo, conclui o nosso filósofo, que a independência, o poder, a celebridade, a consideração social e a alegria, mesmo com nomes diferentes, possuem entre si a mesma substância. De outro modo, a verdadeira felicidade consiste na união de todos esses bens juntos que são, na realidade, uma só e a mesma coisa, mas que por ignorância são buscados isoladamente, constituindo partículas da felicidade e não a felicidade num todo. Com efeito, o nosso sábio romano acredita que a busca incessante desses bens corresponde a um anseio natural da busca da felicidade, e que na verdade é ela, a felicidade, que se tem como primazia na vontade livre e natural do homem.

Pobres dos mortais! Por que falsos caminhos vos levam a vossa ignorância! Com efeito, não buscais ouro sobre a verdejante árvore nem pedras preciosas numa vinha; Vós não estendeis vossas redes no cimo das montanhas para ter peixes em vossa refeição; E se quisésseis caçar um cabrito montês não exploraríeis os fossos abissais do Tirreno. Os homens conhecem os pélagos marinhos dissimulados pelas vagas, sabem onde pescar pérolas transparentes e onde encontrar a brilhante púrpura, que litoral fornece os melhores peixes, e mais frescos, e o espinhoso ouriço do

⁶⁵ “Che *in rerum natura* un bene sommo possa esistere, e che duque non si tratti di um’astratta proiezione di pensiero, è garantito dal fatto Che Il volto del reale sensibile ed esperibile si è riivelato imperfetto; la stessa felicità, come appagamento del desiderio mediante Beni perituri è risaltata imperfetta. Ora da un lato la nozione di imperfetto include quella di perfetto, cui si approssima per difetto: tutto l’esistenza dell’imperfetto postula un’origine dal perfetto, poiché, tolta la perfezione, non si può nemmo immaginare dove abbia tratto origine cio Che è imperfetto”. (GHISALBERTI, 1980, p. 185). Nesse sentido, segundo Ghisalberti, para Boécio, o desejo pelos bens terrenos e mundanos resulta de uma felicidade imperfeita, mas ao lado de uma noção de imperfeição pode se chegar a uma ideia de uma felicidade perfeita, pois sem essa noção de perfeição, não se poderia pensar na imperfeição.

mar, mas onde se encontra o bem que eles cobiçam mais, pouco lhes importa ignorá-lo; Ao invés de procurar para além do céu estrelado eles o procuram mergulhados na Terra. Que insulto há que seja da mesma medida? Que seja! Busquem eles riquezas e honras. Quando reconhecerem a vacuidade de tudo isso, aí aprenderão a distinguir os verdadeiros bens⁶⁶.

Em verdade, Severino Boécio entende que todo o esforço humano na busca dos bens isolados, está voltado para a busca do verdadeiro e único bem, o Sumo Bem. “É porque o erro humano divide o que é por natureza simples e indivisível” (BOÉCIO, 1998, p. 70) ⁶⁷ que o filósofo romano atribui a inconsistência de bens externos, mas que possui o objetivo de exaltar a busca humana para seu anseio de felicidade⁶⁸. Em todo caso, e apoiado no argumento que o imperfeito pressupõe o perfeito⁶⁹, há de existir consequentemente uma fonte primeira de todo bem, o que justificaria a busca dos homens pelos bens externos. Logo, “se não admitimos que a perfeição existe, não poderíamos sequer imaginar como aquilo que é tido por

⁶⁶ DCP III, verso 8, 22, 23. VIII. “Eheu, quae miseros tramite deuus abducit ignorantia! Non aurum in uiridi quaeritis arbore nec uite gemmas carpit, non altis laqueos monibus abditis ut pesce ditetis dapes nec uobis capreas si libeat sequi Tyrrhena captatis uada; ipsos quin etiam fluctibus abditos norunt recessus aequoris, quae gemmis niueis unda feracior uel quae rubentis purpurae nec non quae tenero pisce uel asperis praestent echinis litora. Sed quonam lateat quod cupiunt bonum nescire caeci sustinent et quod stelliferum transabiit polum tellure demersi petunt. Quid dignum stolidis mentibus imprecer? Opes honores amiant et cum falsa graui mole parauerint tum uera cognoscant bona”.

⁶⁷ DCP, III, prosa 9, 4 – 42. “Quod enim simplex est indiuisumque natura, id error [10] humanus separat et a uero atque perfecto ad falsum imperfectumque traducit”. Segundo Obertello, essa parte em específico do texto faz referências diretas a duas obras de Platão: o Fedro, 263^a e Menon 79a, 79c, 77a. (BOEZIO, Cf. OBERTELLO, 1996, p. 253).

⁶⁸ Na interpretação de Obertello, essa associação de que há uma verdade primeira e perfeita, argumentado por Boécio na sua demonstração de que os bens terrenos não possuem as condições necessárias para cumprir o que prometem, necessitando de uma outra realidade não corporal que possa suprir o desejo humano e superar os bens terrenos, provém de seu viés neoplatônico, em especial de Proclo. Diz Obertello: “L’argumentazione boeziana ha il suo fondamento primo nell’assioma che principi della natura (cioè dell’essere e dalla realtà delle cose) non sono le realtà contingenti, imperfette e manchevoli, ma le realtà perfette e assolute. PROCLO (Elementi di Teologia, par. 7) aveva affermato che ogni essere che ne produce un altro è d’ordine superiore al suo prodotto: in altre parole, il più comprende il meno. Quello che è più per così completo e più ricco, invero, comprende ciò che lo è meno, e ne è, per così dire, la fonte insieme di intelligibilità e di essere. Applicando questo principio alla Causa prima e dunque non alla causa o fonte di questo o quell’essere, ma alla fonte stessa dell’essere, all’Essere per essenza, diremo che questo è più eccellente di tutto ciò che da lui dipende. Ancora Proclo (ivi, par. 11; cfr. Pra. 5) affermava: «Vi è una causa prima degli esseri, da cui ciascuno procede come da una radice, gli uni trovandosi vicino ad essa, gli altri a maggior distanza. Che questo principio debba essere unico, lo si è mostrato facendo vedere che ogni pluralità sussiste per derivazione dall’Uno» Capovolgendo la conclusione, abbiamo il pensiero di Boezio: l’esistenza della molteplicità, e quindi di esse imperfetti, rinvia all’Uno, al Bene, alla Perfezione in se stessa, che è Dio. (BOEZIO, Cf. OBERTELLO, 1996, pp. 253-254).

⁶⁹ Cf. nota 57.

imperfeito possa existir” (BOÉCIO, 1998, p. 76)⁷⁰. Com efeito, o objetivo de Boécio é demonstrar que a verdadeira felicidade não pode ser cindida, mas deve conter em si todos os bens em um único aspecto e sem que haja auxílio exterior sendo autossuficiente. Nesse sentido a verdadeira felicidade reúne em si todos os bens que substancialmente compõem-se em um só e único bem.

Em um estado que não necessita de nenhuma ajuda externa, que pode fazer tudo contando com suas próprias forças, que é ilustre e digno de respeito, não é igualmente e com toda evidência particularmente feliz? Não posso sequer imaginar como poderia aí se insinuar a menor tristeza. Ora, esse fato mesmo nos leva a admitir que a independência, o poder, a celebridade, a consideração social e a alegria certamente têm nomes diferentes, mas são iguais em tudo quanto à sua substância. Certamente, respondi. Portanto, aquilo que é por natureza uno e simples é dividido pela ignorância dos homens, e, ao esforçarem-se por obter uma parte de um todo que não comporta partes, não obtêm nem a parte almejada, visto que ela não existe, nem a totalidade, que sonham obter.⁷¹

De fato, a divisão dos bens é para Severino Boécio a causa do engano que divide aquilo que por natureza é indivisível e pertencente à mesma substância⁷². Em verdade, embora haja diferentes nomes e diversos bens, todos possuem uma única substância e, por esse motivo, os homens se enganam e se dedicam na busca distinta desses bens como se cada um deles existisse independentes e autônomos. Torna-se claro para o filósofo romano que a procura isolada desses bens não pode proporcionar a tão desejada felicidade, logo é preciso buscar um bem que possa unir todos esses bens em um só, ou seja, é preciso olhar inversamente para ter acesso à

⁷⁰ DCP III, prosa 10, 1 – 34. “etenim perfectione sublata unde illud quod imperfectum perhibetur exstiterit ne fingi quidem potest”.

⁷¹ DCP III, prosa 9, 4 – 42. “13. Quod igitur [30] nullius egeat alieni, quod suis cuncta uiribus possit, quod sit clarum atque reuerendum, nonne hoc etiam constat esse laetissimum? - 14. Sed unde huic, inquam, tali maeror ullus obrepat ne cogitare quidem possum; quare plenum esse laetitiae, si quidem superiora manebunt, necesse est confiteri. [35] – 15 Atqui illud quoque per eadem necessarium est, sufficientiae, potentiae, claritudinis, reuerentiae, iucunditatis nomina quidem esse diuersa, nullo modo uero discrepare substantiam. – Necesse est, inquam. – 16. Hoc igitur quod est unum simplexque natura prauitas [40] humana dispertit et dum rei quae partibus caret partem conatur adipisci, nec portionem, quae nulla est, nec ipsam, quam minime affectat, assequitur”.

⁷² Nesse sentido, Coelho acredita que, para Boécio, a busca incessante do homem pela felicidade se torna errônea pelo fato de dividir aquilo que, por natureza, é indivisível: “O erro humano consiste em cindir, em dividir aquilo que por natureza é uno e indivisível. Acreditando que há diferentes bens, não enxergamos que todos pertencem a uma única substância. Buscando-os em partes, isoladamente, não os conseguimos abraçar, pois de fato não há nenhuma parte a ser abraçada. Por ignorância não o retemos como um todo, pois não o percebemos como tal, ou seja, não o buscamos como deveríamos”. (COELHO, 2014, p. 78).

verdadeira felicidade. Na interpretação de Miguel Lluch-Baixauli⁷³, tudo que existe tende para o bem e os bens externos da riqueza, honra, poder, fama e prazer são bens menores, inferiores e relativos que não possuem um bem propriamente intrínseco. Sendo assim, não passam de bens parciais que não abrangem o conceito de bem no sentido clássico que Boécio pretende demonstrar.

Por conseguinte, segundo Baixauli, a intenção de Boécio é fundamentar o sentido clássico de felicidade, digno dos sábios antigos e não adotar uma formulação rasa e exterior que não possa proporcionar ao homem o sentido mais estrito de beatitude. Com efeito, o sábio romano pretende fundamentar a sua ideia de felicidade através da união e da completude de todos os bens na essência do Sumo Bem, que é identificado como o próprio Deus que não carece de nada do exterior e é autossuficiente, sendo não só o princípio de tudo, mas consequentemente o caminho para o qual tendem todas as coisas⁷⁴. É pelo olhar voltado para o alto, em direção ao criador que Boécio relembra o objetivo da sua existência e o caminho de volta para a casa, direcionando o seu pensamento, ofuscado pelos falsos bens terrenos e recondicionando o seu caminho em direção a Deus, o Sumo Bem.

⁷³ “Tutto cio che esiste tende al bene. Nel corso del terzo libro della Consolatio Boezio presentò i diversi beni che sono desiderati dagli uomini: ricchezze, dignità – onori, potere, fama-gloria, piacere. Inoltre esistono altri beni minori, così chiamati perché si ricercano solo in funzione dei maggiori: forza fisica, bellezza, agilità, salute, ecc. E Boezio mostrò il valore relativo di ciascuno di essi, perché nessuno possiede il bene in una maniera intinseca. Sono parziali, non sono il bene che tutti cercano. Dalla ricerca del bene Boezio arrivò alla nozione della felicità che è divenuta classica. Il possesso dei beni parziali non è la felicità che l'uomo cerca, spinto dalla propria natura. Neppure consiste nella fortuna che, come si sperimenta costantemente, è instabile e una felicità che può esser persa non può essere la vera felicità, perché sarebbe inferiore a quella che niente e nessuno può strappare. Questi sono gli elementi che integrano la definizione boeziana: «è chiaro dunque che la beatitudine è stato di perfezione in quanto tutti i beni vi si raccolgono». Allora Boezio riprende il principio dell'antiorità del perfetto e afferma che se esiste una felicità sostanziale e perfetta. E concludere che «la felicità e Dio sono il sommo bene; perciò è necessario che la somma felicità sia la stessa cosa che la somma Divinità»”. (BAIXAULI. 1997, pp. 132 – 133).

⁷⁴ O sumo bem é o Deus uno, princípio e fim de todas as coisas como explica Bettetini: “E le cose divine continuano a essere discusse da Filosofia, che definisce il bene sommo come uno, come fine di tutte le cose al quale tutte tendono e che tutte disiderano, come dolce e forte reggitore del mondo”. (BETTETINI, 2010, p. XXIII). Em verdade, o homem só se realiza, de fato, estando voltado para aquele que é a sua origem e seu fim, completo e perfeito, sendo a essência da Beatitude, como explica Rodriguez: “La realización y plenificación del ser humano consiste en reorientar hacia su origen, del que trae su sello, toda la actividad tanto teórica como práctica. Ese origen es el Sumo Bien que se identifica con la «Beatitudo»subsistente y perfecta. Elevándose hacia esa mente cognoscitivamente y caminando hacia ella volitivamente, el hombre «deviene dios» y, por tanto, dichoso. La plena realización de la naturaleza humana implica de modo inseparable um aspecto trascendente y otro immanente. Para el hombre «hacerse dios» es llegara a ser él mismo. (RODRIGUEZ, 1995, p. 246).

O próximo passo de Severino Boécio é demonstrar a coerência de crer que somente Deus é verdadeiramente o Sumo Bem, pois somente ele é uno, indivisível e completo⁷⁵, sendo levado a mostrar, através da razão, que Deus e o Sumo Bem são uma única substância⁷⁶. Para corroborar a sua ideia, o autor oferece três argumentos fortes⁷⁷ para demonstrar que é em Deus que reside o Bem Supremo e, consequentemente, a felicidade tão desejada. No primeiro argumento, Boécio estabelece o condicionamento da superioridade e da bondade divina, possibilitando concluir que Deus é sem dúvidas o bem perfeito, pois se Ele é o princípio de todas as coisas e por Ele há uma felicidade perfeita, torna-se plausível que o bem perfeito tão procurado esteja presente na essência de Deus, a morada da verdadeira felicidade.

⁷⁵ Nessa condição de um neoplatonismo eminente na obra de Boécio, é importante percebermos que a ideia do uno defendida no *DCP*, muito provavelmente derivada de Porfírio, como defende Moreschini, possui a conexão com tudo o que pretende defender o autor, ou seja, Deus possui igualdade substancial com a ideia de bem e de felicidade. Nota-se que a ideia do Uno como ideia de Bem no seu sentido platônico é fundamental para que a argumentação do autor surja o efeito esperado, pois se Deus é o princípio de tudo, e todas as coisas tendem para o bem e consequentemente Deus é a própria ideia de Bem, onde reside a verdadeira felicidade, logo, é voltando-se naturalmente ao seu princípio que repousa o fim de todas as coisas. Nesse sentido nos esclarece Moreschini: “Tinha se dito anteriormente que o bem é, na realidade, único e transcendente, porquanto nenhum dos bens terrenos era tal a ponto de poder excluir qualquer outro; depois o verdadeiro bem fora identificado com a felicidade e com Deus; agora se afirma que o verdadeiro bem é Deus e é um. Com efeito, fornece a todas as coisas a subsistência delas, não porque as crie materialmente ou as mantenha na vida, mas porque dá a elas a verdadeira possibilidade de existir, que consiste no ser, cada qual, uma coisa. Deus é como tinha afirmado Porfírio ao desenvolver a doutrina e algumas referências de Plotino o Um; o neoplatonismo boeciano, ao qual se acrescenta a confirmação da doutrina cristã, ensina igualmente que Deus é o um; e como para Plotino o Um é a causa da existência de todas as coisas, assim para Boécio a unidade (que substancialmente se identifica com Deus) permite as coisas existência por elas. (MORESCHINI, 2008, p. 521).

⁷⁶ “Se Dio e la beatitudine fossero relamente distinti, si darebbero due sommo bini, diversi tra loro, dei quali l'uno sarebbe sommo sul piano dell'esser l'altro sul piano del valore. Ma, in quanto diversi, l'uno non sarebbe cio Che è l'altro e perciò nessuno dei due sarebbe perfetto, mancando appunto la perfezione dell'altro. Non essendo possibile Che cio che non è perfetto sia l'essere sommo, ne deriva Che «nullo modo quae summa sunt bona ea possunt esse diversa». In questo modo Boezio ha completato la risposta allla domanda iniziale: qual è Il bene perfetto capace di colmare Il desiderio e di dare la felicità vera? Si deve rispondere che la somma beatitudine è la somma divinità”. (GHISALBERTI, 1980, p. 186).

⁷⁷ Savian sistematicamente expõe de forma clara os argumentos que Boécio utiliza para justificar que Deus é o bem supremo através da ideia de identidade entre a natureza divina e o sumo bem. Por outro lado, o comentador destaca a impossibilidade da existência de dois sumos bens, pois tal ideia seria consequentemente contraditória: “(...) 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, a felicidade reside em Deus (CP III, 10, 7-10); em segundo lugar, Boécio condiciona novamente a afirmação da superioridade divina à 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 (CP III, 10, 11-16); por fim, Boécio recorre à impossibilidade da coexistência de dois sumos bens, pois a um faltaria o que há no outro, de maneira que deixariam ambos de ser bens supremos por não serem bens perfeitos (CP III, 10, 17-21)”. (SAVIAN, 2008, p. 118).

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 de que aquilo que é melhor que todo o resto seja bom? Portanto, nossos raciocínios mostram que Deus é bom a tal ponto que está fora de dúvida que o bem perfeito também está presente nele⁷⁸.

No seu segundo argumento, o sábio romano novamente estabelece uma relação de identidade entre a natureza divina e o Sumo Bem, ou seja, supondo que o Sumo Bem possua a completude necessária sem ter recebido nada do exterior, por se tratar de ser Ele o princípio de tudo, se torna pertinente identificar a natureza divina com o soberano bem por ser tanto autossuficiente quanto indivisível.

Pois, se houvesse algo que possuísse o bem perfeito e parecesse ser anterior a Deus, pois tudo o que é anterior a Deus e mais velho que ele, isso teria preeminência sobre Deus, pois tudo o que é perfeito parece evidentemente ser o primeiro quanto a algo que é de certa forma derivado. Eis por que, para evitar prolongar o raciocínio infinitamente, é preciso admitir que o Deus soberano contém o perfeito e soberano bem.⁷⁹

E no seu terceiro argumento para solidificar a natureza divina com o soberano bem, Boécio expõe a impossibilidade da existência de dois sumos bens e a necessidade de Deus e a felicidade serem a mesma coisa num único aspecto, pois ao contrário um supriria o outro, o que é inconcebível e colocaria em xeque o próprio conceito de perfeição. Logo, é imprescindível a associação entre o bem perfeito, a felicidade e Deus, pois como lhe diz a sua musa “tínhamos estabelecido que o bem perfeito é a verdadeira felicidade, portanto a verdadeira felicidade reside necessariamente no Deus soberano” (BOÉCIO, 1998, p. 77)⁸⁰. Sendo Deus o soberano bem e a felicidade, o sábio filósofo sustenta a sua completude e sua autossuficiência sem carecer de nada.

Não vás supor que o Pai de todas as coisas tenha recebido do exterior o soberano bem, que está contido nele ou que ele o possua devido à Natureza, de tal forma que Deus e a felicidade, isto é, o possuidor e a coisa

⁷⁸ DCP III, prosa 10, 1 – 34. “Deum, rerum omnium principem, bonum esse communis humanorum conceptio probat animorum; nam cum nihil deo melius excogitari queat, id quo melius nihil est bonum esse quis dubitet? 8. Ita uero bonum esse deum ratio demonstrat ut perfectum [25] quoque in eo bonum esse conuincat”.

⁷⁹ Ibidi. “Erit enim eo praestantius aliquid perfectum possidens bonum, quod hoc prius atque antiquius esse uideatur; omnia namque perfecta minus integris priora esse claruerunt. 10. Quare ne in infinitum ratio [30] prodeat, confitendum est summum deum summi perfectique boni esse plenissimum”;

⁸⁰ Ibidi. “sed perfectum bonum ueram esse beatitudinem constituimus: ueram igitur beatitudinem in summo deo sitam esse necesse est”.

possuída, fossem substâncias distintas. Se acaso pensasses que o soberano bem foi recebido do exterior, poderias julgar que quem o tivesse dado fosse superior a quem o recebeu. Mas nós afirmamos com absoluta certeza que Deus está infinitamente acima de todas as coisas existentes. E se o soberano bem se encontra em Deus por sua Natureza, mas em essência dele difere, dado que estamos a falar de um Deus princípio de todas as coisas, quem teria feito tal combinação? Quem puder que o imagine! Enfim, aquilo que é diferente de uma coisa, seja esta o que for, não pode ser justamente aquilo que reconhecemos como diferente.⁸¹

Partindo desses argumentos⁸², Severino Boécio afirma que Deus, fonte geradora e princípio de todas as coisas, é necessariamente o bem supremo uno e perfeito, pois ao contrário, deixaria de ser o princípio gerador de todas as coisas, afirmado pelo autor já no início de sua obra. Com efeito, Deus é identificado como perfeição primeira da qual derivam todas as coisas, e sendo assim, consequentemente, é o soberano bem e a verdadeira felicidade.

Dessa forma, aquilo que é por natureza diferente do soberano bem não pode ser o soberano bem; no entanto, não se pode dizer o mesmo de Deus, já que constatamos que não há nada acima de Deus. Assim, não pode existir absolutamente nada cuja natureza seja melhor que seu princípio; podemos, pois, concluir com certeza que aquilo que é o princípio de todas as coisas também é, por sua substância, o soberano bem⁸³.

Desse modo, é pela aquisição do divino que o homem se torna beato, justo, sábio e até mesmo um deus⁸⁴. Consequentemente, não somente o homem, mas

⁸¹ DCP III, prosa 10, 34 – 73. “12. Ne hunc rerum omnium patrem illud summum bonum quo plenus esse perhibetur uel extrinsecus accepisse uel ita naturaliter habere praesumas [40] quasi habentis dei habitaeque beatitudinis diuersam cogites esse substantiam. 13. Nam si extrinsecus acceptum putes, praestantius id quod dederit ab eo quod acceperit existimare possis; sed hunc esse rerum omnium praecellentissimum dignissime confitemur. 14. Quod si natura quidem inest sed est [45] ratione diversum, cum de rerum principe loquamur deo, fingat qui potest quis haec diversa coniunxerit. 15. Prostemo, quod a qualibet re diversum est id non est illud a quo intellegitur esse diversum”;

⁸² Para Savian, o objetivo de Boécio é estabelecer argumentos que possam sustentar que Deus, a felicidade e o sumo bem são idênticos e, do mesmo modo, defender o sistema participativo entre Deus e as coisas: “Desses três argumentos, Boécio extrai um corolário: 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. O modo de tal obtenção, como se pode prever é o modo da participação, pois, embora, por natureza, Deus seja um, por participação ele pode ser muitos...” (SAVIAN, 2005, p. 118).

⁸³ DCP, prosa 10, 34 – 73. “15. Postremo, quod a qualibet re diversum est id non est illud a quo intellegitur esse diversum; quare quod a summo bono diversum est sui natura, id summum bonum non est; quod nefas est de eo cogitari, [50] quo nihil constat esse praestantius. 16. Omnino enim nullius rei natura suo principio melior poterit exsistere; quare quod omnium principium sit id etiam sui substantia summum esse bonum uerissima ratione concluderim”.

⁸⁴ “Y a la manera em que el justo llega a serlo por la adquisición de la justicia y el sabio lo es porque adquirió la sabiduría, el que alcanza la finidad se convierte en dios. Logo todo hombre que puede llamarse feliz es dios; por naturaleza, Dios es uno solo; pero por participación, nada impide que haya muchos” (RODRIGUEZ, 1995, p. 246). Com efeito, o itinerário argumentativo de Boécio se mostra

todo o cosmo busca em Deus as qualidades primeiras que derivam de sua essência, pela qual o homem participa, podendo obter todos os bens desejados, reunidos em um único bem, o Sumo Bem. Em outras palavras, Boécio identifica a reunião de todos os bens, presentes na essência divina como sendo a verdadeira felicidade, único bem completo e perfeito, não necessitando nada de fora. Em verdade, é participando da essência de Deus que o homem alcança o bem tão desejado e a felicidade plena, pois estando todos os bens reunidos no soberano bem, e sendo Deus o Sumo Bem, quem busca a Deus, encontra no Uno o deleite da beatitude.

Com efeito, a natureza das partes é tal que é por suas diferenças que constituem um só e mesmo corpo. Ora, foi demonstrado que todas essas coisas são uma única e mesma substância, portanto não podemos de forma alguma falar em partes. Caso contrário, a felicidade pareceria resultar da reunião de vários membros, o que não é possível. Até aqui não tenho objeção alguma a fazer, mas aguardo a continuação, disse eu. Por outro lado, vemos claramente que todas as outras coisas referem-se ao bem. Com efeito, se buscamos a independência é porque a consideramos um bem; da mesma maneira podemos raciocinar com relação à consideração social, à celebridade e ao prazer. Por conseguinte, a essência e a causa de tudo o que é desejável é o bem⁸⁵.

Fica claro que para o nosso filósofo, a procura inquietante do homem é sem dúvidas a busca pelo bem, motivo pelo qual, por vias erradas, persegue os bens externos e inferiores, tentando suprir o desejo interno e natural pela obtenção do bem. Ora, no ápice da sua vida pública, Severino Boécio vivia a doce ilusão de viver plenamente uma vida feliz, sendo preciso a sorte mudar o seu rumo para que ele pudesse olhar para dentro de si e contemplar as vias que o direcionassem novamente ao rumo de sua verdadeira pátria, reconduzindo-o àquele que não é somente o princípio, mas o fim desejado por todos os homens racionais e livres. Em verdade, tudo que é só, é pela participação no soberano bem na condição de Criador Uno e Bem Supremo.

claro, ou seja, o homem se torna justo pela aquisição da justiça, sábio e assim por diante. Mas como pode se tornar um deus? Nesse momento, entra a ideia platônica de participação no divino, isto é, se Deus é a beatitude e dele só procede o bem em seu sentido completo, é pela participação do homem na essência divina que ele se torna um beato. Por conseguinte, trataremos especificamente desse problema da participação do homem na substância de Deus no próximo capítulo.

⁸⁵ DCP III, prosa 10, 73 – 112. “haec est enim partium natura ut unum corpus diversa component. 34. Atqui haec omnia idem esse monstrata sunt. Minime igitur membra [100] sunt; alioquin ex uno membro beatitudo uidebitur esse coniuncta, quod fieri nequit. – 35. Id quidem, inquam, dubium non est, sed id quod restat exspecto. – 36. Ad bonum uero cetera referri palam est. Idcirco enim sufficientia petitur, quoniam bonum esse iudicatur; idcirco potentia, quoniam id [105] quoque esse creditur bonum; idem de reuerentia, claritudine, iucunditate coniectare licet”.

A ordem da Natureza não poderia agir de maneira tão segura nem traçaria movimentos tão regulares em lugares e tempo determinado com eficácia, quantitativa e qualitativa, sem a existência de um ser único, capaz de atribuir uma regularidade a esses diversos movimentos, permanecendo ele mesmo imutável. Aquilo que subsiste e move os seres criados chamarei pela forma que todos lhe dão: Deus⁸⁶.

Para Severino Boécio, a única explicação possível e lógica para admitir a perfeição de todo o cosmo, com sua pluralidade de movimentos, seria através da admissão de um ser inteligente e presente que possa, ao mesmo tempo, ser imóvel e o movente harmônico de todo o universo, por si em si, sem ser movido de algo exterior. Logo, sendo imóvel e presente, o governo divino dirige tudo por meio do bem, e por isso, todas as coisas que desejam o bem buscam a Deus que é Uno, despertando nas criaturas o anseio pela busca do Uno, que é também o princípio e fim, a felicidade e o Sumo Bem⁸⁷. Esse mecanismo divino corrobora o que Boécio defende como soberano bem, pois é uno, perfeito e completo, não carecendo de nada e substancialmente bom, residindo em si a ideia de bem, na qual o homem, por ser um animal racional de alma imortal, possui o desejo de participar livremente da essência da bondade divina, pois sendo Deus a bondade primeira e consequentemente a ideia de bem no seu sentido absoluto, o homem, por sua vez, se sente atraído a participar naturalmente da substância de Deus. Em outras palavras, sendo Deus o soberano bem, é pela aderência aos caminhos que conduzem a ele que o homem reencontra a sua verdadeira pátria e seu fim último, que é a felicidade. Em verdade, para o filósofo romano, de Deus só pode se esperar o bem, por ser o princípio de toda bondade e perfeição, ou seja, tudo o que é bom é

⁸⁶ DCP III prosa 12, 1 – 28. “7. Non tam uero certus naturae ordo procederet nec tam dispositos motus locis, temporibus, efficientia, spatiis, qualitibus explicarent [20] nisi unus esset qui has mutationum uarietates manens ipse disponeret. 8. Hoc, quicquid est, quo condita manent atque agitantur usitato cunctis uocabulo deum nomino”. Novamente Obertello aponta a influência de Santo Agostinho em relação à concepção do Uno no pensamento de Boécio. Nesse sentido diz o autor: Questo *itinerarium mentis in Deum*, di sapore procliano, è in realtà ripreso da sant’Agostino, il quale in alcuni testi (precipuo fra tutti il *De vera religione*, XXX-XXXV), prendendo inizio dalle vestigia di unità che sono presenti nei corpi, anzi ne permettono e ne costituiscono l’esistenza stessa, si innalza alla contemplazione di quell’Uno da cui procede ogni unità. (BOEZIO, Cf. OBERTELLO, 1996, p. 255).

⁸⁷ Cf. nota 76. Segundo Moreschini, essa concepção de Deus como uno estaria dentro de uma tradição neoplatônica quanto cristã. Desta forma, o sábio romano, respaldado na filosofia neoplatônica do uno não entraria em contradição com a tradição cristã, embora não se possa de imediato identificar no DCP atribuições claras de uma filosofia apologética cristã. Por outro lado, Gilson aponta uma referência, que segundo ele, seria claramente uma atribuição direta das Sagradas Escrituras do qual se utiliza Boécio: “Notemos porém o caso, único, ao que parece, do liv. III, pr. 12, em que Boécio diz do Soberano Bem: *regit cuncta fortiter, suaviterque disponit*. É incontestavelmente uma citação de um texto bem conhecido do *Livro da Sabedoria* (VII, 1), que santo Agostinho invocou incansavelmente”. (GILSON, 2013. pp. 165-166).

bom por partir de Deus e participar da sua essência, descaracterizando, como veremos mais adiante, uma existência ontológica do mal.

4 Capítulo III: A participação no DCP de Boécio

O ponto que abordaremos a seguir consiste em examinar o que Boécio entende pela noção de participação que envolve a adesão livre, natural e racional do homem na esfera divina. Com efeito, para o autor, Deus é o princípio de todas as coisas, pois nada poderia explicar tamanha perfeição harmônica, presente nos constantes movimentos do cosmo de forma ordenada. Sendo o princípio, Deus também é o fim de todas as coisas através de uma atração natural e universal que há entre o criador e as coisas criadas, pois sendo Deus a essência primeira do bem, e sabendo que todas as coisas naturalmente buscam o bem, logo é pela aquisição da divindade que todas as coisas alcançam o bem desejado e, no caso do homem, um ser racional de alma imortal, se torna um deus por participar dessa essência divina. A nossa intenção, nesse capítulo, é abordar a concepção de participação utilizada pelo autor no *DCP* e posteriormente retomarmos o seu escrito anterior que compõe um dos cinco textos dos seus, *Opuscula Sacra*, intitulado “*Quomodo substantiae in eo quod sint bonae sint cum non sint substantialia bona*”⁸⁸, que trata de forma mais profunda a relação participativa do homem com Deus. Procuraremos demonstrar, em linhas gerais, quais as diferenças substanciais entre o criador e a criatura, para tentar responder o porquê que mesmo participando da esfera divina, o homem beato não se torna um deus no sentido estritamente literal e substancial.

⁸⁸ O texto “*Quomodo substantiae in eo quod sint bonae sint cum non sint substantialia bona*” (Como as substâncias, nisto que elas são, são boas, embora não sejam bens substanciais), é também conhecido como *De Hebdomadibus*. A questão central do escrito boeciano é explicar como que as coisas podem ser boas sem se confundir essencialmente com a bondade primeira. Em outras palavras, se Deus é a bondade primeira e fonte de todos os bens, e todas as coisas que existem são boas, como podemos diferenciar as coisas substancialmente boas da substância do sumo bem que é Deus? Para Savian, a solução de Boécio se encontra na diferença entre “a coisa que é e sua forma de ser”. Escreve Savian: “Para resolver a questão Boécio apresenta, no DH, sua concepção do ser a partir da distinção fundamental entre *esse* e *id quod est*, válida para todo ser composto e o indicativo da diferença ontológica do elemento constitutivo, ou a forma imanente de todo ser composto de um lado, e a coisa mesma, ou seja, o todo constituído pela forma e o substrato, de outro”. (BOÉCIO. Cf. SAVIAN, 2005, p. 91). O tratado *De Hebdomadibus* foi escrito entre o período de 512 a 519/523, fazendo parte de um conjunto de cinco pequenos escritos denominados de *Opuscula Sacra* que tratam de assuntos teológicos e metafísicos, porém de forma filosófica, principalmente pelo uso constante da lógica. Esses cinco tratados foram traduzidos para o português em 2005, pelo professor Juvenal Savian Filho, com o título de *Escritos* pela editora Martins Fontes e que será utilizada por nós para o presente estudo. Os trados são: *De fide catholica* (A fé Católica), *Contra Eutychen et Nestorium* (Contra Êutiques e Nestório), *Quomodo substantiae in eo quod sint bonae sint cum non sint substantialia bona* - *De Hebdomadibus* (Como as substâncias, nisto que elas são, são boas, embora não sejam bens substanciais), *Vtrum Pater et Filius et Spiritus Sanctus de divinitate substntialiter praedicentur* (Se “Pai” e “Filho” e “Espírito Santo” predicam-se substancialmente da Divindade), *De sancta Trinitate* (A Santa Trindade).

4.1 A bondade participativa derivada do primeiro bem

Severino Boécio afirma que Deus é juntamente e, ao mesmo tempo, o Sumo Bem, a perfeição e a completude, de forma que o homem, ao participar da esfera divina, torna-se um deus por participação. A beatitude tão desejada não se encontra nos bens terrenos, mas no seu impulso racional que se volta para dentro de si e recorda o que havia esquecido, ou seja, que o homem não está aqui por acaso, o homem não é simplesmente um animal racional⁸⁹, mas um animal racional com a alma imortal⁹⁰ e imagem do Criador⁹¹ tendo a potencialidade de se aperfeiçoar e a finalidade de retornar a sua verdadeira pátria.

⁸⁹ No livro I do *DCP*, a dama consoladora de Boécio questiona-o sobre a origem do homem: “Verum hi perturbationum mores, ea ualentia est, ut mouere quidem loco hominem possint, conuellere autem sibique totum exstirpare non possint. 14. Sed hoc quoque respondeas uelim: hominemne te esse meministi? Quidni, inquam [30] meminim? – 15. Quid igitur homo sit poterisne proferre? – Hocine interrogas, an esse me sciam rationale animal atque mortale? Scio, et id me esse confiteor. – 16. Et illa: Nihil. – 17. Iam scio, inquit, morbi tui aliam uel maximam causam; quid ipse sis nosse desisti.” Cf. BOEZIO, Liv. I, 6, 1-33. pp, 58-60. Percebemos que a resposta de Boécio se limita na definição aristotélica do homem como animal racional e mortal, o que é desaprovado pela sua mestra. No entanto, a sua resposta demonstra o esquecimento da verdadeira origem do homem, sendo a causa principal da angústia do prisioneiro. O esquecimento do nosso filósofo romano de que o homem é “algo mais”, isto é, não simplesmente um animal racional e mortal, lhe condiciona ao desconhecimento do fim do homem, como explica Rodrigues: “En el Libro I de la «Consolatio», la Filosofía, actuando a modo de médico que indaga la causa del mal de su enfermo, pregunta a Boecio: «¿ Podrías explicar qué es el hombre?». El interpelado responde con seguridad, dando la definición lógica de «hombre» de acuerdo con el árbol de Porfirio: «Animal racional mortal». El ser humano queda, de este modo, contradistinguido de los animales racionales inmortales, que son los dioses. Ante esta respuesta, la Filosofía cree entonces Haber descubierto la causa principal del mal de Boécio: «Hás dejado de saber qué cosa eres». 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”. (RODRIGUEZ, 1995, p. 14). Outro ponto que destacamos é o aristotelismo de Boécio sobre a sua definição clássica de homem: “animale rationevole e mortale”. Obertello comenta a esse respeito: “La classica definizione aristotélica dell’uomo (animale rationevole e mortale) era ben nota a Boezio, che l’aveva commentata almeno due volte. (cfr. In Isagogen Porpyrii, II, III, 4, p. 208, 21ss Ed. Bandit; e In Categorias, 163 D, Ed, Migne)”. (BOEZIO, Cf. OBERTELLO, 1996. p, 245).

⁹⁰ Em verdade, a alma imortal do homem faz toda a diferença para a proposta consolatória de Boécio, pois se não fosse assim, onde residiria o verdadeiro Bem, já que os bens terrenos não conseguem satisfatoriamente proporcionar o estado de Beatitude tão desejado pelo homem. Se o homem fosse apenas mortal, como explica Rodrigues, comprometeria a sua condição de felicidade: “Si el espíritu humano («mentes hominum») fuese mortal, toda la felicidad que el hombre puede conseguir sería no solo fortuita, sino que en definitiva quedaria borrada con la muerte, y, así, todo el género de los mortales se deslizaria en su término mortal hacia la miséria más absoluta. (...) Mas no solo el alma es inmortal, sino que esa es la condición para poder alcanzar la verdadera felicidad a la que se siente inclinad, aí como el spuesto de los castigos del más allá. (RODRIGUEZ, 1995, p. 15-16).

⁹¹ Em sua exposição, Coelho nos diz que para Boécio o homem não é somente um animal racional, mas um ser racional feito a imagem de Deus: “Possuímos uma natureza nobre, pois somos criaturas originárias do próprio Criador, o homem é um “ser racional feito a imagem de Deus”. Agir conforme a magnitude desta natureza é assegurar, não apenas conforto, mas, sobretudo, afirmação à própria alma”. (COELHO, 2014, p. 33)

Por conseguinte, como Boécio entende essa participação na esfera de Deus? Se o homem ao aderir a divindade, alcança a beatitude tão desejada, se tornando, como ele mesmo ressalta, um deus por participação⁹², qual é a diferença substancial que há entre Deus e os homens? Vimos, no capítulo anterior, que Deus é o Sumo bem e a felicidade que reúne em si todos os bens, sendo o princípio e fim de todas as coisas que aderem a sua substância através da ideia de participação com o divino. No *DCP* o autor deixa claro o seu sistema participativo da bondade divina quando adverte que devemos abandonar os bens da Fortuna e evitar o mal, aderindo aos caminhos que levam a Deus que é o soberano bem.

Por conseguinte, os maus podem procurar obstinadamente o bem quanto quiserem, não será por isso que a coroa tombará da cabeça do sábio nem este se desviará de seu caminho. Com efeito, a maldade alheia não pode roubar dos homens íntegros a glória que apropriadamente lhes pertence. Mas se alguém pudesse usufruir da recompensa de outrem, poderia passar por outra pessoa ou por aquele mesmo que a conferiu, mas dado que a recompensa só é merecida pela integridade, deixaria de ter a recompensa, uma vez que não é íntegro⁹³.

⁹² A ideia de participação é associada a um conceito filosófico genuinamente platônico, que possui como fundamentação principal a participação do mundo sensível e mutável a um mundo ideal, perfeito e imutável que serve como parâmetro de perfeição. Nesse sentido, Reale relata que Platão elabora a sua explicação baseado em duas navegações: “Na imagem platônica, a primeira navegação simboliza o percurso da filosofia realizada sob o impulso do vento da filosofia naturalista. A “segunda navegação” representa, ao contrário, a contribuição pessoal de Platão, a navegação realizada sob o impulso de suas próprias forças, ou seja, em linguagem não metafórica, sua elaboração pessoal (...). Na primeira navegação, o filósofo ainda permanece prisioneiro dos sentidos e do sensível, enquanto que, na “segunda navegação”, Platão tenta a libertação radical dos sentidos e do sensível e um deslocamento decidido para o plano do raciocínio puro e daquilo que é captável pelo puro intelecto e pela pura mente (...). Desejamos explicar porque certa coisa é bela? Ora, para explicar esse “porque” o naturalista invocaria elementos puramente físicos, como a cor, a figura e outros elementos desse tipo. Entretanto – diz Platão – não são essas as “verdadeiras causas”, mas, ao contrário, apenas meios ou “concausas”. Impõe-se, portanto, postular a existência de uma causa ulterior, que, para constituir verdadeira causa, deverá ser algo não sensível, mas inteligível. Essa causa é a Idéia ou “forma” pura do Belo em si, a qual, pela sua participação ou presença ou comunhão ou, de qualquer modo, através de certa relação determinante, faz com que as coisas empíricas sejam belas, isto é, se realizem segundo determinada forma, cor e proporção como convém e precisamente como devem ser para que possam ser belas”. (REALE, 2007, p. 138). Moreschini também, de forma mais sintética, explica o conceito platônico da participação: “O conceito, tipicamente platônico, de “participação” e uma realidade inferior a uma superior, bem conhecido sobretudo pela doutrina das idéias, das quais o mundo sensível participa em diversas medidas e de maneiras que o próprio Platão jamais conseguiu fixar definitivamente, do Mênon ao Parmênides, passou pouco a pouco para segundo plano, porque considerado então, nas escolas platônicas da época imperial, como óbvio no que dizia respeito à sua função de interpretar os dois níveis da realidade, ao passo que começou a adquirir terreno e a se impor num âmbito específico, precisamente o da relação entre *primum bonum* e *secundum bonum*. Trata-se de uma relação que se instaura no âmbito da doutrina das idéias e é sempre a relação entre dois graus da realidade, dado que o sumo bem não é senão a idéia do bem, a idéia que está para além do ser, segundo a fundamental formulação que se lê na República platônica”. (MORESCHINI, 2008, p. 503-504).

⁹³ *DCP* IV, prosa 3, 1 – 15. “5. Quantumlibet igitur saeuiant mali, sapienti tamen corona non decideret, non arescet; neque enim probis animis proprium decus aliena [15] decerpit improbitas. 6. Quodsi

Ao evitar o mal e aderir ao bem o homem se relaciona com essa esfera da bondade e tem como prêmio a participação na ideia de bem que reside em Deus. Com efeito, participando da esfera substancial de Deus, o homem, nos diz o sábio romano, se torna um Deus por participação.

Lembra-te agora do corolário que te mostrei agora há pouco, que é sumamente importante e que foi concluído da seguinte maneira: uma vez que o bem em si é a felicidade, fica claro que todas as pessoas de bem tornam-se felizes precisamente porque são boas. No entanto, é evidente que os que são felizes são deuses. Eis, portanto, a recompensa dos bons, que nenhum jugo pode alterar e que maldade alguma pode tocar: em verdade, eles se tornam deuses como partícipes da divindade. Dessa forma, o sábio não duvidaria de que os maus não possam escapar a seu castigo⁹⁴.

Essa passagem do livro IV corrobora o que vínhamos apontando até aqui, ou seja, que o homem aderindo à divindade, ideia de bem em si, se torna feliz participando da essência primeira do bem. Com efeito, Deus é o primeiro bem, logo o homem, animal racional de alma imortal adere livremente para participar da substância divina, recinto da verdadeira felicidade, e torna-se feliz por participação⁹⁵. Boécio fundamenta a essência de Deus como o princípio da bondade soberana, pois é visando o bem que Deus dispõe todas as coisas, pois se nele reside todo o bem, é pela aquisição da divindade que o homem se tornará beato. Nesse sentido, a beatitude está diretamente relacionada com sua participação⁹⁶ na substância originária, ou seja, se o homem participa dessa substância, de certa forma, faz parte também dela.

extrinsecus accepto laetaretur, poterat hoc uel alius quispiam uel ipse etiam qui contulisset auferre; sed quoniam id sua cuique probitas confert, tum suo praemio carebit cum probus esse desiit”.

⁹⁴ Ibidi. “Omnium pulcherrimi maximique; memento etenim corollarii illius quod paulo ante praecipuum dedi ac sic collige. 9. Cum ipsum bonum beatitudo sit, bonos omnes eo ipso quod boni sint fieri beatos liquet. 10. Sed qui beati sint [25] deos esse conuenit. Est igitur praemium bonorum, quod nullus deterat dies, nullius minuat potestas, nullius fuscet improbitas, deos fieri. 11. Quae cum ita sint, de malorum quoque inseparabili poena dubitare sapiens nequeat”;

⁹⁵ Cf. nota 92.

⁹⁶ Moreschini atenta para o termo “participação” em Boécio como fruto de uma cultura literária e filosófica mais contemporânea e com mais de um significado, sendo, principalmente, utilizado pelo sábio romano tanto nos seus comentários e traduções sobre a lógica quanto na metafísica: “Em Boécio encontramos a mesma variedade de acepções, que ora fazem parte do âmbito da lógica, ou próprias da metafísica. Uma coisa, com efeito, é a participação da espécie no gênero, uma outra é a participação de uma substância numa substância superior. O emprego em âmbito lógico é muito frequente em Boécio, mais ou menos com as mesmas acepções que tínhamos encontrado em Amônio, mas que já deviam remontar a Porfírio”. (MORESCHINI, 2008, p. 505).

Se de um lado é pela aquisição da felicidade que as pessoas ficam felizes e de outro, a felicidade é por natureza divina, conclui-se que é pela aquisição do divino que eles podem se tornar felizes. E assim, da mesma forma, é pela aquisição da justiça que as pessoas ficam justas, e pela aquisição da sabedoria, sábias. Se seguirmos a mesma lógica, quando alguém adquirir a felicidade, tornar-se-á um deus. Por conseguinte, todo homem feliz seria um deus⁹⁷.

As conclusões as quais chega Boécio são contundentes, pois de acordo com o encadeamento argumentativo exposto até aqui pelo autor, se admitiria, sem maiores problemas, os seus fundamentos, ou seja, se Deus é Uno, contendo em si todos os bens, é por consequência a felicidade primeira, de modo que dele só procede o bem. Logo, em conformidade com a tradição platônica, é pela participação⁹⁸ que o homem se torna feliz e consequentemente, um deus⁹⁹. No entanto, a ideia de participação no *DCP* se torna um tanto quanto rasa, por dois

⁹⁷ *DCP* III, prosa 10, 34 – 73. “23. Nam quoniam beatitudinis adeptione fiunt homines beati, beatitudo uero est ipsa divinitas, divinitatis adeptione beatos fieri manifestum est. 24. Sed uti iustitiae adeptione iusti, sapientiae [75] sapientes fiunt, ita diuinitatem adeptos deos fieri simili ratione necesse est. 25. Omnis igitur beatus deus. Sed <deus> natura quidem unus; participatione uero nihil prohibet esse quam plurimos”. Com efeito, Boécio argumenta que o homem ao adquirir a felicidade se torna um deus por participação, já que Deus é o sumo bem e própria felicidade. O ponto fulcral da argumentação de Boécio se pauta pela identidade de Deus com a felicidade e o bem. Nesse sentido, se é pela aquisição da justiça que o homem se torna justo ou pela aquisição da sabedoria que se torna sábio, há de se admitir que é pela aquisição da substância divina (sumo bem) que o homem se torna um deus. Nesse sentido, Savian explica: “(...) 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. O modo de tal obtenção, como se pode prever, é o modo da participação, pois, embora Deus, por natureza, seja um, por participação ele pode ser muitos, de maneira que, assim como o homem se torna justo adquirindo justiça, e sábio adquirindo sabedoria, também podem tornar-se deuses aqueles que obtêm a divindade. O Bem é, portanto, a síntese, o pivô e a causa de todas as coisas desejáveis, pois todas elas se referem a ele, visto serem desejáveis em função dele (assim como quando alguém decide andar a cavalo visando à saúde). Assim, se o motivo pelo qual tudo é desejado é o bem, mas também a felicidade, e se Deus e a felicidade possuem a mesma substância, então esses três nomes designam o mesmo”. (SAVIAN, 2008, p. 118).

⁹⁸ Sobre o assunto, Celho comenta: “Se é através da felicidade que as pessoas se tornam felizes, e a felicidade é de natureza divina, é por participação na divindade que os homens podem se tornar felizes. De fato, quando alguém adquirir a felicidade, tornar-se-á um deus, mas como há apenas um único Deus, “como partícipe do divino nada impede que um homem o seja”. Assim, à medida que o homem torna-se feliz, ele torna-se também um deus como partícipe do Deus soberano”. (COELHO, 2014, pp. 84 – 85).

⁹⁹ Alessandro Ghisalberti também destaca a influência tanto platônica quanto a neoplatônica no conceito de “participação” no *DCP*: “Se l'uomo è felice quando consegue la felicità, e se la felicità è la divinità stessa, è evidente che l'uomo è felice quando acquisisce la divinità, ossia diviene Dio. Compare qui, innestato su di un discorso metafisico, il tema della partecipazione dell'uomo al divino, che il Filebo di Platone aveva sviluppato con rigore concettuale: chi possiede il sommo bene si sente pienamente soddisfatto e non avverte la mancanza di nulla. Proclo aveva sottolineato come la partecipazione alla divinità avvenga attraverso lo sforzo umano di purificazione dell'animo e di riflessione razionale. L'unicità del sommo bene è fuori discussione; tuttavia la partecipazione dell'uomo alla natura divina è bene è garantita dalle risorse affettive e razionali dell'uomo: «Omnis igitur beatus deus, sed natura quidem unus; participatione vero nihil prohibet esse quam plurimos»”. (GHISALBERTI, 1981, p. 187).

motivos: em primeiro lugar, partindo-se de que todas as coisas como participantes do sumo bem são boas, a tal bondade que provém do sumo bem poderia também ser entendida como uma espécie de panteísmo neoplatônico já que a sua base filosófica deriva das escolas filosóficas platônicas e neoplatônicas¹⁰⁰; e por outro lado também, se não há uma diferenciação entre a substância divina e humana, como saberemos, por exemplo, que após a participação na essência do bem, o homem não se tornaria um deus propriamente dito, já que nada careceria de fora e o seu desprendimento terreno já teria sido superado pela sua razão¹⁰¹? Nesse sentido, o *DCP* não nos oferece as respostas para essa questão, pois parte do entendimento de Deus como princípio e retorno de todas as coisas como um fim natural através de uma noção de identidade entre as coisas e o sumo bem.

Com efeito, no *DCP* o homem participa substancialmente da essência de Deus através da sua racionalidade e de sua vontade livre, pois sendo Deus a essência primeira e fonte de todo o bem, o homem só poderá ser se participar da essência divina e, conseqüentemente, participando da substância de Deus encontra no âmbito divino todos os bens de que necessita para o seu fim último natural, a felicidade. Porém, no *DCP* o sábio romano preocupa-se apenas em buscar as conexões necessárias para suprir o anseio de sua alma agitada pelos infortúnios da Fortuna, sem ampliar especificamente o modo como a noção de participação entre o criador e a criatura possa ocorrer sem que haja confusão entre a essência de Deus e do homem. Portanto, ao desenvolver seus argumentos que caracterizam a Deus como o bem primeiro, Uno, princípio e fim de todas as coisas, e o homem como um animal racional de alma imortal, sua intenção é realçar a grandeza do homem com seu fim natural e a condição de felicidade no seu sentido mais íntimo, relacionada com a substância de Deus através do conceito de participação.

¹⁰⁰ Esse problema não é difícil de perceber pelo fato de aceitar a doutrina do sumo bem da qual todas as coisas, para serem boas, participariam dessa bondade. Nesse sentido explica Moreschini: “E, uma vez que para Boécio e para os neoplatônicos o *summum bonum* é Deus, a bondade das criaturas deriva da participação dela em Deus. O problema não é de pouca importância, como é fácil entender, porque a participação em Deus por parte das coisas boas (e tudo o que existe é bom, segundo o que afirmará mais adiante o escritor) implicaria uma certa forma de panteísmo que, se entendida ao pé da letra, e para retomar uma distinção sobre a qual insistiu sobretudo Brosh, faria de Boécio um neoplatônico mais que um cristão”. (MORESCHINI, 2008, p. 506).

¹⁰¹ Essa possibilidade de identificação das coisas com Deus, implica no comprometimento da própria identidade do sumo bem como essência primeira conforme relata Savian: “No entanto, se as coisas forem substancialmente boas, em nada diferirão do sumo bem, que é Deus, resultando na questão da possibilidade de dizer que as coisas sejam, de certa maneira, o mesmo que Deus é, pois necessário dizer que são boas à medida que dele provêm, e, ainda assim sejam outra coisa diferente dele, não se confundindo, por isso, com ele”. (SAVIAN, 2005, p. 91).

No entanto, é notável que a participação substancial do homem necessite de um esclarecimento mais detalhado e que não esteja contido no *DCP*, que apenas destaca essa condição de felicidade através da participação ao divino, proporcionando ao homem até mesmo a condição de um deus. Nesse sentido, buscaremos o entendimento de Severino Boécio através de um outro escrito, anterior a sua obra prima, também conhecido pela tradição medieval como “*Quomodo substantiae in eo quod sint bonae sint cum non sint substantialia bona*”¹⁰², onde o sábio romano estabelece os detalhes de como ocorre essa participação do homem na substância divina.

Esse escrito conhecido também pelos títulos de “*De hebdomadibus* ou *Septenários*” é considerado, por alguns comentadores, como o terceiro dos cinco escritos; provavelmente tenha sido escrito por volta de 519. Esse pequeno texto, porém não de fácil leitura, é fruto de conversas semanais com seus amigos mais próximos, e dedicado exclusivamente a João, o Diácono¹⁰³. O *Septenários* foi um texto de prestígio na filosofia medieval, considerado um manual entre os estudantes da época e influenciando determinantemente as discussões do século XIII em torno do ser e fornecendo um aparato teórico para a modernidade, chegando a inspirar

¹⁰² Baixauli destaca a importância do escrito de Boécio como também a sua compatibilidade com a sua obra tardia *DCP*: “Mi pare importante segnalare la relazione tra le sue affermazioni del *De Hebdomadibus* e quelle della *Consolatio*. Il tema del *De Hebdomadibus* è la bontà delle cose, il fatto che siano buone perché sono. Nella *Consolatio*, perciò, dove la questione della bontà delle cose fu ancora molto trattata, si incontra questa affermazione: «tutto ciò che esiste è uno, e l'unità stessa coincide con il bene. Ne deriva che tutto ciò che esiste risulta essere anche buono». Com la composizione trascendentale di *id quod est*-esse superava il platonismo. Se le forme possono prender l'essere solo in una maniera emanazionista, com l'affermare la bontà del creato si divinizza il creato. Questa è la grande intuizione boeziana: la distinzione in tutto l'esser creato tra l'essere e il ciò che è, mentre in Dio non vi è alcuna distinzione” (BAIXAULI, 1997, p. 67). Nesse sentido, Obertello escreve: “Tutto il *De consolatio* (in ciò non opera ultima, ma prima di un nuovo orizzonte speculativo e – possiamo esserne certi – di un insieme di trattazioni che, se gli fosse stato permesso dalla sorte, Boezio avrebbe scritto) ne è testimonianza; e, insieme al *De consolatione*, quel trattatello che, sotto l'improprio nome di *De hebdomadibus*, è impropriamente annoverato tra gli *Opuscoli* teologici. Ivi resta senza dubbio la forma del rigore logico, ma il contenuto non è più tale. I problemi discussi non sono più quelli della predicazione o della significazione, ma dell'essere e della forma dell'esser e della partecipazione” (OBERTELLO, 1981. p. 158).

¹⁰³ “O que se poderia chamar de “Prólogo” do *De hebdomadibus* consiste na pequena introdução que Boécio compõe para apresentar o texto ao seu destinatário, João, o Diácono, cujo nome, mesmo não aparecendo explicitamente, pode ser conhecido a partir da inscrição contida na maioria dos manuscritos: *item eusdem ad eundem*, isto é, “igualmente do mesmo para o mesmo”, o que significa “do mesmo remetente do *Contra Eutychen et Nestorium*”, Boécio, “ao mesmo destinatário do *Contra Eutychen et Nestorium*”, João, pois, segundo a cronologia mais aceita, o *De hebdomadibus*, entre os *Opuscula sacra*, teria sido escrito imediatamente após o *Contra Eutychen et Nestorium* (este em 512, aquele em 519)” (SAVIAN, 2008, p. 21).

autores como Kant através de sua formulação “a forma dá ser à coisa” ¹⁰⁴. O objetivo desse escrito seria esclarecer a questão entre a bondade imutável de Deus como fonte de todos os bens, pois esse conceito sugere que, se todas as coisas forem substancialmente boas, não há como diferenciá-las do Sumo Bem, ou seja, estabelece uma relação substancial de identidade entre as coisas e Deus. Em verdade, Boécio tentará demonstrar nesse tratado a afirmativa que as coisas são boas por provirem de Deus, porém, não se confundem substancialmente com ele.

4.2 A participação substancial do homem

No seu escrito “De hebdomadibus”, já de início Boécio apresenta sete princípios utilizados para fundamentar a reflexão sobre a bondade substancial das coisas, com uma formulação no modelo matemático para a investigação, procurando estabelecer o conhecimento verdadeiro e determinar os princípios evidentes, para depois demonstrar claramente o processo que leva às conclusões. Em outras palavras, Boécio busca estabelecer através de axiomas, a possibilidade das substâncias serem boas através de sua essência, porém sem serem bens substanciais, pois ser bem substancial é somente Deus¹⁰⁵.

¹⁰⁴ Baixauli comenta o texto de Boécio da seguinte forma: “Nonostante la sua brevità è forse il trattato tecnicamente più perfetto. È ancora dedicato al diacono Giovanni nella forma di lettera, come risposta a una questione che è stata posta nelle hebdomadas. Nel Medioevo fu conosciuta come De hebdomadibus per questo reiferimento ad alcune riunioni settimanali. Boezio spiega che non volle dare in quella sede la risposta perché pensa che vi siano questioni che per la loro profondità non conviene trattare davanti a chicchessia. In questo trattato, che è una grande densità speculativa, si appoggia alla nozione di partecipazione per distinguere metafisicamente l'essere di Dio e l'essere delle creature” (BAIXAULI, 1997, p. 45). Destacamos também o comentário de Gilson sobre a fórmula utilizada por Boécio no hebdomadibus da seguinte forma: “A resposta de Boécio cabe numa fórmula cuja densidade provocará numerosos comentários: *diversim est esse et id quod est*. Que significa ela? Cada ser individual é uma coleção de acidentes única e irreduzível a qualquer outra. Tal conjunto de determinações ligadas (dimensões, qualidades sensíveis, figura, etc.) é o que é (*id quod est*). “O que é” resulta, pois, do conjunto das partes que o compõem: é todas elas coletivamente, mas não é nenhuma delas tomadas singularmente” (GILSON, 2013, p. 169).

¹⁰⁵ Essa formulação é exposta na introdução da sua obra “Escritos, 2005”, pelo professor Juvenal Savian Filho, que se trata da tradução comentada dos cinco escritos de Boécio. Savian elabora uma introdução detalhada do texto boeciano, fornecendo as estruturas do pensamento de Boécio através do seu método matemático, objetivando extrair com ele as evidências necessárias para a sua forma investigativa, ou seja, segundo Savian, Boécio estabelece sete princípios (axiomas) fundamentais, se utilizando do conhecimento matemático como modelo de investigação. “O texto do DH apresenta-se estruturado em torno dos sete princípios estabelecidos no início do tratado, a fim de fundamentar a reflexão sobre a bondade substancial das coisas, e na afirmação de que o modo como progride o conhecimento matemático, impõe-se como modelo para a investigação, levando a estabelecer a necessidade de, sempre no conhecimento verdadeiro, determinarem-se os princípios evidentes (ainda que indemonstráveis, como é o caso das noções comuns), para, posteriormente, mostrar-se com clareza o processo que leva às conclusões” (BOÉCIO. Cf. SAVIAN, 2005. p. 95). Os Opúscula

Como, pois, se costuma fazer na matemática e [15] nas outras disciplinas, preestabeleci definições nominais e axiomas, com os quais desenvolverei tudo o que se segue.

I. Uma concepção comum do espírito é uma enunciação que todos aceitam, tão logo ela seja ouvida. Pode ser de dois modos: uma delas é tão comum, que é de todos os homens, [20] como quando dizes, por exemplo, “Se de dois iguais tu retiras grandezas iguais, as grandezas que restam serão também iguais”, e ninguém que entenda isso poderá negá-lo; a outra, no entanto, mesmo vindo daquelas concepções comuns do espírito, é apenas dos doutos, como, por exemplo, “o que é incorpóreo não é no espaço” [25] etc. – essas concepções apenas os doutos as comprovam, não o vulgo.

II. Diversos são os ser e isto que é; com efeito, o ser mesmo ainda não é mas, por certo, isto que é recebida a forma de ser, é e subsiste.

III. Isto que é pode participar de algo, mas o ser mesmo [30] não participa de modo algum, de algo. A participação, portanto, se dá quando algo já é, mas algo é porque já recebeu o ser.

IV. Isto que é pode ter algo além do que ele mesmo é; mas o ser mesmo não tem nada de misturado, para além de si.

V. [35] Apenas ser algo é diverso de ser algo nisto que é; aquele significa o acidente, este, a substância.

VI. Tudo o que participa do que é o ser, para ser participa, também, de outro, a fim de ser algo. E, por isso, isto que é participa do que é o ser, para ser; mas é para que participe [40] de algum outro

VII. Tudo o que é simples possui, numa unidade seu ser e isto que é.

VIII. Para todo composto, um é o ser; outro, o próprio “é”.

IX. Toda diversidade é discorde, ao passo que a semelhança é desejável; [45] e o que deseja algo mostra ser, ele mesmo, naturalmente, tal qual aquele mesmo que ele deseja.¹⁰⁶ (BOÉCIO, Cf. Savian, 2005, ESCRITOS, p. 187-188).

Com efeito, esses seriam os axiomas apresentados no início do seu escrito para nortear o assunto a ser resolvido. Nota-se que Boécio não abre mão do uso da lógica para poder solucionar a questão do modo mais satisfatório possível, estabelecendo princípios, para que deles se possam extrair as conclusões. A argumentação inicial do nosso filósofo, após seus axiomas, consiste em dialogar

Sacra foram traduzidos para o português por Juvenal Savian Filho (editora Martins Fontes, 2005); esta é a edição que utilizaremos no presente trabalho.

¹⁰⁶ “I. Communis animi conceptio est enuntiatio, quam quisque probat auditam. Harum duplex modus est. Nam una ita communis est, ut omnium sit hominum, [20] ueluti si hanc proponas: “Si duobus aequalibus aequalia auferas, quae relinquuntur aequalia esse”, nullus id intellegens neget. Alia uero est doctorum tantum, quae tamen ex talibus communis animi conceptionibus uenit, ut est: “Quae incorporalia sunt, in loco non esse”, et [25] cetera; quae non uulgi sed docti comprobant. II. Diversum est esse et id quod est; ipsum uero esse nondum est, at uero quod est, accepta essendi forma, est atque consistit. III. Quod est participare aliquo potest, sed ipsum esse [30] nullo modo aliquo participat. Fit enim participatio cum aliquid iam est; est autem aliquid, cum esse suscepit. IV. Id quod est habere aliquid praeterquam quod ipsum est potest; ipsum uero esse nihil aliud praeter se habet admixtum. V. [35] Diversum tantum esse aliquid et esse aliquid in eo quod est; illic enim accidens hic substantia significatur. VI. Omne quod participat, eo quod est esse, ut sit; alio uero participat, ut aliquid sit. Ac per hoc id quod est participat eo quod est esse, ut sit; est uero, ut participat [40] alio quolibet. VII. Omne simplex esse suum et id quod est unum habet. VIII. Omni composito aliud est esse, aliud ipsum est. IX. Omnis diversitas discors, similitudo uero [45] appetenda est; et quod appetit aliud, tale ipsum esse naturaliter ostenditur quale est illud hoc ipsum quod appetit”. (BOÉCIO. Cf. SAVIAN, 2005, p. 301 – 302).

com os sábios que dizem que tudo o que é tende para o bem¹⁰⁷, ao mesmo tempo em que tendem para o semelhante. Se as coisas tendem para o bem, se chega a conclusão que são boas, porém, a dúvida reside em saber se elas são boas por participação ou por substância. Esse seria o problema que estaria no campo tanto dos neoplatônicos quanto dos cristãos¹⁰⁸, pois se as coisas forem boas por participação, elas não serão boas por si e não poderão tender para o bem. Por outro lado, se forem boas por substância, pode-se chegar à redução a uma única substância, no caso, a substância do bem, sugerindo a implicação de uma identidade, pois se todas as substâncias são boas e essa bondade provém do ser mesmo da coisa, conclui-se sem o menor problema que a coisa e a substância possuem a mesma essência do bem, implicando na igualdade substancial entre elas.

Por conseguinte, Boécio vai estabelecer seis caminhos para a resolução do problema: Primeiramente, ele irá afastar a presença do primeiro bem, ou seja, o primeiro princípio de bem, para estabelecer hipoteticamente que as coisas são boas.

¹⁰⁷ “Boécio resume num impasse o problema que pretende abordar no DH: os sábios afirmam que tudo o que é tende para o bem, ao mesmo tempo que tudo tende para o semelhante. As coisas, portanto, se tendem para o bem, são boas, mas o seriam por participação ou por substância. Porém, se forem por participação, não o serão em si mesmas, e, assim, não poderão tender para o bem, o que é um contra-senso; mas, se forem por substância, tudo o que é reduz-se a uma única substância, a substância divina do bem, pois, ao afirmar que o ser de todas as coisas é o bom e que essa bondade provém do ser mesmo das coisas, deve-se concluir que elas têm o mesmo ser que o ser do bem, implicando a igualdade essencial entre elas e o bem, pois, no horizonte, está o princípio segundo o qual tudo tende para o semelhante” (BOÉCIO. Cf. SAVIAN, 2005, Citação 173, p. 245).

¹⁰⁸ Segundo Bettetini, a intenção de Severino Boécio é a de responder essa questão da substancialidade das coisas sem confundir-se com o ser para poder oferecer uma resposta, tanto para platônicos quanto para cristãos: “A questa segue il tentativo di rispondere al grande interrogativo, neoplatonico e cristiano, sulla positività e consistenza degli enti finiti, che sono detti buoni anche se la loro essenza non coincide con la bontà. La soluzione di Boezio è fondata sull’idea di partecipazione: anche il bene «secondo» è buono, perché «è scaturito da quello, il cui stesso esser è buono»; le cose sono buone perché il loro essere deriva dal primo essere, che è anche il primo bene” (BETTETINI, 2010, p. XIV). Etienne Gilson aborda essa questão tentando dar conta do pensamento argumentativo de Boécio, defendendo que o autor pretende com esse argumento delimitar o que cabe substancialmente a Deus e o que cabe para o homem: “1. Diversum est esse et id quod est. Que significa esta proposição? Ao examinar o que distingue um indivíduo de outro, Boécio insiste sobretudo no fato de que todo indivíduo consta de um conjunto de acidentes único e irreduzível a qualquer outro indivíduo. Segundo esta definição, toda substância particular é individual, porque composta. Por outro lado, nem todos os elementos constitutivos desses indivíduos compostos desempenham função igualmente importante. Por exemplo, se quisermos saber o que faz com que este ser é precisamente este e não outro, poderemos optar entre a matéria e a forma que o compõe. Ora, não pode haver dúvida que é em vista da forma que ele se torna este ser determinado. Uma estátua de bronze, por sua vez, é bronze devido à sua forma, e não ao bronze; o bronze, por sua vez, é bronze devido à sua forma, e não a matéria proveniente do elemento terra; a terra, enfim, é terra, não por causa da sua matéria, mas por causa da sua secura e do seu peso, que ambos derivam da forma” (BOEHNER, GILSON, 1982, p. 220).

Nesse sentido, reflete o filósofo romano, como elas poderiam ser boas se não derivam do primeiro bem?

A essa questão poder-se-á dar a seguinte solução: muitas são as coisas que, por não poderem separar-se em ato, separam-se, entretanto, pelo espírito e o pensamento; por exemplo, [80] nenhum ato separa da matéria subjacente o triângulo ou outra figura geométrica, embora, separando-se-o com a mente, observa-se o triângulo mesmo e sua propriedade para além da matéria. Afastemos, então, do espírito por um pouco de tempo, a presença do primeiro bem, o que certamente consta ser (e isso se pode saber tanto pela opinião de doutos e indoutos, [85] como também pelas religiões dos bárbaros)¹⁰⁹ (BOÉCIO, Cf. Savian, ESCRITOS. 2005, p. 190).

Em seguida, ele afirma que mesmo as coisas sendo boas, elas são diferentes por não serem simples, pois uma coisa pode ser boa, branca ou redonda, outra é ser somente boa. Logo, a substância é uma coisa, os acidentes que caracterizam a coisa são outra, sendo impossível submeter a substância e os acidentes na mesma condição de igualdade¹¹⁰. Nesse sentido, as coisas que não provêm do bem nem são idênticas a bens, são atributos acidentais da coisa, pois um será o ser, o outro ser o algo, e nesse caso, as coisas serão boas, mas não terão o ser bom, pois tudo será visto como qualidade accidental.

Estabelecemos que todas as coisas que são, são boas e consideremos como elas poderiam ser boas se não procedessem do primeiro bem. Daqui, vejo que, nelas, “serem boas” [90] é distinto de “serem”. Suponha-se, então, que uma única e mesma substância seja boa, branca, pesada e redonda. Nesse caso, uma coisa seria aquela substância mesma, outra, a sua redondez, outra, a cor, outra, a bondade; pois, se cada uma dessas características fosse igual à substância mesma, [95] a gravidade seria o mesmo que a cor, a cor o mesmo que o bem e o bem o mesmo que a gravidade – o que a natureza não admite¹¹¹ (BOÉCIO. Cf. Savian, ESCRITOS, 2005, p. 190).

¹⁰⁹ “Huic quaestioni talis poterit adhiberi solutio. Multa sunt quae, cum separari actu non possunt, animo tamen et cogitatione separantur; ut cum triangulum uel cetera [80] subiecta matéria nullus actus separat, mente tamen segregans ipsum triangulum proprietatemque eius praeter materiam speculatur. Amoveamus igitur primi boni praesentiam paulisper ex animo, quod esse quidem constat idque ex omnium doctorum indoctorumque [85] sententia barbararumque gentium religionibus cognosci potest” (BOÉCIO, Cf. SAVIAN, 2005, p. 303).

¹¹⁰ “Due, i suoi cardini portanti: la distinzione tra *esse* e *id quod est*, e il concetto di forma essendi. Dire che l’essere e «ciò che é» son diversi (come recita il secondo assioma del *De hedomadibus*) equivale a dire – posta l’identificazione, suggerita dallo stesso testo boeziano, di «ciò che é» con la α aristotelica – che la sostanza di un ente non coincide con l’essere” (OBERTELLO, 1981. P. 158).

¹¹¹ Hoc igitur paulisper amoto ponamus omnia *esse*, quae sunt, bona atque ea consideremus quemadmodum bona *esse* possent, si a primo bono minime defluxissent. Hinc intueor aliud in eis *esse* quod bona sunt, [90] aliud quod sunt. Ponatur enim una eademque substantia bona *esse* alba, grauis, rotunda. Tunc aliud esset illa substantia, aliud eius rotunditas, aliud color, aliud bonitas; nam si haec singula idem essent quod ipsa substantia, idem [95] esset grauitas quod color, quod bonum, et

Em seu terceiro passo, Boécio nos diz que se as coisas fossem apenas boas sem seus acidentes, elas não seriam coisas, mas princípios. Como elas não são uma substância simples, não são apenas boas, sendo necessário recorrer ao primeiro bem, pois apenas o primeiro bem é simples e princípio de todas as coisas.

Ora, se elas não fossem absolutamente nada além de boas, e não fossem pesadas nem coloridas nem distendidas numa dimensão do espaço, e se não houvesse, nelas, nenhuma outra qualidade senão apenas a de serem boas, [105] então elas não pareceriam ser coisas, mas princípio de coisas; por isso, de preferência, diga-se “pareceria”, em vez de “pareceriam”, pois um único é desse modo, apenas bom e nada mais¹¹² (BOÉCIO. Cf. Savian, ESCRITOS, 2005, p. 190).

No seu quarto passo, Boécio afirma que, devido ao que foi estabelecido, as coisas só podem ser boas se provenientes do primeiro bem, preservando o seu princípio de semelhança, ainda que não seja totalmente semelhante à primeira substância e oferecendo uma solução para o problema de identidade.

Mas, porque essas coisas não são simples, elas sequer teriam podido ser, caso isto que é apenas bom não tivesse querido que elas fossem; [110] assim, porque o ser delas procede da vontade do bem, diz-se que elas são boas. O primeiro bem, então, porque é, é bom nisto que é; já o bem segundo, porque flui disto cujo ser mesmo é bom, é, ele mesmo, também bom. Mas o ser mesmo de todas [115] as coisas flui disto que é o primeiro bem e que é bom a ponto de ser corretamente dito bom nisto que é. Com efeito, o ser mesmo delas é bom; de fato, portanto, é nisto¹¹³ (BOÉCIO. Cf. Savian, ESCRITOS, 2005, p. 191).

No quinto passo, Boécio ressalta que não se trata apenas em dizer que as coisas são no sentido de serem, mas em dizer que porque elas são, são boas, como

bonum quod grauitas: quod fieri natura non sinit. Aliud igitur tunc in eis esse, aliud aliquid esse, ac tunc bona quidem essent, esse tamen ipsum minime haberent bonum. Igitur si ullo modo essent, non a bono ac bona essent, ac non [100] idem essent quod bona, sed eis aliud esset esse aliud bonis esse (BOÉCIO. Cf. SAVIAN, 2005, p. 304).

¹¹² Quod si nihil omnino aliud essent nisi bona neque grauia neque colorata neque spatii dimensione distenta nec ula in eis qualitas esset, nisi tantum bona essent, [105] tunc non res sed rerum uiderentur esse principium, nec potius uiderentur sed uideretur; unum enim solumque est huiusmodi, quod tatum bonum aliudque nihil sit (BOÉCIO. Cf. SAVIAN, 2005, p. 304).

¹¹³ Quae quoniam non sunt simplicia, nec esse omnino poterant, nisi ea id quod solum bonum est esse [110] uoluisset, idcirco quoniam esse eorum a boni uoluntate defluxit, bona esse dicuntur. Primum enim bonum, quoniam est, in eo quod est bonum est; secundum uero bonum, quoniam ex eo fluxit cuius ipsum esse bonum est, ipsum quoque bonum est. Sed ipsum esse omnium [115] rerum ex eo fluxit quod est primum bonum et quod bonum tale est ut recte dicatur, in eo quod est, esse bonum. Ipsum igitur eorum esse bonum est; tunc enim in eo (BOÉCIO. Cf. SAVIAN, 2005, p. 304).

uma espécie de comunicação do bem entre o ser primeiro e os bens dos seres secundários, ou seja, o bem primeiro só pode comunicar o bem e não os acidentes.

Com efeito, ainda que as coisas sejam boas [120] nisto que elas são, não são, por outro lado, semelhantes ao primeiro bem, porque o ser mesmo delas não é bom em não importa qual modo as coisas sejam, mas, porque o ser mesmo delas não pode ser, senão enquanto tenha procedido do primeiro ser, isto é, do bem, por esse motivo, o ser mesmo delas é bom, mas não semelhante àquilo pelo qual é. [125] Este último, não importa o modo que seja, é bom nisto que é, pois não é nada além de bom. Aquele, porém, a menos que fosse por este, talvez pudesse ser bom, mas não poderia ser bom nisto que é. Nesse caso, então, talvez participasse do bem; mas o ser mesmo, que as coisas não [130] teriam pelo bem, elas não o poderiam ter como bom¹¹⁴ (BOÉCIO. Cf. Savian, ESCRITOS, 2005, p. 191).

O sexto e último caminho para resolução do problema consiste na caracterização do ser primeiro em sua completude, ou seja, o ser é bom, justo, verdadeiro e completo, ao mesmo tempo num único aspecto como definido no *DCP* como beatitude, já no homem por possuir sua substância composta e não simples, ele não possui a justeza, a verdade ou completude ao mesmo tempo e no mesmo aspecto.

Segundo essa razão, convém, então, que todas as coisas sejam justas porque é o próprio justo quem quis que elas fossem? [155] também não é assim, pois ser bom concerne à essência, ao passo que ser justo concerne à ação. Ora, é o mesmo, nele, ser e agir; portanto, o mesmo é ser e ser justo. Para nós, porém, não é o mesmo ser e agir, pois não somos simples. De fato, para nós, não é o mesmo ser bom [160] e ser justo, mas nisto que somos, é o mesmo, para todos nós, ser. Somos todos, portanto, bens, mas não coisas justas. Com efeito, o bem, mais amplo, é geral, enquanto o justo é específico e a espécie não se aplica a todas as coisas. Por isso, há, certamente, algumas coisas que são justas, outras, que são outras coisas, e todas são boas¹¹⁵ (BOÉCIO. Cf. Savian, ESCRITOS, 2005, p. 192).

¹¹⁴ Idcirco enim, lecet in [120] eo quod sint bona sint, non sunt tamen similia primo bono, quoniam non, quoquo modo sint res, ipsum esse earum bonum est, sed quoniam non potest esse ipsum esse rerum nisi a primo esse defluerit, id est bono, idcirco ipsum esse bonum est nec est simile ei a quo [125] est. Illud enim quoquo modo sit bonum est in eo quod est; non enim aliud est praeterquam bonum. Hoc autem nisi ab illo esset, bonum fortasse esse posset, sed bonum in eo quod est esse non posset. Tunc enim participaret forsitan bono; ipsum uero esse, quod non [130] haberent a bono, bonum habere non possent (BOÉCIO. Cf. SAVIAN, 2005, p. 305).

¹¹⁵ Secundum hanc igitur rationem cuncta oportet esse iusta, quoniam ipse iustus est qui ea esse uoluit? Ne [155] hoc quidem. Nam bonum esse essentiam, iustum uero esse actum respicit. Idem autem est in eo esse quod agere; idem igitur bonum esse quod iustum. Nobis uero non est idem esse quod agere; non enim simplices sumus. Non est igitur nobis idem bonis esse quod [160] iustis, sed idem nobis est esse omnibus in eo quod sumus. Bona igitur omnia sumus, non etiam iusta. Amplius bonum quidem generale est, iustum uero speciale nec species descendit in omnia. Idcirco alia quidem iusta, alia aliud, omnia bona (BOÉCIO. Cf. SAVIAN, 2005, p. 305 – 306).

É através desse caminho de distinção entre o ser e isso que é, demonstrado no *De hebdomadibus* que Severino Boécio no *DCP*, que diferencia o ser simples do ser composto, afirmando que Deus é o princípio da existência de tudo e, por conseguinte, é o alvo de todas as coisas, pois recebido a essência do ser, tornamo-nos bons e participantes de sua bondade. Na interpretação de Etienne Gilson, Boécio ao lado de Platão e Santo Agostinho, identifica a ideia de bem como ser e o mal como não ser, estabelecendo que tudo o que existe só pode existir sendo proveniente do bem.

Mas se as coisas são substancialmente boas, em que diferem do bem em si, que é Deus? A resposta de Boécio cabe numa fórmula cuja densidade provocará numerosos comentários: *diversum est esse et id quod est*. Que significa ela? Cada ser individual é uma coleção de acidentes única e irreduzível a qualquer outra. Tal conjunto de determinações ligadas (dimensões, qualidades sensíveis, figura, etc.) é o que é (*id quod est*). “O que é” resulta, pois, do conjunto das partes que o compõem: é todas elas coletivamente, mas não é nenhuma delas tomadas singularmente. Por exemplo, já que o homem se compõe de uma alma e de um corpo, ele é corpo e alma ao mesmo tempo, mas não é ou uma alma, ou um corpo. Assim, pois, em cada parte, o homem não é o que é (*in parte igitur non est id quod est*). Esse é o caso de todo o ser composto, pois é o conjunto de suas partes¹¹⁶.

Torna-se claro na interpretação de Gilson a diferença essencial entre uma substância pura que é Deus, não sujeita aos acidentes, de uma substância composta, que é o homem com suas formas, ou brancura, ou pelo simples fato de ser composto por um corpo e por uma alma. Por conseguinte, o indivíduo só é um indivíduo na sua completude, ou seja, o homem, por exemplo, só será um homem na composição da totalidade dos seus elementos e não somente em uma parte. O ser da substância que compõe a coisa é em última análise a sua forma, pois não há como identificar determinada coisa por suas partes individuais, mas somente pelo todo.

Em verdade, quando comparadas as duas obras de Severino Boécio, encontramos várias similaridades entre elas, além do entendimento sobre a ideia de participação do homem na adesão ao divino apresentada pelo autor¹¹⁷,

¹¹⁶ Etienne Gilson. *A Filosofia na Idade Média*. Trad. Eduardo Brandão. 3ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2013, p. 369.

¹¹⁷ Sobre a comparação do *DCP* e *De hebdomadibus* explica Moreschini: “Portanto, o que tende ao bem é ele mesmo bom. Mas é bom por participação ou por substância? Deve-se ter presente, portanto, que o problema aqui posto “precede” o que é posto na *Consolação*, no sentido de que a

especificamente no livro IV do *DCP*. Notemos que a ideia de Deus como princípio e fim de todas as coisas encontra-se presente nos dois textos do autor, pois no *DCP* Boécio afirma argumentativamente a existência de um bem universal, completo e autossuficiente que organiza sistematicamente, a partir da sua inteligência divina, o cosmo de modo integral. Nesse sentido, todas as coisas tendem naturalmente a buscar o bem, em especial o homem¹¹⁸ por ser um ser racional com sua alma imortal, criado a imagem de Deus e disposto naturalmente a buscar o bem e a felicidade.

No seu texto “De hebdomadibus”, Boécio exige através dos seus argumentos fundamentais que necessariamente haja um ser que seja o princípio primeiro de bondade, nas quais todas as coisas possam participar¹¹⁹ de sua essência para assim alcançarem a sua condição de bondade pelo fato delas existirem, ou seja, tudo que existe é o bem, por conseguinte as coisas existentes são boas, embora não sejam somente por si, mas através da comunicação participativa da substância primeira. Nesse sentido, há de se admitir um Deus que seja ao mesmo tempo a essência da bondade, da justiça e da verdade, atraindo para si todas as coisas que existem, que por sua vez também buscam naturalmente o caminho do bem, sendo atraídas a Beatitude de Deus.

O homem por sua vez, como ápice da criação, participa substancialmente de Deus e se torna feliz pela adesão da essência de bem que possui a substância

participação que aqui Boécio submete a análise não é a participação das coisas em Deus para tornarem boas, como precisamente afirmava na *Consolação*, mas a eventual participação em Deus por parte do ser, fundamento e causa do *sucessivo* tender delas a Deus e de se tornarem, portanto, boas. São como duas fases distintas num “antes” e num “depois” no plano lógico: se na *Consolação* se examina a fase sucessiva, aqui, no *Tratado sobre as semanas*, examina-se o *principal*: qual a essência das coisas antes que tendam a Deus (e, portanto, dele participem)” (MORESCHINI, 2008, p. 507).

¹¹⁸ A semelhança com Deus é somente pela racionalidade, isto é, o homem aderindo livre e racionalmente a divindade torna-se semelhante ao ser: “O ficar semelhante a Deus (*homoiosis theô*) é o alvo propriamente dito do ser humano na terra (3, 10, 3ss; 3, 12, 32; 4, 3, 10; 4, 6, 37). Contudo, o ser humano pode tornar-se semelhante a Deus apenas mediante a sua razão (*mens*, 2, 5, 26), pois só esta é comum a Deus e ao ser humano. Com a assemelhação a Deus começa a subida da alma a Deus” (BALTES, 2005, p. 293).

¹¹⁹ “Che cosa si intende per partecipazione? Dio è l'essere autossussistente, in cui non v'è distinzione reale tra essenza ed esistenza. La sua trascendenza rispetto alle creature è dunque assoluta: il che significa anche la sua diversità o alterità. E tuttavia, pur nella radicale diversità di natura, tra Dio e la sua creazione vi deve essere un legame ontologico, posto che è proprio il legame ontologico con Dio che costituisce e fonda la realtà totale delle creature. Delle tre soluzioni possibili: - o identificare il contingente con l'Assoluto, ma in tal caso non vi è più creazione, e l'esistenza di fatto e di diritto del contingente risulta incomprensibile; o ammettere un legame, un *vinculum substantiale*, che colleghi le creature al Creatore -, solo quest'ultima risponde alla distinzione metafisica tra sostanza ed esistenza da cui siamo partiti” (OBERTELLO, 1981, p. 162).

divina, Ihe condicionando como “deuses por participação”. No entanto, essa participação substancial, conforme nota Gilson, encontra uma divisa entre o Criador e a criatura, ou entre a substância primeira e as substâncias secundárias através da simplicidade substancial de Deus¹²⁰, que não está sujeito a acidentes ou a complementos, por ser completo e homogêneo. No caso dos homens, a sua substância é naturalmente composta por atributos e acidentes que os caracterizam naquilo que são, porém, são criaturas que procedem da bondade primeira sendo essencialmente e naturalmente bons por aderirem, através da sua razão e da sua liberdade, ao direcionamento que os conduzem para o Sumo Bem.

¹²⁰ Boehner e Gilson defendem que para Boécio, não há em Deus nenhuma composição ou acidente, diferentemente das coisas criadas por ele: “Deus é o que é, ao passo que as coisas criadas não são o que são. Importante notar, porém, que não se trata ainda de uma distinção entre a essência e a existência, mas entre uma distinção entre matéria e forma” (BOEHNER, GILSON, 1982, p. 221).

5 Capítulo IV: A questão do mal como não ser

Após termos tratado do Uno e do Sumo Bem que, segundo Boécio, reside em Deus como princípio e fim de todos os seres e também da diferença substancial entre a substância simples de Deus, da substância composta do homem no sistema participativo do autor, neste capítulo trataremos do problema do mal enfrentado por Severino Boécio, especificamente no final do livro III e principalmente no livro VI do *DCP*. Com efeito, se nos capítulos II e III tentamos demonstrar que para Boécio o Sumo Bem e a Felicidade estão contidos em Deus, bondade primeira que gera todas as coisas através da sua substância, a grande questão é: como é possível a existência do mal no mundo? Com efeito, Boécio se questiona em relação à temática do mal de modo que tentará dar conta dessa incompatibilidade, pois como aceitar em um mundo dirigido pela inteligência de um Deus que é bom e só quer o bem, não somente a existência, mas o triunfo do mal? Nesse sentido, procuraremos demonstrar que a solução de Severino Boécio está amparada na filosofia de Santo Agostinho ao negar a existência ontológica do mal, afirmando que a única coisa existente é o ser, pois para ele o mal resulta na ausência do bem ou simplesmente no não ser.

5.1 O mal é a busca errônea pelo bem

A via de consolo de Severino Boécio encontra um problema já identificado no final do livro III do *DCP* e digno de espanto por parte do filósofo romano. Após deduzir dos seus argumentos que Deus é o soberano e verdadeiro bem, a felicidade e o uno que gera o princípio de todas as coisas, dirigindo e organizando o todo através do intuito do bem, motivo pelo qual todas as coisas se voltam para Deus e tendem naturalmente ao uno, Boécio se depara com a possibilidade da existência do mal¹²¹ perturbando o seu raciocínio, lhe gerando espanto e angústia, pois como é

¹²¹ Em verdade, a temática do mal já preocupava autores anteriores a Severino Boécio como Santo Agostinho (que abordaremos nesse capítulo) e Orígenes. Nesse sentido, J. C. Soto dedica-se ao tema do mal em um de seus escritos, destacando o pensamento de Orígenes e Boécio: “A través de estas breves notas no pretendemos outra cosa que reflexionar sobre el modo en que ha ido entendiéndose un assunto tan nuclear como es el del mal, la muerte y el sufimiento a través del primer pensamiento cristiano, y, sobre todo, cómo se han pensado las raíces ontológicas de este problema: es decir, ¿por que hay mal y muerte? ¿Qué sentido tiene y cuáles sons sus orígenes primeros?”(SOTO, 1999. p. 955) Eis o prólogo de José Cercos Soto que aborda a temática do mal em

possível a existência do mal em um mundo dirigido por Deus que é bom, só quer o bem e é incapaz de fazer o mal?

Ninguém pode duvidar de que Deus tem poder sobre todas as coisas, disse ela. Ninguém que tenha um pouco de bom senso poderia negá-lo, respondi. Por outro lado, disse ela, não há nada que não possa ser feito por aquele que tem a onipotência. Realmente, respondi. Poderia acaso Deus fazer o mal? De forma alguma. Portanto, o mal não existe, pois mesmo o que pode tudo não pode fazer o mal, disse ela, provocando-me¹²².

Por conseguinte, essa afirmação provinda através da voz da sua musa, lhe possibilitará trazer a tona a grande problemática da questão que dedicaremos nesse capítulo. Entendemos que o problema do mal é de extrema importância para a consolação angustiada de Boécio, que busca as respostas para seu sofrimento e o afago para o seu espírito, pois como explicar a existência do mal se até mesmo Deus, onipotente e bom, é incapaz de praticá-lo? Em verdade, não podemos negar que o tema do mal se encontra presente em toda a obra de Severino Boécio, sendo em certo sentido, um ponto chave para o consolo do prisioneiro.

Até aqui, salientamos a forma de Bem no seu sentido essencial que se encontra na substância simples de Deus, responsável pela criação de todo o cosmo, tendo o bem como primazia de sua ação criadora. Nesse sentido, o bem e a felicidade, como foi demonstrado no capítulo anterior, é o objetivo e fim de todas as coisas¹²³ que buscam incessantemente a Deus e por isso, volta-se para ele como seu fim último e natural. Por outro lado, não há como negar que dentro desse mundo

um artigo denominado “Orígenes y Boecio: Apuntes sobre o mal y la muerte”. Notamos que Orígenes (teólogo/filósofo patristico nascido em Alixandria 185 e falecido 253 em Tiro) já se debruçava sobre essa difícil questão do mal no pensamento filosófico em uma de suas obras, denominado “Contra Celso”. Nesse sentido, questionava a origem do mal e o problema da sua relação com Deus, pois defendia que Deus era infinitamente bom e incapaz cometer um ato maldoso como ressalta Soto: “Nos encontramos, así, ante un grave problema, en donde resalta con luz propia el hecho de la posible relación de Dios con el mal. Porque no puede menos que hacerse cuestión de lo que tenga que ver un Dios infinitamente bueno con el irrefutable hecho del mal. La única conclusión posible, que Dios es incapaz de hacer mal (SOTO, 1999, p. 956).

¹²² DCP III prosa 12, 28 -66-96. “26. Deum, inquit, esse omnium potentem nemo dubitauerit – [65] Qui quidem, inquam, mente consistat nullus prorsus ambigat. – 27. Qui vero est, inquit, omnium potens, nihil est quod ille non possit. – Nihil, inquam. – 28. Num igitur deus facere malum potest? Minime, inquam. – 29. Malum igitur, inquit, nihil est, cum id facere ille non possit qui nihil non [70] potest”.

¹²³ Assim, para Boécio, como todas as coisas possuem o seu princípio em Deus, o caminho de volta a ele também é necessário, pois Deus é o princípio de perfeição absoluta como aponta Gilson: “Ora, Deus é o princípio de todas as coisas, é ele, portanto, que é perfeito”. A menos, pois, que se admita uma regressão ao infinito, o que é um absurdo, deve existir um ser perfeito e supremo, que é Deus. Santo Anselmo retomará esses diversos temas, no século XI, em seu Monologion (GILSON, 2013, p. 163-164).

amparado pela essência suprema do bem, existam situações e atos que são desproporcionais à afirmação da existência de uma regência harmônica e boa, que é a origem de tudo, conduzindo e atraindo todas as coisas, sejam elas racionais ou irracionais.

Com efeito, já no início do livro IV do *DCP*, como um desabafo amargo e perplexo, Boécio compartilha para sua musa nutriz a angustiante presença do mal no mundo que lhe causa tanto desconforto, pois como é possível a presença do mal num mundo dirigido por Deus que é bom e só quer o bem?¹²⁴ Temos que ter presentes a complexibilidade do tema, pois não podemos esquecer a concepção boeciana de que Deus é onipotente, extremamente bom e justo, logo, não é difícil entender o desconforto angustiante e a perplexidade do nosso autor.

A angústia se torna evidente desde o início das suas reflexões, pois esta dúvida inquieta o espírito de Boécio, ainda mais num sistema regido por um Deus onisciente e onipotente¹²⁵, e admitido por ele como o Bem Supremo. Por conseguinte, como admitir que haja o mal, se Deus tudo pode, tudo vê e age com justiça. Em verdade, no próprio caso de Boécio, vítima de calúnias políticas e religiosas, como é possível que Deus permita que os justos sejam castigados por injúrias mentirosas, enquanto os malfeitores gozam de plena liberdade e desfrutem de prestígios sem quaisquer punições? Notoriamente, como ressalta Savian¹²⁶, há

¹²⁴ Dio vede tutto e può tutto, contemporaneamente, esiste il male nel mondo. Ciò pare una contraddizione difficile da sanare. Per Boezio si trattava di una questione vitale alla quale era necessario dare una risposta. Egli, infatti, visse lo scandalo davanti al male, come si vede nel suo scritto della prigionia: «è cosa in certo modo mostruosa che, sotto gli occhi stessi di Dio, qualunque scellerato possa compiere contro l'innocenza quel che ha concepito nella mente». Vale a dire, non trattò questa questione come una disputa accademica, e neppure com una finalità apologetica per confutare errori dottrinali. Già si vede, nella drammaticità del periodo e dello stile, come egli cercasse una soluzione soddisfacente per se stesso che, separato dai suoi, incarcerato e spogliato dei suoi beni, aspettava de essere giustiziato a seguito di una condanna ingiusta (BAIXAULI, 1997. pp, 127 - 128).

¹²⁵ *DCP* IV, prosa 1, 29 – 33. “5. Quae fieri in regno scientis omnia, potentis omnia, sed bona tantummodo uolentis dei meno satis potest nec ammirari nec conquiri”. Com efeito, essa temática do mal nos lembra de perto o filósofo Epicuro. Em fragmentos de sua obra encontramos a abordagem desta questão da seguinte maneira: “Deus ou quer impedir os males e não pode, ou pode e não quer, ou não quer nem pode, ou quer e pode. Se quer e não pode, é impotente, o que é impossível em Deus. Se pode e não quer, é invejoso, o que, do mesmo modo, é contraditório a Deus. Se não quer nem pode, é invejoso e impotente: portanto, nem sequer é Deus. Se pode e quer, o que é a única coisa compatível com Deus, donde provém então a existência dos males? Por que razão é que não os impede?” (Fragmentos éticos de Epicuro, col. OS PENSADORES, 1980, p. 20).

¹²⁶ “Numa palavra, Boécio estranha (*admiror*) a inversão observada no mundo entre aquilo que é merecido por bons e maus. Assim, muitas vezes, os bons sofrem e os maus gozam, mas, racionalmente, deveria ocorrer o contrário: ambos deveriam ser recompensados de acordo com sua índole, de modo a que aos bons só se poderia reservar o gozo, enquanto para os maus só seria concebível o castigo. Como entender o sofrimento dos bons e o gozo dos maus?” (SAVIAN, 2008, p. 13). Nessa mesma linha, Soto questiona: “Mas, ¿por qué hai o mal? Ha quedado claro que la maldad

uma contradição entre o ser que é Deus, essência substancial de todo o bem e a perceptível presença do mal que tanto aflinge o prisioneiro. Nesse sentido, é preciso necessariamente um exame mais apurado e peculiar para poder dar conta dessa aparente contradição.

Seria infinitamente espantoso e inaudito se, como crês, na casa tão bem ordenada de um tal senhor, se é que posso me exprimir assim, a louça ordinária merecesse grande consideração, enquanto a louça preciosa fosse abandonada ao acaso; mas não é isso o que acontece. Se de fato nos apegarmos sem nada mudar às conclusões às quais acabamos de chegar, guiados justamente por aquele cujo reino é precisamente o objeto de nosso diálogo, ficarás sabendo, com certeza, que o poder está sempre do lado dos bons, enquanto os maus são sempre rejeitados e fracos, e também que jamais se vêem crimes impunes ou qualidades sem recompensas, e que a sorte sorri aos bons enquanto as reviravoltas da Fortuna se abatem sempre sobre os maus, e muitas outras coisas desse gênero, capazes de abafar tuas recriminações e de te dar uma certeza durável¹²⁷.

Em verdade, a saudosa visitante responderá essa questão justamente pela inversão do raciocínio, ou seja, pela afirmação de que o poder não abandona os bons, pois os maus, ao se afastarem do bem e de sua natureza, tornam-se impotentes. Em outras palavras, o poder está sempre do lado dos bons, enquanto os maus rejeitados e fracos ficam à mercê das reviravoltas da Fortuna. Percebemos que através dessa inversão de pensamento, o sábio romano começa por estabelecer uma nova perspectiva do problema, pois por esse ponto de vista, os crimes jamais se tornariam impunes e as recompensas estariam sempre na esfera humana das boas ações.

Pois bem. Para começar irás aprender que o poder está sempre do lado dos bons enquanto os malfeitores são completamente impotentes, e essas duas asserções se demonstram uma pela outra. Dado que o bem e o mal são contrários, 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,

implica apartarse de la ordenación del universo, ser capaz – en cierta forma – de «generar» la no-existencia A Dios, en su omnipotencia y su suma bondad, le es imposible la formación de lo que no es” (SOTO, 1999, p. 961). Em verdade, essas duas notas representam com maior exatidão a dúvida angustiante do sábio romano que pretende encontrar no seu diálogo com a filosofia, esse difícil tema da existência do mal num mundo dirigido e organizado por um Deus bom que só quer o bem.

¹²⁷ DCP IV, prosa 1, 29 – 33. “Et esset, inquit, infinti stuporis omnibusque horribiliis monstris si, uti tu aestimas, in tanti uelut patris familias dispositissima [20] domo uilia uasa colerentur, pretiosa sordescerent. 7. Sed non ita est; nam si ea quae paulo ante conclusa sunt inconuulsa seruantur, ipso de cuius nunc regno loquimur auctore cognosces semper quidem potentes esse bonos, malos uero abiectos semper atque imbecilles, nec sine poena umquam [25] esse uitia nec sine praemio uirtutes, bonis felicia malis semper infortunata contingere multaue id genus, quae sopitis querelis firma te soliditate corroborant”.

reconhecemos nisso a solidez do bem. Mas, para que nosso raciocínio tenha uma adesão mais firme, tomarei um ou outro desses caminhos conforme as necessidades de minha demonstração¹²⁸.

Por conseguinte, a argumentação de sua musa consiste em esclarecer a Boécio o problema da sua angústia devido ao falso entendimento da ordem do mundo. Há um equívoco do sábio filósofo em sua colocação ordinária, pois como acertadamente coloca a Filosofia, o bem e o mal são contraditórios, logo se pode afirmar sem hesitar que o bem se torna potencialmente poderoso por proceder Daquele que tudo dirige, no caso, o Sumo Bem descaracteriza conseqüentemente uma potência ontológica do mal. Estabelecendo que o bem seja potencialmente poderoso, se torna claro que o mal necessariamente é impotente e fraco.

Nesse contexto, a sua mestra pretende convencer seu discípulo que a bondade é sempre mais forte do que a maldade, pois necessariamente se a força consiste no âmbito da bondade, a maldade se tornará debilitada perante a primeira. Para isso, a sábia Filosofia buscará seu aparato argumentativo aproximando-se do diálogo platônico de Górgias¹²⁹. Em linhas gerais, o objetivo desse diálogo é trazer à

¹²⁸ DCP IV prosa 2, 3 – 43. “2. Primum igitur, inquit, bonis semper adesse potentiam, malos cunctis uiribus esse desertos agnoscas licebit, [5] quorum quidem alterum demonstratur ex altero. 3. Nam cum bonum malumque contraria sint, si bonum potens esse constiterit liquet imbecillitas mali, at si fragilitas clarescat mali boni firmitas note est. 4. Sed uti nostrae sententiae fides abundantior sit, alterutro calle procedam nunc hinc nunc [10] inde proposita confirmans”.

¹²⁹ A Filosofia tem por objetivo demonstrar a potência existente no bem e a impotência do mal. Para tal objetivo, as prosas 2 e as seguintes estarão direcionadas a convencer Severino Boécio na convicção de uma ordem no mundo, pois segundo argumentará nas prosas seguintes, cada um possui as recompensas devidas de acordo com suas ações, mesmo que às vezes não pareça de modo tão claro aos olhos dos homens. Para sustentar sua argumentação, a mestra se aproxima de Górgias de Platão como bem identifica Obertello em seu comentário à prosa 2 da DCP: “Le due prose seguenti, in cui si considera la potenza dei buoni e l’impotenza dei malvagi, reprendono sviluppi e accenti del *Gorgia* platonico (specie 466b-481b), adattati da Boezio alle esigenze della propria linea argomentativa, e integrati con opinioni più recenti, tratte da commenti neoplatonici. Notevole è anche la somiglianza strutturale: come Socrate parla dapprima della debolezza dei malvagi (466b-470b) e poi della loro infelicità (470c-481b), così Boezio mostra in questa seconda prosa che i buoni sono sempre potenti, deboli i malvagi, e, nella terza, che il bene e il male hanno in se stessi il premio e la punizione” (BOEZIO. Cf. OBTELLO, 1996, p. 257-258). Na mesma linha de Obertello, argumenta Moreschini ao comentar a mesma prosa: “Questa prosa e la successiva sono dedicate alla dimostrazione della potenza dei buoni e della impotenza, della debolezza dei malvagi: i buoni sono potenti, perché possono fare il bene, mentre i malvagi non possono farlo, appunto perché malvagi; se lo facessero non sarebbero più tali. Ma siccome il bene coincide con la felicità, come aveva dimostrato più volte il libro precedente, ne consegue che i malvagi sono infelici. Tutto questo ragionamento è ricavato dal *Gorgia* di Platone (cfr. 466-481b), ed anche lo stile arieggia quello del dialogo platonico, come già anche altre volte si è visto” (BOEZIO. Cf. MORESCHINI, 2006, p. 252). O que nos parece claro, é que para os dois comentadores de Boécio há a presença enfática do diálogo de Górgias para poder dar conta do problema, pois seria um contra senso admitir que os bons sofressem impetuosamente perante a uma regência perfeita e boa, do mesmo modo que os maus gozassem o deleite de seus atos ficando isentos do seu castigo. No entanto, Obertello levanta a possibilidade de Boécio se utilizar de um estudo que lhe é mais contemporâneo da obra platônica, no caso, de autores neoplatônicos mais

tona a natureza da oratória¹³⁰. Nesse escrito, Platão representado por Sócrates, tem por objetivo refutar a retórica utilizada pelo seu oponente percorrendo por temas ligados à ética e à justiça com uma minuciosa especulação sobre a natureza e o objetivo da retórica no discurso político, considerado por Górgias a arte da persuasão. Contrariamente ao seu debatedor, Platão não contempla a retórica como uma arte, sabedoria ou uma atividade nobre¹³¹, pelo contrário, é considerada uma atividade não pautada em razões e com buscas constantes aos prazeres, não podendo fundamentar a sua variação formal de procedimentos e muito menos a contemplação da ideia de bem¹³². Em verdade, toda a argumentação de Platão, representada por Sócrates, pretende demonstrar que todos aqueles que voltam suas ações para as coisas boas e justas, são conseqüentemente felizes, e todos que traçam o caminho contrário, voltando suas ações para o mal, possuirão como recompensa a infelicidade, pois assim como a ação justa visa o bem, a má ação tem como conseqüência a injustiça, um dos maiores males da alma¹³³.

atuais e acessíveis a ele. Nesse sentido, Pinan em um artigo denominado: *Prologo in Boecio. La Consolacion de la filosofia. Ed Aguilar, Bueno Aires, 1973*, acredita que algumas ideias e autores poderiam ter influenciado a obra de Boécio. Diz o autor: “En líneas generales puede decirse que *La consolación* es el espejo de las múltiples lecturas de su autor y refleja un sincretismo elaborado a base de Platón y los neoplatónicos, de una parte, y los estoicos de outra (en menor grado de Aristóteles y San Agustín), pero ordenado con vistas a una teología racional. Esta multiplicidad que esta obra es una enciclopedia, pero otros han subraado acertadamente el carácter original y unitario de la metafísica que implica” (PINAN, 1973, p. 14).

¹³⁰ Segundo o tradutor e comentador da obra de Platão, Jaime Bruna, os objetivos de seus personagens e debatedores, no caso, Sócrates, Górgias, Polo e Cálicles, é trazerem a lume o assunto da oratória, porém, não como mais um manual de retórica ou coisa do gênero, mas para aprofundar o seu valor como programa de educação na esfera da ação prolífica. Maiores detalhes estão em sua tradução: *Platão, Górgias*. Tradução, apresentação e notas Jaime Bruna. 2 ed. São Paulo: Difel, 1986, pp. 17-27.

¹³¹ “SÓC. que não seja grosseria maior dizer a verdade! Hesito em dizê-lo em atenção a Górgias, não vá ele suspeitar-me de estar achincalhando a sua profissão; se assim é a oratória praticada por Górgias eu não sei, pois de fato o recente debate não me deixou bem esclarecido o pensamento deste. Mas o que eu chamo oratória é parte de algo que não se conta absolutamente entre as atividades nobres” (PLATÃO, 1986, 463 a, pp. 77-78).

¹³² *Ibidi.* 465 a. P. 80. “SÓC. pois é a ti que me dirijo – porque visa ao mais agradável e não ao melhor; isso digo não ser arte, mas apenas uma prática, porque, não possuindo, para oferecer os artigos que oferece, nenhuma razão fundada na natureza deles, não é capaz de dizer a causa de cada um. Eu não chamo arte a uma prática não racional;” Com efeito, Platão deixa claro em sua obra que o uso da retórica não atende o necessário para uma fundamentação racional, pois sua função é de persuadir aos seus ouvintes apresentando um discurso convincente menosprezando os fundamentos que proporcionem a verdadeira arte da instrução.

¹³³ *Ibidi.* 469 a; b; c; d. P 88 – 90. “SÓC. Porque não devemos ter inveja a quem não é de invejar, nem aos infelizes, e sim compadecer-nos deles (...) POL. Digno de dó e infeliz, por certo, é quem morre injustamente! (...) POL. Assim, pois, tu preferes sofrer uma injustiça a praticá-la? SÓC. Eu não queria nem uma nem outra coisa; mas se fosse imprerioso ou praticar ou sofrer uma injustiça, eu preferiria sofrê-la a praticá-la”. Platão é efático na defesa de sua ideia de justiça, sendo preferível sofrer-la a cometê-la. Mais adiante, através de uma longa explanação sobre o tema, o filósofo afirma em 478 c; d; e, que todo aquele que se mantém na maldade é conseqüentemente mais infeliz: “SÓC. No

É com esse intuito ético que Boécio pretende lidar com a adversidade da vida humana, que corresponde aos bens instáveis da Fortuna, que no mais das vezes pode desgraçar a vida daquele que se condiciona aos seus caprichos. Por outro lado, toda essa abordagem inicial lhe permite refletir e confirmar o que já havia tratado anteriormente: a aproximação do homem com seu caminho natural na busca do seu fim último só se tornará possível pela obtenção do bem, pois esse é o verdadeiro prêmio daqueles que desejam a verdadeira felicidade. Aquela felicidade duradoura e completa que só reside em Deus, que é o Sumo Bem e a própria essência da felicidade.

A reflexão sobre o tema do mal consiste em avaliar o verdadeiro caminho do qual o homem deve traçar sem se deixar enganar no meio do trajeto por vias e ações destorcidas, que aparentemente até parecem atrativas, mas que não passam de engodo. Ao mesmo tempo, a visão ofuscada pela falta do entendimento da ordem do mundo, também pode lhe proporcionar um estranhamento dessa organização perfeita que deriva de Deus. O problema do mal que assola o espírito do sábio romano, aos poucos, sob a luz da Filosofia, dissipa-o da escuridão e da confusão terrena, lhe oferecendo o remédio para a cura da sua alma e iluminando o caminho de volta para a sua verdadeira pátria.

Por conseguinte, Boécio percebe que em todas as realizações humanas ocorridas há dois fatores fundamentais para que os projetos humanos se realizem: a capacidade e a vontade. Nota-se que essas duas condições precisam estar presentes na esfera humana, pois a falta de uma delas, seja a vontade ou capacidade, resulta na impossibilidade da realização de qualquer ato. Com efeito,

tocante ao corpo, o mais feliz é quem recebe o tratamento, ou quem jamais sequer adoeceu? POL. Quem jamais sequer adoeceu, é claro. SÓC. Porque a felicidade, parece, não consiste em livrar-se do mal, e sim em jamais o ter sequer adquirido. (...) Que mais? De dois doentes, seja do corpo, seja da alma, qual o mais infeliz? Quem se trata e cura do mal, ou quem não se trata. (...) Mas o mais feliz é quem não tem ruindade na alma, pois esse, ficou provado, é o maior dos males". Contudo, Boécio ao abordar o tema, se utiliza das sábias lições de Platão em seu *DCP* quando em IV,2,3 afirma: "Nam cum bonum malumque contraria sint, si bonum potens esse constiterit liquet ibecillitas mali, at si fragilitas clarescat mali boni dirimitas nota est." Mais adiante na progressão da obra, o sábio romano remente nominalmente a Platão quando diz: "Ex quibus omnibus bonorum quidem potentia, malorum uero minime dubitabilis apparet infirmitas uerumque illam Platonis esse sententiam liquet solos quod desiderant facere posse sapientes, improbos uero exercere quidem quod [125] libeat, quod uero desiderant explere non posse". E na prosa 3 conclui: "In quo perspicuum est numquam bonis praemia, numquam sua sceleribus deesse supplicia". Courcelle também destaca a aproximação de Boécio em sua abordagem sobre o tema do mal no *DCP* com o pensamento de Platão, e acrescenta a influência de Górgias dizendo: "Così anche per ciò che concerne il male; se è vero che lo sviluppo dell'argomentazione segue molto da vicino il movimento di pensiero di Gorgia di Platone, alcuni particolari derivano da un commentatore a Olimpodoro" (COURCELLE, 1969, p. 160).

onde falta a vontade nada se faz, e por outro lado, se não houver a capacidade para ação, a vontade tampouco pode contribuir. Logo, se algo é realizado por alguém, não podemos duvidar que a realização encontra-se relacionada na obtenção da sua vontade em fazer determinada coisa, aliada a sua capacidade de realização.

Há duas condições necessárias para a realização das coisas humanas: a vontade e a capacidade; se falta uma delas, a ação não se realiza de forma alguma. Com efeito, se falta a vontade, não se faz nada porque não se quer nada; no entanto, não havendo também a capacidade, de nada serve a vontade. Portanto, quando vês um homem desejar algo que não consegue obter, podes ter certeza de que lhe faltou a capacidade de satisfazer sua vontade. Eu respondi: Isso é evidente, e não se pode contrariar tal argumento. E ela: Mas se, pelo contrário, vês que alguém realizou seu projeto, não é possível duvidar de que ele tinha a capacidade para tanto.¹³⁴

Portanto, a intenção do diálogo de Boécio com a sábia consoladora, pretende demonstrar a supremacia inegável dos bons perante os maus, ou seja, inspirando-se na doutrina platônica¹³⁵, o sábio romano afirma que a potência e a força do bem condicionam o mal à fraqueza e à impotência, pois os bons são recompensados pela sua conduta virtuosa, lhes possibilitando a participar da divindade, tornando-os felizes. Já os maus degradam-se em virtude de suas más ações ficando reféns de suas condutas, obtendo como castigo a própria maldade. Desta forma, Boécio acredita que a capacidade e vontade são determinantes para a busca da felicidade, sendo uma subordinada a outra e possibilitando ao homem as condições necessárias, para naturalmente¹³⁶ atingir sua meta, já que é por natureza que o homem tende a buscar a felicidade.

¹³⁴ DCP IV, prosa 2, 3 – 43. “5. Duo sunt, quibus omnis humanorum actuum constat effectus, uoluntas scilicet ac potestas, quorum si alterutrum desit, nihil est quod explicari queat. 6. Deficiente etenim uoluntate ne aggreditur quidem quisque quod non uult, at si [15] potestas absit uoluntas frustra sit. 7. Quo fit ut, si quem uideas adipisci uelle quod minime adipiscatur, huic obtinendi quod uoluerit defuisse ualentiam dubitare non possis – Perspicuum est, inquam, nec ullo modo negari potest – 8. Quem uero effecisse quod uoluerit uideas, num etiam potuisses [20] dubitabis? – Minime”.

¹³⁵ “Quer dizer, eles se degradam na escala dos seres, conforme a doutrina platônica, descrita no “Fedro”. Já os bons são recompensados pela prática da virtude, que torna o homem dono de si mesmo, feliz e parecido com a divindade, que é independente e completa nela mesma. Esse argumento, de clara inspiração platônica e socrática, não somente liberta Boécio de sua dúvida angustiante, mas também alivia seus sentimentos de ódio e vingança contra seus perseguidores e o prepara para uma morte serena e resignada” (PECORARI, 2004, p. 53). Nota-se que segundo o comentador, há também a conformidade de que Severino Boécio busca tentar solucionar o embate através da filosofia platônica, a fim de que possa, ao mesmo tempo, se autoconsolar e se preparar espiritualmente para a sua execução.

¹³⁶ Boécio atribui a capacidade e a vontade da boa ação do homem a uma tendência natural e na prosa 2, 43 – 82 ele afirma que o Bem Supremo é o objetivo tanto dos bons quanto dos maus, porém os bons “*bonisque propositum boni quidem naturali officio uirtutum petunt*”. Nesse sentido, acrescenta

Ora, o bem supremo, que é o 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-lo. Tu não concordas? Eu respondi: Sim, pois a consequência é também evidente. Daí resulta o que eu aceitei como sendo necessariamente verdadeiro, ou seja, que os bons são capazes e os maus fracos¹³⁷.

Com efeito, o sábio romano e sua musa consoladora chegam a uma conclusão inevitável: é a busca da felicidade que motiva as ações humanas, seja dos bons, seja dos maus. Essa disposição natural é o que motiva os homens a buscar as várias vias para o alcance do seu objetivo final, a felicidade. Esta busca natural depende de uma conexão entre a vontade e a capacidade, ou seja, Boécio afirma que é através da vontade do agir que move o homem, porém não sozinha, o resultado final dessa vontade da ação só ocorrerá satisfatoriamente se no princípio de cada ação esteja também atrelada a capacidade de realização. Por outro lado, há aqueles que procuram realizar o seu intuito natural na busca da felicidade, mas estão carentes da capacitação para tal, realizando seus feitos, não por vias naturais¹³⁸, mas através de um esforço que se encontra corrompido e flutuante, se utilizando de vias diferentes para obter o mesmo resultado que os bons naturalmente alcançam.

Moreschine: “Os homens, com efeito, tendem naturalmente para o bem, tanto para o verdadeiro como também para o que é apenas aparente; mas se o que é bom pode em todos os casos realizar o bem, o mesmo não pode fazer o mau, ou porque é tal e, portanto, não quer deliberadamente comportar-se corretamente, ou porque está obcecado pelo erro e, portanto, comete o mal o confundindo com o bem. Mas aquele que não pode realizar o que deseja fazer e que é levado a fazer por força da natureza deve ser considerado mais fraco do que aquele que pode realizá-lo, e isso vale ainda mais para aquele que não pode realizar a coisa mais excelente de todas, ou seja, o bem” (MORESCHINI, 2008, p. 521).

¹³⁷ DCP IV, prosa 2, 43 – 82. “23. Sed sumum bonum, quod aeque malis bonisque propositum boni quidem naturali officio uirtutum petunt, mali uero uariam per cupiditatem, quod adipiscendi boni naturale officium non est, idem ipsum conantur adipisci; na tu aliter existimas? – 24. Minime, inquam; [60] nam etiam quod est consequens patet. Ex his enim quae concesserim bonos quidem potentes, malos uero esse necesse est imbecilles”.

¹³⁸ “Il male non sta nella natura delle cose, è antinaturale. Il cattivo, allontanandosi dal proprio essere, perde la sua realtà sostanziale. Boezio non nega la realtà del male compiuto ma afferma che com esso chi lo realizza si allontana dall’ordine reale delle cose” (BAIXAULI, 1997, p. 129). É notável que a argumentação de Boécio parte do princípio de perfeição do sumo bem, pois ele é a ideia de bem em absoluto e completo. O sumo bem é a origem de tudo, e nesse sentido, conclui Boécio, todas as coisas que partem dessa origem boa tendem naturalmente a regressar a ela. Dessa forma, Baixauli destaca que para Boécio, todo o homem que não possui essa disposição natural de buscar o bem, acaba agindo de modo “antinatural”, pois ao perseguirem aquilo que naturalmente desejam, no caso o bem, e no seu trajeto optam por meios ilícitos, se afastam da verdadeira realidade que rege todas as coisas, do sumo bem.

Vê com efeito com que clareza se revela a natureza dos homens corrompidos, que não podem sequer dirigir-se para onde sua tendência natural os leva – e eu diria até os impele. E o que lhes aconteceria se perdessem a ajuda tão preciosa e decisiva de sua natureza, que não cessa de mostrar-lhes o caminho? Fica portanto certo da fraqueza dos celerados. E não são recompensas de pouco valor, como as que são conferidas nos jogos públicos; é o bem mais precioso e mais elevado de todos que lhes é impossível alcançar. E esses desgraçados jamais conseguem obter aquilo por que trabalham de dia e de noite; e por aí pode-se ver a superioridade dos bons.¹³⁹

Sendo Deus o bem supremo e a felicidade, o caminho natural de todos os homens será a busca das coisas divinas, para ao mesmo tempo, alcançar a felicidade plena e a completude de todos os bens¹⁴⁰. Por conseguinte, se os maus obtivessem o bem, eles necessariamente deixariam de ser maus, não sendo difícil de concluir que o bem é apenas obtido pelos bons. Dessa forma, há de se admitir a superioridade dos bons perante os maus, que mesmo procurando o bem por um impulso natural, acabam por não obter o que procuram. Ora, conforme foi demonstrado, tanto os bons quanto os maus estão em busca do bem, porém, os bons buscam através de uma função imanente e natural, enquanto os maus esforçam-se por obter o bem, mas desviam-se de sua natureza utilizando meios errôneos e vis, demonstrando sua incapacidade de realizar o seu objetivo, afastando-se mais do seu caminho e se distanciando da sua busca. A incapacidade dos maus de cursar o seu caminho natural para a busca do bem, demonstra para Severino Boécio a soberania e a potência dos bons perante os maus, pois os primeiros percorrem em virtude de sua natureza o reto caminho em prol da felicidade, já os segundos, tentam obter o bem que tanto desejam, mas por aderirem aos bens errôneos e terrenos, se tornam inaptos para alcançar seus objetivos, se tornando fracos e impotentes.

¹³⁹ DCP IV, prosa 2, 43 – 82. “Vide enim quanta uitiosorum hominum pateat infirmitas, qui ne ad hoc quidem peruenire queunt ad quod eos naturalis ducit ac paene compellit intentio. 27. Et quid, si hoc tam magno ac paene inuicto [70] praeaeuntis naturae desererentur auxilio? 28. Considera uero quanta sceleratos homines habeat impotentia. Neque enim leuia aut ludicra praemia petunt quae consequi atque obtinere non possunt, sed circa ipsam rerum summam uerticemque deficiunt nec in eo miseris contingit effectus quod solum [75] dies noctesque moliuntur; in qua re bonorum uires eminent”.

¹⁴⁰ Como bem comenta Rodríguez, para Boécio toda a plenitude de felicidade, tanto na sua vida terrena como na contemplativa, do qual busca o homem se relacionar com Deus, que é a origem e o fim desejado, pois ele é o sumo bem e a perfeição: “La realización y plenificación del ser humano consiste en reorientar hacia su origen, del que trae su sello, toda la actividad tanto teórica como práctica. Ese origen es el Sumo Bien que se identifica con la «Beatitudo» subsistente y perfecta (RODRÍGUEZ, 1995, p. 247).

5.2 A contribuição agostiniana para a solução de Boécio

Antes de abordarmos a solução de Boécio para o problema da existência do mal, gostaríamos de abordar brevemente o pensamento de um dos maiores filósofos da Idade Média: Aurélio Agostinho, ou simplesmente Santo Agostinho,¹⁴¹ que anteriormente a Severino Boécio enfrenta o angustiante tema do mal, oferecendo uma resposta, que, a nosso ver, influencia determinantemente o pensamento e a solução de Boécio. Não é novidade para os estudiosos da filosofia medieval a importância do pensamento intelectual desse autor do século V que influenciou não somente a idade média, mas inspirou o pensamento filosófico e teológico latino e ocidental de sua posteridade¹⁴². Nesse sentido, iremos analisar como o bispo de Hipona abordou o tema do mal¹⁴³, e qual foi sua resolução para essa questão. Posteriormente, pretendemos apontar o vínculo intelectual entre Agostinho e Severino Boécio e como a solução agostiniana se faz presente no livro IV do *DCP*,

¹⁴¹ “Aurélio Agostinho, conhecido como santo Agostinho nasceu em Tagaste, em 354, e morreu em Hipona em 430. Foi um bispo, filósofo, teólogo, um dos principais doutores da igreja e reconhecidamente uma das figuras mais marcantes entre os pensadores do Ocidente”. Santo Agostinho. Confissões. Tradução: J. Oliveira Santos e A. Ambrósio de Pina. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2011. Essa definição compacta, porém exata, demonstra a importância desse pensador no âmbito da história da filosofia medieval como sua influência intelectual entre os pensadores ocidentais da posteridade.

¹⁴² Santo Agostinho é considerado um dos maiores pensadores da filosofia medieval, sendo considerado um dos maiores filósofos da patrística e importante teólogo da igreja como afirma Reale: “Um dos maiores estudiosos da Patrística, B. Altaner deu o seguinte juízo sobre Agostinho: O grande bispo unia em si a energia criadora de Tertuliano e a amplitude de espírito de Orígenes com o sentido eclesástico de Cipriano, a agudeza dialética de Aristóteles com idealismo elevado e a especulação de Platão, o sentido prático dos latinos e a flexibilidade espiritual dos gregos. Ele foi o maior filósofo da época patrística e, sem dúvida, o mais importante e influente teólogo da Igreja em geral. (...) Aquilo que Orígenes foi para a ciência teológica dos séculos III e IV, Agostinho iria ser, de modo muito mais duradouro e eficaz, para toda a vida da Igreja nos séculos posteriores até a época contemporânea. A sua influência se estendeu não só no domínio da filosofia, da dogmática, da teologia moral e da mística, mas também à vida social e caritativa, à política eclesiástica e ao direito público. Em resumo, ele foi o grande artífice da cultura ocidental da Idade Média” (ANTISERI. REALI, 1986, p. 434). Confirmando a importante contribuição do bispo de Hipona sobre a história da filosofia, também comenta Gilson: “Na pessoa de Agostinho a filosofia patrística e, quiçá, a filosofia cristã como tal, atinge o seu apogeu. (...) Seja como for, a história no-lo apresenta como a figura que – conjugando, da maneira mais feliz, o ardor púnico ao espírito helênico e à vontade romana – iria ser o pioneiro do pensamento cristão, o preceptor dos povos e o orientador dos séculos. De sua plenitude irão haurir as gerações de todo um milênio, sem jamais conseguir esgotá-la (BOEHMER. GILSON, 1982, p. 139).

¹⁴³ O nosso estudo toma, principalmente, por base o capítulo IV do livro do comentador Cleber Duarte Coelho, que no subtítulo “4.6 Agostinho e o mal” traz um estudo minucioso e pertinente para o nosso objetivo por apontar precisamente o elo entre o pensamento de Agostinho e Severino Boécio no que tange a argumentação de ambos os filósofos em identificar o sumo bem como ser, e o mal como não ser. Nesse sentido, a obra de Coelho é indispensável para a nossa exposição, juntamente com outros comentadores que no decorrer do capítulo iremos utilizar.

pois, entre outras coisas, ambos os autores negam tanto um princípio ontológico do mal, como sua inexistência do ponto de vista do ser.

Em verdade, o bispo de Hipona se dedicou a abordar a questão do mal desde cedo, devido a uma imensa inquietação gerada por uma suposta contradição entre a existência de um Deus bom e a origem do mal. Por conseguinte, essa temática lhe motivou a buscar incessantemente durante um bom tempo de sua vida uma solução satisfatória para tentar resolver esse aparente paradoxo incompreensivo e intelectualmente incômodo. Com efeito, podemos perceber a importância e o desconforto que essa dúvida entre a existência de um Deus bom e justo, e a presença do mal no mundo que exercia em sua vida através de uma passagem da sua obra denominada *Confissões*.¹⁴⁴ “Qual a sua origem, se Deus, que é bom, fez todas as coisas? Sendo o supremo e sumo Bem, criou bens menores do que Ele; mas, enfim, o Criador e as criaturas, todos são bons. Onde, pois, vem o mal?”¹⁴⁵

Tentando obter uma resposta aos seus anseios, Santo Agostinho foi simpatizante por algum tempo de uma seita denominada Maniqueísmo¹⁴⁶, que entre

¹⁴⁴ A obra de Santo Agostinho, *Confessiones*, é fruto de um trabalho intelectual, composto por treze livros que possui um entendimento mais filosófico do que teológico, que trata diretamente num “reconhecimento da fraqueza humana como numa exaltação da bondade de Deus e da providência divina” (BOEHMER. GILSON, 1982, p. 140) ou como bem apontam os comentadores e tradutores da obra agostiniana em língua portuguesa, J. O. Santos e A. A. de Pina, já na contra capa da sua tradução: “As *Confissões* de Santo Agostinho estão entre os textos mais importantes da literatura cristã. Marcadamente espiritual, mas profundamente filosófica e teológica, a obra reflete a travessia pessoal de Agostinho rumo à sua libertação e ao encontro com Deus. É obra referencial na mística cristã, escrita por um dos autores de maior relevância e influência na história cristã e ocidental”.

¹⁴⁵ Santo Agostinho. *Confissões*, VII, 5. pág.159. Esse trecho extraído da referida obra, é apenas um de muitos outros que demonstram a preocupação que ocupava o problema do mal no pensamento de Santo Agostinho, pois não podemos esquecer que o bispo de hipona se ocupou desde muito cedo com tal questão, um dos motivos que lhe levou a conhecer e permanecer na seita Maniqueísta durante muito tempo, pensando poder nela encontrar as respostas das quais lhe agitavam o seu espírito.

¹⁴⁶ Marcos Costa, comentador de Agostinho, em sua obra “Maniquismo” de 2003 nos oferece uma excelente explanação da origem dessa seita, da qual santo Agostinho foi adepto durante muito tempo: “No século terceiro da era cristã surgiu uma religião onde a questão do mal foi colocada como central. Mani é o profeta e visionário que anuncia uma solução. A partir da Babilônia, sob o império persa, este líder religioso vai expandir sua doutrina para o Oriente e o Ocidente. Sua proposta não encontrou apenas fiéis, mas também forte oposição por ordem do rei persa Bahrâm I, teria Mani – segundo a tradição – sido crucificado e esfolado no ano de 277, aos 61 anos de idade. Sua doutrina não morre com o mestre. Quase dois séculos mais tarde, vemos seus discípulos empreenderem famosas disputas filosóficas-teológicas com o grande pensador Agostinho, bispo cristão de Hipona e antigo adepto da doutrina maniqueísta” (COSTA, 2003, p. 10). O comentador Garry Wills comenta o fascínio que o maniquismo causou em Agostinho e do porquê de sua adesão a seita: “(...) o maniqueísmo oferecia uma cosmologia racional e um conhecimento superior, pregado por seu fundador-mártir, Mani. A seita não sofreu a desvantagem que Agostinho percebeu de Cícero – a ignorância do nome de Cristo, que exercia um obscuro fascínio sobre Agostinho desde a sua infância. O maniqueísmo era uma heresia cristã. Tratava Cristo como a segunda pessoa da trindade – ele era a Luz, transmitindo o Pai àqueles abaixo. A terceira pessoa era o próprio Mani, enviado ao mundo pela

outras coisas defendia a existência de dois princípios ontológicos em sua doutrina: o princípio do bem caracterizado pela luz, e o princípio do mal, caracterizado pelas trevas e relacionado à matéria. Segundo os maniqueus, o homem seria uma mistura entre o corpo e a alma, mas não somente de uma alma, afirmavam haver duas, relacionadas aos dois princípios ontológicos. Consequentemente, a responsabilidade moral do homem seria anulada¹⁴⁷, pois estaria predisposto à maldade, uma vez que estes princípios inclinariam o homem para o mal¹⁴⁸, já que está diretamente ligado à sua natureza.

Com efeito, como atesta Coelho¹⁴⁹, o dualismo dos maniqueus foi por algum tempo satisfatório a Agostinho, pelo menos, até seu contato com o neoplatonismo e posteriormente com o bispo Ambrósio, que lhe apresentou um Deus Uno, Espiritual e criador de todas as coisas. Foi através da sua conversão que Agostinho, aconselhado pelo bispo Ambrósio, obteve maior contato com as leituras das Sagradas Escrituras, em especial o livro de Isaías, que tanto lhe causava perplexidade, e as cartas paulinas das quais tinha uma maior compreensão. Foi também através de Ambrósio que Agostinho obteve a aproximação com os autores cristãos de cunho neoplatônico de sua época, conforme relata Wills.

A segunda contribuição foi sua recomendação para Agostinho ler as cartas de Paulo, que o cativou em um nível impossível, na época, de Isaías alcançar. Ele estava lendo Paulo no dia da sua converção. A terceira contribuição foi a introdução de Agostinho em um neoplatonismo cristão florescente em Milão. Simpliciano havia sido amigo de Mário Victorino, tradutor de Plotino. Ele era o mentor de Ambrósio nos filósofos gregos. No

Luz. Os maniqueístas acreditavam que continham em si partículas divinas exiladas que tinham de ser libertadas do poder envolvente e tenebroso do mal. Esse elemento de psicodrama ajusta-se ao senso de Agostinho de suas próprias contribuições internas. O maniqueísmo forneceu-lhe categorias para explicar-se a si mesmo – como a tríade hipostasiada do superego, ego e id de Freud serviu de modelo para a auto explicação de gerações posteriores. O maniqueísmo forneceu a Agostinho suas primeiras ferramentas experimentais para o auto exame psicológico (WILLS, 1999, p. 51).

¹⁴⁷ “Os males, portanto, estariam vinculados à natureza física, fruto da parte má da natureza do homem, o que significa dizer que não pode ser atribuída ao homem responsabilidade ou culpa pelos males, pois os mesmos representam parte de sua natureza: a matéria corpórea” (COELHO, 2014, p. 104).

¹⁴⁸ No prefácio da tradução da obra “O Livre Arbítrio” de santo Agostinho, a comentadora Nair A. Oliveira, faz a seguinte síntese: “Para os maníqueus, havia duas divindades supremas a presidir o universo: o princípio do Bem e o do Mal – a luz e as trevas. Como consequência moral, afirmam ter o homem duas almas. Cada uma presidida por um desses dois princípios. A pessoa não é livre nem responsável pelo mal que faz. Este lhe é imposto. O Livre Arbítrio”. Tradução de. Nair de Assis Oliveira. In: coleção Patrística, São Paulo: Paulus, 1995.

¹⁴⁹ Esta solução maniqueísta satisfaz Agostinho, por alguns anos, mas à medida que foi tomando contato com leituras da antiga Grécia, novas perguntas surgiram em seu pensamento. Buscando respostas que o satisfizesse diante das novas inquietações, não as encontrou no maniqueísmo, o que levou a afastar-se progressivamente da seita (COELHO, 2014, p. 104).

centro do círculo neoplatônico de Milão (O'Donnel 3.6) conhecera bem Málio Teodoro, a quem Agostinho dedicaria uma de suas obras¹⁵⁰.

Em verdade, foi através desse contato com a filosofia grega e sua adesão ao cristianismo, que o hiponense supera o dualismo maníqueu negando o mal ontológico e aderindo à ideia de que o mal, na realidade, provém do livre arbítrio humano e da falta de uma compreensão intelectual da existência de uma harmonia cósmica provinda de Deus. De fato, esses dois componentes, o contato com a tradição neoplatônica e sua conversão ao cristianismo, lhe proporcionaram o aparato argumentativo necessário para solucionar a tão angustiante temática do mal consolidando o seu entendimento que o verdadeiro bem e a felicidade residem em Deus, e o mal não passa de um nada. Em sua obra, “O livre-arbítrio”,¹⁵¹ Agostinho afirma já no livro I que não há espaço para o mal dentro do sistema organizado e dirigido por Deus que é o Sumo Bem, sendo impossível que Ele seja o causador e criador do mal¹⁵², pois, sendo bom, Deus está impossibilitado de fazer o mal. Segundo o hiponense, todas as coisas estão direcionadas para o bem, logo, o mal moral é para Agostinho uma privação do bem ou da instrução, que segundo ele também é um bem. Por conseguinte, Agostinho segue a tradição neoplatônica que concebia o ser como absoluto e a própria ideia de bem, de modo que ao assumir que Deus é o Sumo Bem, não haveria a possibilidade de haver o mal, já que o mal é uma deficiência e não pode proceder daquele que é o bem. Logo o mal ontológico para o bispo de Hipona não existe.

E esse movimento, isto é, o ato de vontade de afastar-se de Deus, seu Senhor, constitui, sem dúvida, pecado. Poderemos, porém, designar a Deus

¹⁵⁰ Garry Wills, Santo Agostinho. Trad. Ana Luiza Dantas Borges. Rio de Janeiro: Ed. Objetiva Ltda. 1999, p. 66.

¹⁵¹ *De Libero Arbitrio*, foi escrito por santo Agostinho entre os anos 388 e 395 e é composto por três livros que trata do problema e da origem do mal, a liberdade e também do porquê que Deus dotou o homem de uma vontade livre mesmo sabendo que dela faria-se abusos. Certamente, essa obra seria direcionada como resposta aos Maniqueus devido ao erro de sua doutrina. Nesse sentido, Nair A. Oliveira afirma: “Sem dúvida alguma, este diálogo foi especialmente escrito contra os erros dos maniqueus, sem toda via constituir uma obra polêmica. Tendo-se convertido e sentindo-se no caminho da verdade, Agostinho sentia necessidade de recuperar-se, a si e aos amigos.” Cf. Introdução, p. 15.

¹⁵² Santo Agostinho. *O Livre – Arbítrio*. Livro I, 1, 2. P. 27. “De onde se segue que fazer o mal, não seria outra coisa do que renunciar à instrução. (Pois a verdadeira instrução só pode ser para o bem).” Nesta passagem, Santo Agostinho deixa claro que jamais seria Deus o autor do mal, pois é sumamente bom e sendo ele o princípio de todas as coisas, logo tudo que há está direcionado para o bem. Então de onde provém o mal? Sua resposta será conclusiva: do livre arbítrio da vontade humana.

como autor do pecado? Não! E assim, esse movimento não vem de Deus. Mas de onde vem ele? A tal questão eu te contristaria, talvez, se te respondesse que não sei. Contudo, não diria senão verdade. Pois não se pode conhecer o que é simplesmente nada¹⁵³.

Com efeito, a origem do mal estaria na vontade livre do homem, que quando deixa de se orientar pelas vias de Deus, que é a verdadeira liberdade, se desvia para os bens inferiores e transitórios em virtude do seu livre arbítrio. É o homem que pela vontade livre possui a autonomia para se desviar das paixões, pois elas são bens inferiores e nesse caso, por uma razão lógica, não podem influenciar de forma determinante tanto a escolha quanto a vontade do homem.

Logo, só me resta concluir: se, de um lado, tudo o que é igual ou superior à mente que exerce seu natural senhorio e acha-se dotada de virtude não pode fazer dela escrava da paixão, por causa da justiça, por outro lado, tudo o que lhe é inferior tampouco o pode, por causa dessa mesma inferioridade, como demonstram as constatações precedentes. Portanto, não há nenhuma outra realidade que torne a mente cúmplice da paixão a não ser a própria vontade e o livre-arbítrio¹⁵⁴.

Vale dizer ainda que para santo Agostinho o livre arbítrio não possui uma conotação negativa que conduza o homem ao erro. Pelo contrário, como aponta Coelho, na escala dos bens, o livre arbítrio é considerado pelo hiponense como um bem médio, pois pode ser tanto usado para a prática do mal quanto para o bem. Uma vez que todo o bem procede de Deus, o livre arbítrio também é um bem, porém às vezes, mal usado pelo homem.

Afirma Agostinho: “Tampouco é má a vontade livre do homem, a qual, como averiguamos, é preciso ser contada entre os bens médios. Mas o mal consiste na aversão da vontade ao bem imutável para se converter aos

¹⁵³ Santo Agostinho. *O Livre - Arbítrio*. Livro II, 54, p. 142. Nota-se que nessa passagem, Santo Agostinho começa a delinear sua solução para a questão do mal, ou seja, o mal não provém de Deus porque Ele é bom e Dele só procede o bem. Logo, o mal não pode provir de Deus condicionado a um nada. Nesse sentido, a solução agostiniana sobre a não existência do mal provém da filosofia clássica, especificamente atribuída à tradição platônica, em especial, de Plotino. A comentadora Nair Oliveira explica essa influência: “Ensinavam os platônicos que o mal não é um ser, mas uma privação, um limite ou deficiência. E por aí, vinha a se tornar até mesmo uma condição para a harmonia universal. Mas no ponto de vista moral, o mal tinha sua origem na liberdade humana. Plotino também explicava assim o mal, na sua 3ª Enéades II e III, e na 4ª Enéades, II, 26.” cp. Notas 63. P. 246. Alain De Libera também corrobora da mesma interpretação quando diz que para Agostinho o mal não significa nada sendo simplesmente a ausência do bem: “Como diz Agostinho, o mal não é um ente, mas um nada, uma falta, uma ausência do Bem. Em suma, é uma privação. Nenhum dos dois tipos de mal deve, por conseguinte, ser referido a Deus: nem o pecado, nem a punição do pecador” (DE LIBERA, 1998, p. 273).

¹⁵⁴ Santo Agostinho. *O Livre - Arbítrio*. Livro I, 21c, pág. 52.

bens transitórios”. O mal, portanto, não está no livre-arbítrio, mas no uso equivocado deste. O mal moral, portanto, tem sua origem numa deficiência do exercício humano de sua vontade livre, uma vez que todo bem vem de Deus e todas as coisas remetem a ele. O bom uso da liberdade, portanto, consiste em voltar-se para Deus e renunciar ao mal¹⁵⁵.

Nesse sentido, para o bispo de Hipona, o mal não representa nada por não provir de Deus. Logo, se Deus é o Ser originário de tudo e consequentemente o existir só se efetiva por proceder Dele, o mal, que não possui uma substância ontológica e tampouco procede de Deus, não significa nada ou ainda, tratando-se segundo Agostinho, literalmente do não ser.

Em absoluto, o mal não existe nem para Vós, nem para as vossas criaturas, pois nenhuma coisa há fora de Vós que se revolte ou que desmanje a ordem que lhe estabelecesteis. Mas porque, em algumas das suas partes, certos elementos não se harmonizam com outros, são considerados maus. Mas estes coadunam-se com outros e por isso são bons (no conjunto) e bons sem si mesmos. Todos esses elementos que não concordam mutuamente, concordam na parte inferior da criação a que chamamos terra cujo céu acastelado de nuvens e batido pelos ventos quadra bem com ela¹⁵⁶.

Com efeito, para Santo Agostinho o mal não existe nem em Deus e nem nas criaturas por Ele criadas¹⁵⁷, não sendo difícil perceber o esforço do seu argumento que pretende demonstrar a impossibilidade da existência de um mal ontológico, como defendiam os Maníqueus. Em verdade, o mal moral para o bispo de Hipona é uma privação do verdadeiro bem propiciado pelo engano do homem, mas principalmente, pelo mau uso da sua vontade livre, que é um bem, pois também nos é ofertado por Deus, mas, por sua vez, pode ser mal usado. Dessa forma, Agostinho procura preservar a Deus da procedência do mal e ao mesmo tempo, não nega que o mal exista no plano humano, aliás, essa é a saída utilizada por ele, ou seja, o mal moral é fruto do mau uso da vontade livre do homem, e não de uma realidade

¹⁵⁵ Cleber Duarte. O Homem, o Bem e a Felicidade na Consolação de Boécio. Curitiba: ed CRV Ltda. 2014, p. 106.

¹⁵⁶ Santo Agostinho. *Confissões*, livro VII, 13. P. 170.

¹⁵⁷ Santo Agostinho. *O Livre Arbítrio*. livro II, 54, pág. 142. Com efeito, não pode existir realidade alguma que não venha de Deus. De fato, em todas as coisas nas quais notares que há medida, número e ordem, não hesites em atribuí-las a Deus, como seu autor. Aliás, a um ser ao qual tiveres retirado completamente esses três elementos, nele nada restará, absolutamente. (...) Assim, se acontecesse a supressão total do bem, o que restaria não é um quase nada, mas sim um absoluto nada. Ora, todo bem procede de Deus. Não há, de fato, realidade alguma que não proceda de Deus.

substancial¹⁵⁸ metafísica ou ontológica, podendo afirmar que o mal como tal é o não ser¹⁵⁹ por não proceder de Deus que é o princípio de todas as coisas.

5.3 Deus é o Ser e o mal o não ser

Após termos exposto o caminho agostiniano para a resolução do problema do mal, iremos, num primeiro momento, retomar o pensamento de Severino Boécio e partir para o seu itinerário argumentativo para a solução da questão do mal no seu *DCP*. Logo em seguida, tentaremos pontuar comparativamente as semelhanças entre o pensamento de santo Agostinho e de Severino Boécio, a fim de tentarmos evidenciar a importante contribuição intelectual do bispo de Hipona para a solução da qual se vale o sábio romano. Nesse sentido, nosso objetivo no presente estudo não consiste em elaborar uma “tese” sobre o assunto, mas trazer à lume essa importante contribuição no contexto do livro IV do *DCP*.

Com efeito, Boécio afirma no *DCP* a ideia de um mundo criado por Deus sumamente bom, sendo o princípio originário de todas as coisas, possibilitado unicamente de fazer o bem, ou seja, sendo Deus o Sumo Bem completo e perfeito, dele só pode provir substancialmente o bem, não havendo espaço para a existência de um mal ontológico. Como já foi exposto acima, através da possível influência noplatonica, Severino Boécio fundamenta que os bons já possuem sua recompensa pelo fato de serem bons e os maus os seus castigos por desejarem aquilo que é natural de todos os seres e mesmo assim, não conseguirem obter por meios naturais. Em verdade, explica a filosofia, tudo aquilo que se afasta do Uno se degenera, pois o uno e o bem são um mesmo e único aspecto.

Acabas de aprender que tudo o que é é uno, e essa unidade é o bem, donde resulta que tudo o que é parece também ser o bem. Dessa forma, tudo o que se afasta do bem deixa de existir: os maus deixam de ser, mas o

¹⁵⁸ Ibid. cp. P. 173. “Procurei o que era a maldade e não encontrei uma substância, mas sim uma perversão da vontade desviada da substância suprema – de Vós, ó Deus – e tendendo para as coisas baixas: vontade que derrama as suas entranhas e se levanta com intumescência.”

¹⁵⁹ Santo Agostinho. *O Livre Arbítrio*. Livro II, 54. p.143. “Ora, todo o bem procede de Deus. Não há, de fato, realidade alguma que não proceda de Deus. Considera, agora, de onde pode proceder aquele movimento de aversão que nós reconhecemos constituir o pecado – sendo ele movimento defeituoso, e todo defeito vindo do não-ser, não duvides de afirmar, sem hesitação, que ele não procede de Deus”. O itinerário do pensamento de santo Agostinho leva inevitavelmente à negação do mal como existente. Pois se é afirmado que de Deus que é o Ser e Dele não pode proceder o mal, necessariamente o mal é a privação do ser, logo o não ser.

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 sua natureza humana¹⁶⁰.

Boécio reinter a o que já havia afirmado no livro III do *DCP*¹⁶¹, ou seja, tudo que é é uno, por conseguinte, todas as coisas que procuram o bem estão relacionadas ao uno, e ambos relacionados com Deus. Afirmo o sábio romano: “Portanto, é em vista do bem que ele dispõe todas as coisas, se de fato dirige tudo sozinho. Então, é para o bem que ele dispõe todas as coisas, pois havíamos reconhecido que Deus é o bem (...)” (BOÉCIO, 1998. p. 88 – 89)¹⁶². Nesse sentido, Deus é a própria essência do bem buscado incessantemente por todos e sendo incapaz de fazer o mal e consequentemente uno, pois o uno e o bem se identificam com Deus.

Em verdade, para o sábio romano, Deus é o Sumo Bem perfeito e fonte de todo o bem, não podendo ser a ele atribuído a existência do mal. Logo, Boécio acredita que o mal provenha do abandono humano das coisas divinas, ou seja, pelo fato do homem abandonar o bem para consagrar-se ao mal. Tal ação é questionada pelo prisioneiro, pois por qual motivo ocorre esse abandono, será por ignorar o que é o bem ou em pleno juízo da sua consciência?¹⁶³ Nesse sentido, se for por

¹⁶⁰ *DCP* IV, prosa 3, 15 – 52. “14. Vide autem ex aduersa parte bonorum quae improbos poena comitetur; omne namque quod sit unum esse ipsumque [40] unum bonum esse paulo ante didicisti; cui consequens est ut omne quod sit ibi etiam bonum esse uideatur. 15. 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 ostendit; quare uersi in malitiam [45] humanam quoque amisere naturam. 16. Sed cum ultra homines quemque prouehere sola probitas possit, necesse est ut quos ab humana condicione deiecit infra homines merito detrudat improbitas; euenit igitur ut quem tranformatum uitii uideas hominem aestimare non possis”.

¹⁶¹ *DCP* III, prosa 11, 82 – 109. “37. Omnia igitur, inquit, unum desiderant. – Consensi. Sed unum id ipsum monstrauius esse quod bonum. - Ita quidem. - 38. Cuncta igitur bonum petunt, quod quidem ita describas licet ipsum bonum esse quod desideretur ab omnibus”.

¹⁶² *DCP* III, prosa 12, 28 – 66. “14. Per bonum igitur cuncta disponit, si quidem per se regit omnia quem bonum esse consensimus, et hic est [35] ueluti quidam clauus atque gubernaculum quo mundana machina stabilis atque incorrupta seruat. Nesse mesmo sentido, Maria Bettetini escreve: “Per non adare all'infinito nel ragionamento, l'imperfezione porta a credere all'esistenza di un bene perfetto e sommo, fonte di perfetta e somma beatitudo. Tale sono bene, del quale non si può pensare nulla di più perfetto (praestantius) e al quale non può esserne quindi associato un altro uguale, è l'origine della bontà di tutte le cose e quindi del loro essere desiderabili (...)” (BETTETINI, 2010, p. XXII - XXIII). Nota-se que a comentadora ressalta um aspecto fundamental de que se serve Boécio para salvaguardar a essência da bondade divina. De outro modo, estando Boécio afirmando que em Deus só exista a essência do bem, caberá ao sábio romano buscar outra forma de responder a questão: se Deus é bom, de onde provém o mal?

¹⁶³ *DCP* IV, prosa 2, 43 – 82 – 117. “31. Cur enim relicta uirtù, te uitia sectantur? Inscitiane bonorum? Sed quid eneruati ignorantiae caecitate? An sectanda nouerunt, sed transversos eos libido paraecipitat? [85] Sic quoque intemperantia fragiles, qui oblectari uitio nequeunt. 32. An scientes uolentesque bonum deserunt, ad uitia deflectunt? Sed hoc modo non solum potentes esse, sed

ignorância, seria a maior das fraquezas pela intemperança em resistir ao vício, mas se for deliberadamente, há um distanciamento de tudo que conduz ao ser, e nesse caso, deixam de ser. Em outras palavras, é pela adesão aos vícios que o homem desvia-se do reto caminho e de sua tendência natural, acreditando alcançar o bem por outros meios que não conduzem ao Sumo Bem¹⁶⁴. Por conseguinte, como nota, Baltes para Boécio, o mal não possui uma existência na realidade por se tratar de uma carência do ser, pois não está relacionado à esfera de Deus, ou seja, é pelo abandono do homem a Deus, que é bom, que ocorre a degradação do ser.

Tudo que existe é bom, porque provém do próprio bem (4,3,14). Mas, se tudo no mundo é bom, de onde vem então o mal (1, 4, 30)? O mal não tem existência real; ele existe, antes, apenas com carência do ser, como decadência do ser. O mal pode ser encontrado sempre que algo abandona a ordem desejada por Deus, renunciando assim à sua própria natureza e experimentando uma diminuição do ser (4, 2, 32ss; 4, 3, 14ss)¹⁶⁵.

Em verdade, o sábio romano vai trazendo a lume a sua solução para o problema do mal que tanto lhe aflinge o espírito. Para Severino Boécio, o mal é tudo aquilo que se afasta de Deus, se degenera ou carece da essência do Sumo Bem. É a ação que em virtude de sua natureza, se desvia por ignorar o que é bom ou mesmo deliberadamente se afasta do caminho que conduz ao bem. A resposta para essa questão não é de fácil entendimento, pois como aceitar que o mal, tão visível e

omnino esse desinunt; nam qui communem omnium quae sunt finem relinquunt pariter quoque esse desistunt". Com efeito, segundo Baixauli, antes de abordar a inexistência do mal no *DCP*, Boécio já havia, de certa forma, antecipado a sua argumentação no tratado do *De Hebdomadibus*, de modo a sustentar a bondade substancial de Deus e a participação de todas as coisas em sua bondade, não sendo possível uma procedência má e tampouco uma existência substancial do mal: "Tutta la sua argomentazione veniva sostenuta acnhe nel suo trattato *De Hebdomadibus* nel quale mostrò che il male non è nula di sostanziale, poichè se fosse sostanziale sarebbe buono. E dunque il male non riguarda ciò che è sostanziale, non è nulla in se stesso, non esiste. (BAIXAULI, 1997, p. 130). No entanto, Moreschini levanta a hipótese de haver "ecos" do pensamento de Agostinho, em especial, da *Cidade de Deus*, quando Boécio destaca a intemperança do homem a ceder aos vícios lhe desviando do seu caminho natural. Diz Moreschini: "Sembrerebbe essere un'eco di Agostino, de civ. Dei II, 5: qui flagitiosissimae consuetudinis vitiis oblectari magis quam obluctari student ("essi cercano di dilettersi con i vizi di una turpissima abitudine, piuttosto che di opporsi ad essi") (BOEZIO. Cf. MORESCHINI, 2006, p. 256).

¹⁶⁴ Segundo relata Rodriguez, para Boécio a essência do bem se encontra presente na natureza humana, mas ao passo que os vícios se tornam presentes em suas escolhas, este acaba se distanciando do caminho natural que tende a participar do bem. "Como a pesar de todo el ser esencial subsite en el malvado y la naturaleza humana que lleva consigo no puede ser aniquilada por su obrar perverso, su situación existencial transcurre de un modo degarrado. En efecto, su ser humano sigue tediendo al bien pleno y su naturaleza le inclina hacia el obrar apropiado, pero la fijación en el vicio produce una impotencia cada vez mayor, haciéndolo incapaz de lograr lo que le corresponde por naturaleza" (RODRIGUEZ, 1995, p. 249).

¹⁶⁵ Filósofos da Antiguidade. Do helenismo à Antiguidade Tardia. Trad. Nélío Schinaider. Unisinos: 2005, p. 290.

sentido por muitos, inclusive por ele, não exista? Mesmo com toda a estranheza de tal afirmação, é essa a resposta conclusiva da sua mestra.

Certamente parecerá estranho dizer eu que os maus, que são a maioria, não existem; no entanto é exatamente o que ocorre. De fato, não afirmo apenas que são maus, mas, sem hesitar, que eles simplesmente não são. 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 termo¹⁶⁶.

Sua conclusão é, ao mesmo tempo, contundente e coerente, pois reafirma tudo o que já havia dito sobre o bem, o uno, a perfeição e a participação de todas as coisas que provém do primeiro bem e naturalmente é reconduzido a ele como seu fim último¹⁶⁷. Por conseguinte, o afastamento dos homens de tudo aquilo que é substancialmente o bem, dregada a condição humana e lhe afasta da sua verdadeira pátria. O seu caminho argumentativo não lhe dá outras escolhas, pois se Deus é o ser e tudo que existe provém dele, aqueles que se afastam do Sumo Bem deixam de existir¹⁶⁸. Segundo o sábio romano, a própria propensão em fazer o mal já pressupõe que há uma capacidade inata de fazer o bem. O que ocorre na adesão ao mal é a degradação de sua condição natural de optar ao bem, deformando-o para alguém do nível humano, devido a sua incapacidade de erguer a sua conduta ao divino e pelo apego às práticas viciosas.

Acaso enrubesce por sua cobiça aquele que recorre à força para espoliar os bens dos outros? É como falar de um lobo! Acaso ele emprega sua energia

¹⁶⁶ DCP IV, prosa 2, 82 – 117. “33. Quod [90] quidem cuipiam mirum forte uideatur, ut malos, qui plures hominum sunt, eosdem non esse dicamus; sed ita sese res habet. 34. Nam qui mali sunt eos malos esse non abnuo; sed eosdem esse pure atque simpliciter nego. 35. Nam uti cadauer hominem mortuum dixeris, simpliciter uero hominem appellare [95] non possis, ita uitiosos malos quidem esse concesserim, sed esse absolute nequeam confiteri”.

¹⁶⁷ “Ora, se ele governa o mundo por si mesmo, é por meio do bem que ele governa, e, se todas as coisas desejam naturalmente o bem, então o governo de Deus é um governo de força e suavidade, isto é, é um governo forte, mas não opressivo, pois que as criaturas se voltam para ele como para seu regente (CP III, 12, 16-23) a partir dessa afirmação, Boécio extrai um outro corolário: o mal não é nada posto que não pode produzi-lo aquele que é onipotente (SAVIAN, 2005, p. 121).

¹⁶⁸ Dada as suas afirmações que Deus é a origem e a essência de todo bem, a resposta de Boécio para o problema do mal é inevitável: o mal não existe! Como bem explica Soto, para Boécio se o bem é ser, por consequência o mal é o não ser: “No puede pensarse que, por sí, el ser sea malo porque supondría admitir defecto em la obra de Dios. En cuanto es, todo es bueno, bondad natural. Por tanto, la materialidad también participa de esa bondad, esencial en todo lo hecho. Es la dignidad del ser. Luego, lo que se nos impone como problema es aviguar el lugar ontológico del mal. Radicalmente, ha de concluirse desde el optimismo ontológico, que el mal no existe, se el bien es ser, el mal es no ser; Y esto es lo que afirma Boecio: «el mal no existe»” (SOTO, 1999, p. 59-60).

e seu tempo para gastar a saliva com ardis? Podes então compará-lo a um cão. Mas fica este tramando armadilhas veladas e se alegra de ter despojado alguém fraudulentamente? Compara-o então a uma raposa. Acaso ela ruge de cólera e perde o autocontrole? Poderíamos dizer que ele tem o coração de um leão. Mas acaso treme ele de pavor e está sempre pronto a se esconder diante daquilo que não amedronta nem uma mosca? Esse mau-caráter, que tem medo de sua própria sombra, é mais parecido com um cervo. Este, preguiçoso, pesado e sempre inclinado ao sono, leva uma vida digna de um asno; seus caprichos, fantásticos e móveis, não diferem em nada dos de um pássaro. Mete-se ele em infâmias e imundas paixões? Ei-lo prisioneiro de desejos dignos de um porco repugnante! Dessa forma, sucede que, se ele deixa de ser homem por ter dissimulado o verdadeiro caráter do bem, incapaz de ascender à condição divina, transforma-se em besta¹⁶⁹.

Com efeito, as pessoas que se deixam corromper perdem sua humanidade interior e acabam na condição deplorável de uma besta¹⁷⁰, se tornando infelizes pela incapacidade de realizar seus desejos. A própria capacidade para fazer o mal só é possível, segundo Boécio, por existir no homem uma potencialidade natural de buscar o bem. Porém, a adesão aos vícios e às paixões lhe afastam do verdadeiro bem, pois se Deus é o ser e a ideia de bondade e tudo procede dele, os que se distanciam de Deus na busca de seus objetivos, deixam de participar da sua essência e consequentemente deixam de ser. Nesse sentido poderíamos colocar da seguinte maneira a sua solução para a questão do mal: para Boécio tudo que é, necessariamente é, e não pode deixar de ser, e Deus É, ou seja, é a união de todos os bens e a plenitude da felicidade, sendo o princípio e fim de todas as coisas. Se Deus É, o mal não é, pois com o mesmo raciocínio podemos afirmar que o que não é, não pode ser, e o mal que está afastado do que É, por conclusão, deixa de ser, e não sendo, não pode existir, porque tudo o que existe é o Ser, e o Ser é Deus. Com efeito, o homem passa a ser, pela participação ao Ser, pois possui em sua natureza a busca do Ser que é Deus, através das virtudes e dos caminhos que levam a

¹⁶⁹ DCP IV, prosa 3, 15 – 52 – 60. “17. Auaritia [50] feruet alienarum opum uiolentus ereptor: lupi similem dixeris. Ferox atque iniquis linguam litigiis exercet: cani comparabis. 18. Insidiator occultus subripuisse fraudibus gaudet: uulpeculis exaequetur. Irae intemperans fremit: leonis animum gestare credatur. 19. Pavidus ac fugax non metuenda [55] formidat: cerui smilis habeatur. Segnis ac stupidus torpet: asinum uiuit. 20. Leuis atque inconstans studia permutat: nihil auibis differt. Foedis immundisque libidinibus immergitur: sordidae suis uoluptate detinetur. 21. Ita fit ut qui probitate deserta homo esse desierit, cum in diuinam condicionem [60] transire non possit, uertatur in beluam”.

¹⁷⁰ “O Ser bom que governa o universo é justo e sábio e faz tudo corretamente. Com efeito, os maus são infelizes até neste mundo e são castigados pelos seus próprios vícios, que os embrutece e rebaixam da dignidade de seres humanos, transformando-os em animais irracionais” (PECORARI, 2004, p. 172). O afastamento do homem do âmbito do Ser lhe condiciona a uma degradação na sua natureza humana. Ao se afastar de Deus e da sua substância, o homem recusa a sua própria natureza, e por isso, Boécio é enfático ao dizer que todo o ser humano que se afasta do bem se reduz a uma besta, pois deixa de participar do Ser do qual gera tudo o que existe.

participar da divindade e afastar-se do mal, que, por conseguinte, é impotente e indesejável, estando no âmbito da contingência e sendo dessemelhante Daquele que É, no caso o Soberano Bem.

Por fim, após termos percorrido o pensamento de Santo Agostinho e de Severino Boécio, e abordado a solução do problema do mal na perspectiva de ambos os autores, pretendemos então tecer brevíssimas considerações sobre as semelhanças em seus pensamentos voltados para a temática do mal. Com efeito, todas as afirmações do nosso sábio romano, consolidam a onipotência de Deus como o condutor do mundo através da sua essência do bem, de forma que o mal jamais poderia ser praticado ou procedido de sua substância. Nas palavras de Boécio, Deus é substancialmente bom, completo, perfeito e uno. É a causa primeira e o fim, para o qual, todas as coisas tendem, por proceder, desejar e participarem do bem. Nesse sentido, as afirmações de Severino Boécio estão em comunhão com as palavras de Santo Agostinho que afirma a inexistência de qualquer realidade que não proceda de Deus. Mais ainda, como explica Coelho, Agostinho afirma o princípio, a completude e a essência do bem presente na substância de Deus.

Agostinho vê o mal como desarmonia frente à ordem superior que tudo rege. O mal ontológico não existe: é o não ser, uma vez que Deus, ser sumamente bom, criou todas as coisas boas a partir do nada. O único mal possível é o mal moral, fruto do uso inadequado do livre-arbítrio, que se desvia daquilo a que deveria realmente estar voltado¹⁷¹.

Em verdade, tanto para o bispo de Hipona quanto para Severino Boécio, o mal é uma desarmonia frente à organização e à regência perfeita de Deus, negando consequentemente, a origem de um mal ontológico. Em outras palavras, parece evidente que o cunho argumentativo de ambos procede da afirmação absoluta da substância de Deus como ideia de Bem que gera e atrai todas as coisas por participarem de sua substância e, em contrapartida, a negação da existência do mal. Nesse sentido, afirma Coelho:

Boécio, paralelamente, também concebe, no *DCP*, um mundo criado por Deus, ser sumamente bom, que criou todas as coisas existentes. (...), Boécio afirma que o mal (ontológico) não existe, uma vez que Aquele que tudo pode não pode fazer o mal. Nosso sábio romano também estabelece

¹⁷¹ Cleber Duarte. O Homem, o Bem e a Felicidade na Consolação de Boécio. Curitiba: ed CRV Ltda. 2014, p. 108.

uma argumentação que muito se assemelha à de Agostinho, quando procura definir o mal como um desvio da reta razão. Lembramos que, para Boécio todos buscam o bem, finalidade de todas as coisas, para onde todas tendem. O mal na perspectiva boeciana, portanto, muito se aproxima da perspectiva de Agostinho, pois, assim como o bispo de Hipona, Boécio afirma que o mal ontológico não existe¹⁷².

Ora, se tudo que existe é o bem e todas as coisas procedem da essência desse bem, é inevitável concluir que o mal, que não pode participar dessa substância boa e geradora, é a privação do ser, sendo designado como o não ser e consequentemente inexistente¹⁷³. Nesse sentido, nos parece claro que Boécio retoma os argumentos neoplatônicos de Santo Agostinho para tentar dar conta e oferecer uma solução para o problema do mal no *DCP*, pois o sábio romano expõe metodicamente as premissas do hiponense para salvaguardar a substância do bem, tanto na essência de Deus quanto na procedência para todas as coisas e, por outro lado, atribui ao engano e à vontade livre do homem à existência do mal como uma deficiência do ser ou simplesmente como não ser.

¹⁷² Ibdj, p. 108. Notamos nesse trecho extraído da obra de Coelho, que a similaridade entre santo Agostinho do século V e Severino Boécio do século VI possui uma conexão nos pontos principais de suas argumentações. Em verdade, ambos os autores defendem que Deus é a origem criadora de todas as coisas, negam a possibilidade de uma real existência de um mal ontológico, defendem que o mal que existe nada mais é do que uma privação ou uma deficiência do bem e, por fim, a convicção que todas as coisas buscam o bem.

¹⁷³ Gilson destaca em sua obra a importância do tema e da influência de santo Agostinho no pensamento de Boécio: "O segundo problema aprofundado por Boécio é um daqueles em que seu pensamento foi mais pessoal e mais fecundo. Com Platão e Agostinho, ele identifica o ser ao bem e o mal ao não-ser. Portanto, para tudo o que existe, é uma só e única coisa" (GILSON, 2013, p. 169).

6 Capítulo V: O livre arbítrio e a presciência divina

Nesse último capítulo, abordaremos o ponto principal do nosso estudo. Pretendemos demonstrar como Severino Boécio interpreta os papéis do acaso, do destino, da providência e da presciência divinas, visto que o autor se propõe a enfrentar esses temas buscando salvaguardar o livre arbítrio da vontade do homem, sem que este esteja determinado pela presciência de Deus. Nesse sentido, o sábio romano percorre várias linhas do quarto e do quinto livro do *DCP*, tentando argumentar que tanto o acaso quanto o destino, na verdade, estão sob o jugo da providência, ou em outras palavras, a serviço dela. Num segundo momento, Boécio enfrentará a difícil questão do livre arbítrio e a presciência divina a qual tudo sabe, e nesse sentido, estremece a possibilidade de haver realmente uma vontade livre. Por conseguinte, o nosso objetivo nesse último capítulo é demonstrar a solução do sábio Boécio, respectivamente a essas questões e juntamente destacar o importante papel que possui a liberdade da vontade humana na obra do autor, ao lado do seu potencial racional, para reconduzir ao seu caminho natural em direção à felicidade.

6.1 A natureza do acaso

Até aqui o nosso estudo tentou alinhar alguns pontos chave da obra de Severino Boécio, desde a sua dupla concepção de fortuna¹⁷⁴ até sua ideia de felicidade identificada com Deus, sendo ele o Sumo Bem perfeito, completo e autossuficiente, desejado naturalmente por todos os seres racionais¹⁷⁵. Por consequência, os homens se tornam felizes quando abandonam os falsos bens e aderem ao verdadeiro e único bem que é Deus, tornando-se deuses por participação, porém diferentemente Dele, que ao contrário do homem, está isento de acidentes por ser uma substância simples¹⁷⁶. Sendo Deus o Sumo Bem, origem e fim de todas as coisas, demonstramos que o mal no pensamento do sábio romano não existe por exigência lógica do raciocínio, pois o mal não pode proceder daquele

¹⁷⁴ Cf. notas: Cap. I, 37; 38; 39 e 46.

¹⁷⁵ Cf. notas: Cap. II, 55; 56; 57 e 68.

¹⁷⁶ Cf. notas: Cap. III, 108; 110; 111; 116 e 117.

que só pode fazer o bem e é a própria ideia de Bem, sendo Ser no seu sentido pleno¹⁷⁷.

Cabe-nos agora, enfrentar os pontos que restam e que são problematizados pelo prisioneiro que clama à sua mestra que o console, tirando-lhe suas dúvidas para que possa definitivamente afagar o seu coração. O próximo obstáculo enfrentado pelo sábio romano é a possibilidade de uma natureza ocasional que parece ocorrer sem motivos aparentes e desvinculado de qualquer ação, seja humana ou divina. Há, no entanto, a dúvida persistente no pensamento do sábio romano que precisa ser enfrentada já de início: o entendimento da natureza do acaso¹⁷⁸, abordado ainda no livro IV.

Mas agora que vejo ocorrer o contrário, e os castigos reservados aos criminosos se abaterem sobre as pessoas de bem, enquanto os malfeitores se apoderam das recompensas devidas ao mérito, minha surpresa é grande, e gostaria que me explicasses qual é a razão de um tal caos. Pois estaria menos surpreso se atribuísse essas desordens aos efeitos do acaso. Mas o que me leva ao extremo do espanto é o fato de que um Deus bom governa o universo! No entanto, ora ele concede seus benefícios aos bons e maltrata os malfeitores; ora, pelo contrário, ele dá uma vida de sofrimentos ao bom e consente em satisfazer os desejos dos malfeitores. Dessa forma, até que me proves o contrário, em que Deus diferiria do acaso?¹⁷⁹

Em verdade, a busca do entendimento da natureza do acaso, sem dúvidas, é de extrema importância por estar diretamente relacionado ao nosso objeto de investigação, ou seja, há um caminho conflitante que precisa ser enfrentado pelo sábio prisioneiro: a ideia de que o acaso e o destino sejam duas naturezas

¹⁷⁷ Cf. notas: Cap. IV, 123; 163; 166; 169.

¹⁷⁸ Gostaríamos de salientar que no *DCP*, os temas do acaso, Destino e Providência divina são originalmente trabalhados por Boécio em conjunto. No entanto, optamos por trabalhar a natureza do acaso separadamente por uma questão metódica. O propósito de dedicarmos um subtítulo somente para o acaso é o de não suprimi-lo dentro dessa tríade entre ele, o Destino e a Providência divina, pois apesar de serem conexos, observamos que o autor sinaliza importantes características que, tomados no conjunto, poderiam passar despercebidas.

¹⁷⁹ *DCP* IV, prosa iv, 1 – 12; 5, 1 – 22. “4. Cur haec igitur uersa uice mutantur scelerumque suplicia bonos premant, praemia uirtutum mali rapiant, uehementer ammiror, quaeque tam iniustae confusionis ratio uideatur [15] ex te scire desidero. 5. Minus etenim mirarer si misceri omnia fortuitis casibus crederem. Nunc stuporem meum deus rector exaggerat. 6. Qui cum saepe bonis iucunda, malis aspera contraque bonis dura tribuat, malis optata concedat, nisi causa deprehenditur, quid est quod a fortuitis casibus [20] differre uideatur?” Com efeito, Boécio relata o seu espanto por não entender a ordem divina, pois como entender que num governo tão bem dirigido, ora os bons são beneficiados, em outras não, ora os maus são castigados, em outras não. Toda essa “aparente” contradição resulta em um coerente questionamento: “em que Deus diferiria do acaso?” Esse será o próximo desafio intelectual de Severino Boécio, isto é, o de entender a natureza do acaso dentro de um sistema inteligente governado do por Deus.

independentes e desvinculados da organização da providência divina, pelos quais todas as coisas estão submetidas, e a aparente incompatibilidade da vontade livre do homem com a presciência de Deus que conhece todas as ações humanas antes mesmo delas acontecerem. Nesse sentido, torna-se imprescindível a questão que se apresenta: o que é o acaso?¹⁸⁰ Ou ainda, se é possível que haja alguma espécie de circunstância que possa ser caracterizada como acaso, estando totalmente desvinculada de uma ordem estabelecida por Deus? Em outras palavras, Boécio ressalta a inquietante questão, desejando ouvir a resposta da sua mãe nutris, pois dado que há, segundo o plano de Deus, um ordenamento de todas as coisas, qual o limite que existe entre o papel que cabe ao acaso e a Deus, ou ainda, admitindo que o acaso exista, qual seria a sua natureza?¹⁸¹ Sem delongas, a Filosofia esclarece a seu discípulo a complexibilidade dessa questão e do que há de vir em decorrência dela, pois tratar do acaso suscita os mais importantes e extensos temas, como a Providência, o destino, da predestinação divina e o livre arbítrio.

Então ela esboçou um ligeiro sorriso: “Tu me pedes”, disse ela, “para abordar uma questão cujo estudo se reveste da mais alta importância e que é quase impossível discernir na sua totalidade. E, de fato, a questão é de tal ordem que, se tocamos num só dos problemas que comporta, vão surgindo outros ao infinito, como as cabeças da Hidra, e não se poderia deter seu ritmo senão graças a um recurso especial da inteligência. Com efeito, ao abordar essa questão, habitualmente caímos em outras mais complicadas, que são as da indivisibilidade da Providência, do curso do Destino, dos acontecimentos imprevisíveis, do conhecimento e da predestinação divina e do livre-arbítrio, questões essas cuja dificuldade bem podes avaliar¹⁸².”

¹⁸⁰ “Esiste il caso? Domanda il personaggio Boezio. Certo che no, risponde Filosofia, se non come segno del limite umano: molte cause non conosciute concorrono alla realizzazione di eventi detti fortuiti per mera ignoranza” (BETTETINI, 2010, p. XXVI). Essa questão se apresenta como início de uma densa reflexão que precede outras de difícil trato como o destino, a providência, a presciência e o livre arbítrio que veremos mais adiante.

¹⁸¹ O que seria o acaso? Nesse sentido a colocação de Boécio pretende questionar se há uma natureza que não esteja vinculada à ordem divina. Com efeito, se há tal natureza em que se diferenciaria de Deus? Mas enfim, existe tal natureza? Se existe como podemos defini-la? Nesse sentido Obertello propõe uma definição: “Caso. Vocabolo privo di senso, se indica un evento prodotto da un moto fortuito e senza alcuna connessione causale: V, 1, 15-25; avvenimento inatteso prodotto da cause confluenti in azioni che si compiono per qualche motivo: V, 1, 15-25”. (BOEZIO. Cf. OBERTELLO, 1996, p. 292).

¹⁸² *DGP* IV, prosa 5, 22 – 24; v, 1 -22; 6, 1 -11. “2. Tum illa paulisper arridens: [5] Ad rem me, inquit, omnium quaesitu maximam uocas, cui uix exhausti quicquam satis sit. 3. Talis namque materia est ut una dubitatione succisa innumerabiles aliae uelut hydrae capita succrescant; nec ullus fuerit modus nisi quis eas uiuacissimo mentis igne coherceat. 4. In hac enim de prouidentiae [10] simplicitate, de fati serie, de repentinis casibus, de cognitione ac paraedestinatione diuina, de arbitrii libertate quaeri solet, quae quanti oneris sint ipse perpendis”.

Advertido pela sábia Senhora da complexibilidade temática que está por vir, Severino Boécio se propõe à reflexão do intrigante e controverso acaso. Depois de uma abordagem sobre a Providência e o Destino (que veremos detalhadamente mais adiante), Boécio e sua musa retomam o tema do acaso no início do livro V de modo direto e sem delongas. Por conseguinte, é colocado em termos a possibilidade da existência do acaso pela mestra, ou seja, este acaso se tomado como tal, seria como se do nada viesse algo, o que é insatisfatório e desprovido de sentido.

Se definirmos o acaso como um acontecimento produzido acidentalmente e não por uma sequência de qualquer tipo de causa, longe de consentir na definição, considero essa palavra absolutamente desprovida de sentido, salvo a significação da realidade a que ela se refere. Com efeito, se Deus obriga todas as coisas a se dobrarem às suas leis, onde haveria lugar para o acaso? Nada pode ser feito a partir do nada: esse é um axioma cuja verdade jamais foi contestada, embora os antigos o fizessem princípio, não do princípio criador, mas da matéria criada, isto é, da natureza sob todas as suas formas¹⁸³.

Com efeito, em harmonia com a tradição, principalmente estoica e com o refino da filosofia neoplatônica¹⁸⁴, a musa afirmará ao seu discípulo que não pode provir algo do nada, ou seja, do nada, nada gera, assim como diziam os antigos¹⁸⁵.

¹⁸³ DCP V, prosa 1 – 30. “Si quidem, inquit, aliquis euentum temerario motu nullaue causarum conexione productum casum esse definiat, hihil omnino casum conexione productum casum esse definiat, nihil omnino casum esse confirmo et praeter subiectae [20] rei significationem inanem prorsus uocem esse decerno. Quis enim conhercente in ordinem cuncta deo locus esse ullus temeritati reliquus potest? 9. Nam nihil ex nihilo existere uera sententia est, cui nemo umquam ueterum refragatus est, quanquam id illi non de operante principio sed de materiali [25] subiecto hoc omnium de natura rationum quasi quoddam iecerint fundamentum”.

¹⁸⁴ Com fortes acepções estoicas no que se refere ao acaso, porém, decentralizando o necessário da ocorrência condicional da fortuna e em comunhão com a filosofia neoplatônica, Boécio vai delineando o caminho para a sua questão, conforme escreve Moreschini: “Il ragionamento era già stato impostato in questo modo dagli Stoici: poiché tutto quello che avviene è la conseguenza di una serie ineludibile di cause, e le cause sono regolate dalla presenza di Dio nell’universo, niente avviene per caso, ma il caso o la fortuna che dir si voglia viene a concidere con serie delle cause, e quindi con la provvidenza di Dio. Boezio riprende questo ragionamento, accentuando. Però, in base al suo neoplatonismo, il punto di partenza della serie delle cause, costituito da Dio” (BOEZIO. Cf. MORESCHINI, 2006, p. 310, nota 2).

¹⁸⁵ Segundo Obertello, essa formulação se encontra em Epicúro e em Persio: “L’effato, in questa formulazione, è epicureo (*Lettera ad Erodoto*, 38, 8: «Nulla nasce da ciò che non è» - cfr, Epicurea, ed. Usener, pp. 5, 13; 374 - ; e PERSIO, *Satire*, 3, 84, ove appare nella forma più elaborata: «Nulla nasce dal nulla e nulla può tornare al nulla»). Con grossolano fraintendimento, si è voluto talvolta forzarne il significato in senso aticreazionistico, per cui la creazione, in quanto produzione di qualche cosa dal nulla, sarebbe assurda e impossibile. La realtà delle parole di Boezio è esattamente contraria. Che il Dio di cui egli parla sia il Dio cristiano lo dicono le sue chiarissime precisazioni: il principio che nulla viene dal nulla è vero e vale quanto al *soggetto materiale* (ossia alla materia di cui il mondo è contessuto, e dunque alla natura in generale), non quanto al *principio operante*, ossia a Dio che con il *fiat* della sua volontà dà essere e vita al mondo”. (BOEZIO. Cf. OBERTELLO, 1996. Cf. nota 1, p. 265). Também Moreschini escreve algumas considerações sobre o assunto: “Nada tem origem

É com esse entendimento que o sábio filósofo começará a desenrolar a questão tendo como critério que não há nada que fortuitamente se possa chamar de acaso, estando completamente desvinculado da Providência de Deus. Porém, o fato de admitir que algo não ocorra sem sua respectiva causa e conseqüentemente o acaso que também não pode ser produzido a partir do nada, incentiva o filósofo romano a insistir com a questão para a sábia visitante: “Mas quê!, disse eu, não há nada que possa ser chamado de “acaso” ou acidente?”¹⁸⁶ (BOÉCIO, 1998, p. 132).

Dado o questionamento enfático de Boécio, a Filosofia ressalta para o nosso sábio que em tudo há uma causa eficiente e, por isso, nada do que ocorre no mundo é fortuito ou algo que não provenha necessariamente de uma ação primária. Em verdade, a solução que utilizará Boécio percorrerá novamente o pensamento de Aristóteles, pois segundo a nobre Filosofia, é na Física¹⁸⁷ que o estagirita propõe uma solução.

Aristóteles, a quem eu tanto amo, nos fornece na sua Física uma definição ao mesmo tempo breve e próxima da verdade. E qual é, perguntei. 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 ou outra, isto se chama acaso, como por exemplo quando alguém cava o solo para fazer um plantio e encontra ali um tesouro que estava escondido¹⁸⁸.

Em outras palavras, a sábia Senhora respalda-se em saciar a dúvida do seu discípulo através da filosofia aristotélica¹⁸⁹. Desse modo, o acaso é suprimido a uma determinada ação de alguém direcionado para um determinado fim, e dentro dessa ação inicial, algo inesperado acontece. Para trazer a lume especificamente o que

do nada, tinham já observado os antigos filósofos, embora tivessem proposto essas suas afirmações apenas no âmbito da realidade física. O acaso existe somente na aparência e é devido ao fato de que os homens não conhecem as causas ou determinadas causas” (MORESCHINI, 2008, p. 525).

¹⁸⁶ DCP V, prosa 1 – 30. “11. Quid igitur, inquam, nihilne est quod uel casus uel fortuitum iure appellari queat?”

¹⁸⁷ “Quem deliberou é causa, assim como o pai é causa de seu filho, e, em geral, o agente é causa do que fez, assim como o que produz o momento é causa do que mudou”. Cf. ARISTÓTELES, Física II 3 194; Apud. ZINGANO, 1996, p. 83.

¹⁸⁸ DCP V, prosa 1, 30 – 52; I, 1 – 12. “12. Aristoteles meus id, inquit, in Physicis et breui et ueri propinqua ratione definiuit. – Quonam, inquam, modo? – 13. Quotiens, ait, aliquid [35] cuiuspiam rei gratia geritur aliudque quibusdam de causis quam quod intendebatur obtingit casus uocatur, ut si quis colendi agri causa fodiens humum defossi auri pondus inueniat”.

¹⁸⁹ Segundo Moreschini, com o apoio da Física aristotélica, Boécio definiu os termos que estão presentes em sua reflexão sobre o acaso: o casual e fortuito: “com a primeira prosa definem-se, seguindo o ensinamento de Aristóteles (cf. Física II 4-6), os significados dos termos “casual” e “fortuito”. (...) Pois bem, o acaso em sentido absoluto não existe e o seu significado usual de “acontecimento não produzido por nenhuma causa própria” é na realidade uma contradição nos termos. (MORESCHINI, 2008, p. 524).

tenta dizer a Filosofia, ela utiliza o exemplo de um plantio. Nesse exemplo, a Senhora expõe um processo de relação entre mais de uma ação. Por conseguinte, segundo a Filosofia, é preciso que primeiramente o solo seja escavado por alguém com a finalidade de fazer um plantio. Digamos que posteriormente ao escavar o solo, se encontra fortuitamente um tesouro que “por acaso” lá estaria anteriormente enterrado. Logo, torna-se claro que entre a escavação para o plantio e o encontro do tesouro, há uma somatória de ações relacionadas.

Pode-se crer com certeza que isso aconteceu fortuitamente e, no entanto, o que ocorre não provém do nada; o acontecimento tem causas próprias, cujo conteúdo imprevisto e inesperado parece ter sido produzido pelo acaso. Pois, se o agricultor não tivesse sulcado o solo e o homem que colocou ali seu dinheiro não o tivesse escondido no local, o ouro nunca teria sido descoberto. Tais são portanto as causas desse ganho fortuito que resulta de uma série de circunstâncias e não de uma ação intencional. Com efeito, nem aquele que enterrou o ouro nem aquele que revolveu seu campo agiram como eu já disse, acontece, por uma soma de circunstâncias, que um revolveu a terra justamente onde o outro havia escondido o ouro¹⁹⁰.

Com efeito, é essa relação entre as ações que, segundo Aristóteles, se poderia chamar de acaso. De modo mais claro, e ainda utilizando o exemplo aristotélico do plantio, pensamos que estão latentes neste caso, pelo menos, duas ações: a primeira de alguém que deliberadamente e intencionalmente decide enterrar em dado local um tesouro, e a segunda, de outra pessoa também deliberadamente e coincidentemente de ir neste mesmo local escavar para fazer um plantio e ali, inesperadamente encontrar um tesouro. Logo, o encontro do tesouro só ocorreu porque anteriormente alguém realizou a ação de enterrá-lo num determinado local e o outro de escavar esporadicamente no mesmo lugar, resultando no encontro do tesouro.

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

¹⁹⁰ DCP V, prosa 1, 30 – 52; I, 1 – 12. “14. Hoc igitur fortuitu quidem creditur accidisse, uerum non de nihilo est; nam proprias causas habet, quarum inprovisus [40] inopinatusque concursus casum uidetur operatus. 15. Nam nisi cultor agri humum foderet, nisi eo loci pecuniam suam depositor obruisset, aurum non esset inuentum. 16. Hae sunt igitur fortuiti causae compendii, quod ex obuiis sibi et confluentibus causis, non ex gerentis intentione prouenit. [45] 17. Neque enim uel qui aurum obruit uel qui agrum exercuit ut ea pecunia repperiretur intendit, sed, uti dixi, quo ille obruit hunc fodisse conuenit atque concurrat”.

encadeamento inevitável e tem como fonte a Providência, que dispõe todas as coisas em seus lugares e tempo.¹⁹¹

Torna-se claro que para Severino Boécio a causa do fortuito resulta de ações voluntárias e despretenciosas, mas que resultam de uma relação conjunta entre as ações espontâneas dentro de um sistema organizado e regido pela Providência. Se, ao contrário, todo acaso ocorresse independente da conjuntura de ações ou através da existência de acontecimentos meramente acidentais, provindo do desencadeamento desnecessário de alguma ação que resulte acidentalmente em determinado resultado, a própria ideia de Providência estaria em dúvidas.

Ao aceitar a ideia de um desencadeamento acidental presente na contingência dos movimentos humanos e em suas ações, torna-se questionável o princípio que rege que a Providência, seja necessariamente a ação organizadora a qual todas as coisas estão submetidas. É importante salientar que a definição de acaso defendida por Boécio não afronta a Providência divina¹⁹², pelo contrário, parte de um somatório de circunstâncias que poderá ser atribuído à própria regência da Providência para que tal acaso aconteça.

É através da Providência que todas as coisas, inclusive as contingentes, se encontram organizadas por meio de uma ordem imutável e perfeita. É na comunhão com o Destino que se concretiza no tempo todas as coisas que a Providência rege na eternidade, logo, não restando espaço para o acaso na esfera humana. Mas como ocorre essa relação entre a Providência e o Destino no *DCP* de Severino Boécio? É essa conjuntura fundamental no pensamento do sábio romano que abordaremos a seguir.

¹⁹¹ Ibidi. “18. Licet igitur definire casum esse inopinatum ex confluentibus causis in his quae ob aliquid geruntur euentum. 19. Concurrere uero [50] atque confluere causas facit ordo ille ineuitabili conexione procedens qui de prouidentiae fonte descendens cuncta suis locis temporibusque disponit”. Em nota, Obertello explica que o acaso e o fortuito não podem existir sem que haja uma primeira causa, ou seja, Deus é a origem de todo o movimento possibilitando que determinadas coisas venham a acontecer por estar dentro de um sistema organizado por Ele: “La Filosofia dunque nega che il caso derii dall’assenza di legge; anzi, sostiene che nasce da un di diverse leggi. Se caso è ciò che non ha causa, il o caso non esiste; e dunque il nome stesso non corrisponde ad una legge, rispondente alla sua natura. Il caso, il fortuito, ciò che è privo di causa, non esiste, perché esiste Dio, Causa prima proprio nel senso di principio d’ordine”. (BOEZIO. Cf. OBERTELO, 1996. Nota 3. p. 265).

¹⁹² Segundo Pecorari, todas as coisas, seja o acaso ou destino, estão dirigidas sistematicamente pela Providência: “Por conseguinte, mesmo se as coisas acontecem “ao acaso” ou pelo “destino” ou até parecem absurdas, acontecem dentro de um plano providencial de Deus, que é sábio e bom. Nessa visão, não existe o acaso nem o destino, pois eles dependem da Providência; como também não existe a Fortuna, ou melhor, para os justos “não há Fortuna que não seja boa”, tanto a favorável quanto a desfavorável, pois ela sempre visa um bem maior” (PECORARI, 2004, p. 61).

6.2 A Providência e o Destino

Depois de tratar dos temas do acaso, Destino e da Providência divina no final do livro IV do *DCP*, Boécio retoma-os no livro V juntamente com outros dois temas de igual complexidade, como o livre arbítrio e a Presciência de Deus, sendo de fato, conforme aponta Moreschini¹⁹³, o ponto alto do pensamento do sábio romano. Em verdade, conforme já colocamos acima, dado que tudo ocorre por uma organização que provém da mente divina¹⁹⁴, isto é, sem haver espaço até mesmo para o acaso, o próximo passo do diálogo entre a Filosofia e o sábio prisioneiro, pretende abordar o complexo entendimento sobre a natureza do Destino e da Providência divina.

A sábia visitante garante para seu discípulo que tudo ocorre em concordância com os planos de Deus. Nesse sentido, diz a mestre que a causa primeira está fundamentada na inteligência divina. Ora, para o sábio romano, o fato dos bons serem, por vezes, punidos e os maus beneficiados¹⁹⁵, demonstram certa incoerência já que quem está no comando é um Deus bom e justo.

De fato, disse ela, não é surpreendente que consideremos acidental e caótica uma situação quando ignoramos as leis que a regem. Mas, quanto a ti, mesmo se tu ignoras a causa de uma organização tão complexa, dado

¹⁹³ “O quinto liga-se imediatamente a esses problemas. Ele constitui o ápice do pensamento de Boécio, enfrentando as duas temáticas consideradas estritamente unidas às anteriores, ou seja, as da providência e do livre arbítrio; deve-se, portanto, ter presente que Boécio usa muitas vezes o termo “previdência” ou “conhecimento prévio” para designar a providência de Deus, quando quer ressaltar nela não tanto a atividade providencial, que dispõe as coisas para o bem do homem, quanto o conhecer com antecipação a realização dos diferentes acontecimentos. Neste livro reúnem-se, mediante uma ideal referência interna às partes anteriores da obra, as respostas a muitas das perguntas que Boécio tinha feito no início da sua discussão com a Filosofia, sobre o significado da infelicidade humana e da desordem que reina sobre a terra” (MORESCHINI, 2008, p. 524). Da mesma forma que Moreschini aponta a importância desses temas tratados já no livro IV, mas principalmente no livro V por oferecer as respostas suscitadas no princípio de seu escrito, Courtelle também comenta a fundamental importância do tratamento desses temas para a obra de Boécio: “L’última parte della *Consolatio* tratta tre problemi principali: provvidenza e destino, prescienza e libero arbitrio, perpetuità del mondo” (COURCELLE, 1969, p. 160).

¹⁹⁴ Che il mondo sia opera divina e che Dio lo governi, Boezio lo affermò in molteplici occasioni. Spesso, l’affermazione dell’azione creatrice e quella del governo provvidente di Dio sono unite (BAIXAULI, 1997, p. 125).

¹⁹⁵ Pecorari destaca que no mundo sensível existe uma aparência enganadora que esconde a verdadeira ordem de todas as coisas. Nesse sentido, não é de causar espanto o aparente caos observado por Boécio. “A segunda dúvida diz respeito à conciliação entre a Providência e o Destino. Pela conclusão anterior, a Providência existe e, apesar das aparências, “Deus governa o universo e tudo realiza corretamente” (IV. 9)” (PECORARI, 2004, p. 172).

que o Deus que governa o mundo é bom, não debes duvidar de que tudo se realiza corretamente¹⁹⁶.

Com efeito, Deus é o arquiteto, o grande mentor e aquele que é causa e fim de todas as coisas, dando a cada um com justiça e sabedoria o que lhe é devido. Sem dúvidas, essas afirmações agitam o intelecto do sábio romano, pois como admitir que os bons possam vir a sofrer e os maus não? A sábia Senhora afirma ao prisioneiro que nada ocorre sem estar dentro de um plano divino¹⁹⁷. Por conseguinte, há uma diferença em grau entre as coisas finitas e infinitas, ou seja, o homem, embora imagem do criador, não possui a mesma abrangência da mente divina, impossibilitando-o de entender em sua totalidade os planos e os designs de Deus¹⁹⁸, possuindo dificuldades para a compreensão do mal e da Fortuna e atribuindo determinadas coisas ao acaso ou ao Destino.

Em verdade, Boécio se propõe a enfrentar o problema da natureza do Destino e da Providência divina para poder compreender que Deus está no comando e que todas as coisas ocorrem dentro de um plano perfeito. Nesse sentido, afirma a mestra ao seu sábio ouvinte, que nada ocorre por acaso ou fora da inteligência divina, pois há fixada uma regra multiforme ao governo do universo.

Tudo o que vem ao mundo, todos os seres sujeitos à mudança e à evolução, tudo o que se move de uma certa maneira, encontram sua causa, sua ordem e sua forma na estabilidade da inteligência divina. Esta, firme na cidadela de sua indivisibilidade, fixa uma regra multiforme ao governo do universo. Quando se considera essa regra do ponto de vista da pureza da inteligência divina, chama-la Providência, mas quando se a considera com

¹⁹⁶ *DCP* IV, prosa 5, 1 – 22. “7. Nec mirum, inquit, si quid ordinis ignorata ratione temerarium confusumque credatur; sed tu quamvis causam tantae dispositionis ignores, tamen, quoniam bonus mundum rector temperat, recte fieri cuncta ne dubites”.

¹⁹⁷ “De modo análogo, apesar de ser desejável que o bom sempre seja recompensado com o bem, e o mau receba o seu justo castigo, a natureza permite que o bom também sofra, e que o mau também se alegre. Há um desígnio divino; o Destino, que faz com que seja um bem o fato de o justo sofrer, e o mau alegrar-se. Trata-se do mesmo desígnio que rege os fenômenos naturais, pois tudo concorre para o bem. Desse ponto de vista, não pareceria racional, para Boécio, dizer que o justo só merece o gozo; nem dizer que o mau só merece o sofrimento. Os desígnios da Providência, chamados Destino, mostram que também há sentido na inversão dessa correspondência” (SAVIAN, 2008, p. 17).

¹⁹⁸ “Dopo aver quindi trattato del male, la cui presenza nel mondo non costituisce una valida obiezione contro la provvidenza divina, sia perché l'apparente prosperità dei malvagi rappresenta la loro stessa condanna a essere confinati nella zona del non-bene e perciò del non-essere, sia perché i criteri di valutazione dei fatti da parte della mente ordinatrice dell'universo non possono essere sondati da un intelletto finito e limitato, nell'ultimo libro Boezio scrive del rapporto tra prescienza divina e libertà umana” (BETTETINI, 2010, p. XXVI).

relação àquilo que ela põe em movimento e ordena, é o que os antigos chamavam Destino¹⁹⁹.

Por conseguinte, o sábio romano traz para o seu discurso algo que não é de fácil entendimento, além do acaso que também está subordinado a Deus, mesmo por ações involuntárias, há o que os antigos chamam de Destino. Com efeito, Boécio começa a se dirigir a águas mais profundas e misteriosas, pois é sabido que Deus é uno e eterno, e que dirige com justiça e sabedoria todas as coisas e seres. Logo, o mal, a Fortuna, o acaso e o Destino estão sob o comando de uma inteligência denominada Providência, uma razão suprema que ordena o princípio de tudo que existe no universo²⁰⁰.

Mas como o sábio filósofo entende essa conjunção entre o Destino e a Providência? Como ocorre na prática essa relação entre ambas e qual a sua natureza? Devidamente, cada qual possui um papel no pensamento de Boécio e,

¹⁹⁹ DCP IV, prosa 6, 11 – 49. “Omnium generatio rerum cunctusque mutabilium naturarum progressus [20] et quicquid aliquo mouetur modo causas, ordinem, formas ex diuinae mentis stabilitate sortitur. 8. Haec in suae simplicitatis arce composita multiplicem rebus gerendis modum statuit. Qui modus cum in ipsa diuinae intelligentiae puritate conspicitur, providentia nominatur; cum uero ad [25] ea quae mouet atque disponit refertur, fatum a ueteribus appellatum est”.

²⁰⁰ O Destino ou *fato*, tratado enfaticamente na filosofia estoica, é abordado por Severino Boécio no DCP sem o mesmo peso. Enquanto para a filosofia estoica o Destino possuía um caráter decisivo para vida do homem (ver Giovanni Reale e Dario Antiseri – História da Filosofia 1 filosofia pága antiga, traduzida por Ivo Storniolo, 3ª edição, ed. Martins Fontes. São Paulo, 2007. pág. 286), para Boécio essa ideia perde parte da sua densidade. Segundo Obertello, o Destino para o sábio romano está a serviço da Providência divina, se caracterizando numa mescla entre a filosofia neoplatônica e o cristianismo. “Il *fato* non è qui ovviamente la figurazione della mitologia, e neppure un’entità a sé stante, ma la disposizione od ordinamento inerente agli elementi del cosmo, la legge intrinseca alla natura, che attua concretamente il disegno provvidenziale di Dio. Vi è qui senza dubbio una fusione della concezione stoica del *fato* come l’immanente necessità di tutte le cose, con la concezione neoplatonica e cristiana dell’attivo intervento divino nella conservazione e nella guida (o governo) di ciò che esiste. È tipicamente cristiana, comunque, l’affermazione recisa e costante di una Divinità personale, in luogo dell’Essere o dell’Uno ineffabile dei Neoplatonici. La *providenza*, per sua parte, non è altro che la stessa ragione divina, e si identifica con Dio stesso. Si noti che il termine *provvidentia* ha sì l’accezione di benevolenza divina soccorrevole verso il mondo e gli uomini, ma anche e contemporaneamente quella divisione dall’alto o da lontano, visione di oggetti posti dinanzi, previsione, precongnizione, prescienza, e via dicendo. Boezio usa regola precisa; e dunque sarà bene tenere presente il polimorfismo del termine nel leggere le pagine seguenti”. Cf. nota 38. (BOEZIO. Cf. OBERTELLO, 1996, pp. 261 – 262). Também Baixauli comenta a ideia de Destino no DCP, acreditando no afastamento da ideia pagã por uma caracterização mais cristã, porém diferente da ideia agostiniana: “Questo *fatum* boeziano non ha ormai nulla a che vedere con il destino dei pagani. Ciò nonostante, Boezio mantiene la stessa parola, pur svuotandola del suo significato originale. Il destino è inferiore e viene assorbito dalla provvidenza divina: in realtà è la medesima provvidenza, ma vista nella successione temporale della prospettiva umana (...) Nel mantenere il termine *fatum* tratto dalla filosofia classica, Boezio si distanziava da sant’Agostino. In questa divergenza si manifestano due modi distinti di accogliere il neo platonismo (Chenu 1957). Le conclusioni dei due filosofi non sono contraddittorie ma complementari, e Boezio introdusse elementi nuovi nella visione cristiana, dai quali, come si è dimostrato, dipenderà chiaramente san Tommaso d’Aquino (Mauro 1981)” (BAIXAULI, 1997, p. 127).

nesse sentido, o diálogo entre a visitante e o angustiado prisioneiro possui o objetivo de definir esses dois temas de extrema importância para justificar o que já foi apontado pelo nosso estudo, ou seja, pelo ponto de vista da simplicidade divina, não há má Fortuna, pois Deus é bom e justo e dirige tudo sabiamente através da sua Providência, sem deixar espaço tanto para o mal, que não existe no seu sentido ontológico, quanto para o acaso, e considerando o Destino como parte dos propósitos e designos da própria Providência.

Com efeito, a 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 uma no seu lugar. E, com efeito, a Providência abarca todas as coisas de uma só vez, apesar da sua diversidade e do seu número infinito; quanto ao Destino, ele reparte cada coisa individualmente situando-a no espaço e no tempo, atribuindo-lhe uma forma em vista de seu movimento, embora esse desenvolvimento da ordem temporal que sua unidade na perspectiva da inteligência divina seja a própria Providência, enquanto essa mesma unidade, uma vez distribuída e alocada no tempo, chama-se Destino²⁰¹.

Com efeito, Severino Boécio, pela voz da Filosofia, estabelece a diferença entre a natureza desses dois termos no seu pensamento, pois como destaca Moreschini, apesar de diferentes, eles estão vinculados²⁰². Em outras palavras, Boécio pretende estabelecer uma conjunção entre as duas ideias que possuem naturezas e modos de agir diferente, mas que possuem um propósito comum, o de estabelecer uma lei e uma ordem com a intenção de orientar todas as coisas para o bem.

Por conseguinte, do que se tratam exatamente essas duas naturezas, Providência e Destino, e sendo diferentes, como podem trabalhar em comunhão para estabelecer tão complexo ordenamento de tudo? Primeiramente, precisamos

²⁰¹ DCP IV, prosa 6, 11 – 49. “nam providentia est ipsa illa diuina ratio in summo omnium principe constituta quae cuncta disponit, fatum uero inhaerens rebus mobilibus dispositio [30] per quam providentia suis quaeque nectit ordinibus. 10. Providentia namque cuncta pariter quamuis diuersa quamuis infinita complectitur, fatum uero singula digerit in motum locis, formis ac temporibus distributa, ut haec temporalis ordinis explicatio in diuinae mentis adunata prospectum providentia [35] sit, eadem uero adunatio digesta atque explicata temporibus fatum uocetur”.

²⁰² “A providência e o destino são duas faces da mesma realidade: a primeira representa a racionalidade, fundada em Deus, que tudo ordena de modo conforme à simplicidade e à imobilidade do seu próprio ser; o destino é a mesma ordem, considerada, porém, do ponto de vista do mundo; significa o múltiplo entrelaçamento de todas as coisas que se transformam e se movem” (MORESCHINI, 2008, p. 524).

ter em mente o papel da Providência divina no pensamento de Boécio para após entendermos de que forma age o Destino no âmbito da contingência humana.

Todos os seres, que de alguma forma estão sujeitos à mudança, possuem como causa primeira a inteligência de Deus²⁰³, ou seja, é na simplicidade de sua inteligência que Deus, através do que Boécio identifica como Providência, organiza, acolhe e inclui os mais diversos seres. Em verdade, como comenta Pecurari²⁰⁴, é esse plano divino que se chama de Providência, sendo fixada uma só vez e em definitivo através da razão suprema de Deus que estabelece ordem a todas as coisas que há no mundo. Já o Destino²⁰⁵ é caracterizado por uma disposição a todas as coisas que se move, repartindo cada coisa em seu devido lugar no desenrolar do tempo, isto é, o Destino age no campo temporal colocando em ação dentro do espaço e no tempo o plano divino. Enquanto a Providência age num todo, o Destino reparte de modo individual e no desenrolar do espaço e do tempo, o que a inteligência divina abarcou de uma só vez em sua simplicidade.

Com efeito, do mesmo modo que um artista começa por representar mentalmente a forma de sua criação antes de passar para a realização, e além disso cumpre por etapas sucessivas aquilo que estava representado em suas linhas gerais, assim também Deus fixa pela Providência o que deve ser feito, uma só vez e definitivamente, enquanto o Destino organiza na multiplicidade e na temporalidade exatamente aquilo que foi fixado.²⁰⁶

²⁰³ “Tudo o que foi criado provém de Deus, mais exatamente, do modelo que se encontra no seu espírito (3c. 9, 4ss). Por isto, Deus é constantemente designado de origem de todo ser, de que tudo parte (1, 6, 11; 3c. 12, 1s; 4c. 6, 43; 5, 3, 27). Mas de Deus não procedem apenas as coisas neste mundo; ele igualmente é a origem de toda a ordem, que também procede dele (4, 6, 11). “Unificada na visão antecipadora do espírito divino”, esta ordem é a providência (*providentia*) de Deus, que existe nele em simplicidade (*simplicitas*) supratemporal; no cosmo – e assim no tempo -, esta ordem desenrola-se como destino implacável (*fatum*, 4, 6, 10) (BALTES, 2005, p. 228).

²⁰⁴ “(...) a Providência é precisamente a razão divina que reside no princípio supremo de todas as coisas e que ordena o universo. Portanto, é uma espécie de plano global e secreto que rege todo o universo e guia toda a história humana em direção a um bem maior”. (PECURARI, 2005, p. 61). Nesse sentido, escreve Baixauli: “Lo stesso governo divino sull’universo coinvolge gli atti e la sorte degli uomini con una connessione indissolubile di cause, che sono immutabili come lo è la provvidenza di Dio, dalla quale traggono la loro origine” (BAIXAULI, 1997, p. 126). Com efeito, ambos comentadores destacam essa finalidade fundamental da Providência divina no governo do universo. Boécio coloca todas as coisas submetidas a uma forma derivada da razão divina sob o olhar da Providência.

²⁰⁵ “E o Destino é o conjunto dos fatos e de “cada coisa individualmente situada no espaço e no tempo” (VI. 11). Assim, o desenvolvimento do Destino, quer dizer, cada fato particular, procede da indivisibilidade da Providência e é a sua realização (PECORARI, 2005, p. 61).

²⁰⁶ DCP IV, prosa 6, 11 – 49. “12. Sicut enim artifex faciendae rei formam mente praecipiens [40] mouet operis effectum et quod simpliciter praesentarietque prospexerat per temporales ordines ducit, ita deus providentia quidem singulariter stabiliterque faciendae disponit, fato uero haec ipsa quae disposuit multipliciter ac temporaliter administrat”.

Em verdade, Boécio caracteriza a cada um o seu papel, porém não desassocia um do outro, pois mesmo sendo diferentes, estão relacionados. A ordem do Destino depende e procede da simplicidade e indivisibilidade da Providência sendo a realização do plano de Deus no espaço e no tempo²⁰⁷. Recorrendo a imagem alegórica de um artista, o sábio romano nos diz que primeiramente a mente divina fixa através da Providência o que deve ser feito para só após o Destino organizar na temporalidade o que foi antes pensado como forma na mente de Deus.

Com efeito, ao mesmo tempo em que são diferentes e relacionadas, Boécio afirma que há subordinação do Destino à Providência, ou seja, tudo que está subordinado ao Destino está também subordinado à Providência, no entanto, nem tudo que está sob o controle da Providência está subordinado ao Destino²⁰⁸. Há, segundo Severino Boécio, coisas que não estão subordinados ao Destino por estarem mais próximas da imutabilidade da divindade suprema, isto é, quanto mais próximo da divindade, mais livres e distantes das combinações cambiantes do Destino. Por outro lado, quanto mais se afasta de Deus, mais próximos estão do Destino e de sua natureza instável.

Suponhamos os círculos concêntricos. O que está mais próximo do centro aproxima-se mais de sua indivisibilidade e constitui, para todos os outros círculos situados no exterior, uma espécie de pivô em torno do qual giram os outros, enquanto o círculo mais externo, que descreve a maior circunferência, se desdobra de maneira tão mais extensa que se afasta da indivisibilidade do centro²⁰⁹.

Com efeito, essa analogia dos círculos concêntricos, utilizada por Boécio, descreve com exatidão seu modo de entender a questão. Ora, quanto mais próximos do centro, mais perto da indivisibilidade e imutabilidade de Deus e de sua

²⁰⁷ Gilson explica a relação entre Providência e Destino no pensamento de Boécio e como ocorrem suas finalidades e a forma de ação dessas duas naturezas: “Considerada no pensamento ordenador de Deus, a ordem das coisas é a providência; considerada como lei interior, que rege de dentro o curso das coisas, é o destino. Trata-se de duas realidades distintas, pois a providência é Deus e subsiste eternamente em sua imobilidade perfeita, ao passo que o destino, que não é senão a lei de sucessão das próprias coisas se desenrola com elas no tempo” (GILSON, 2013, p. 169).

²⁰⁸ “Tudo o que é submetido ao destino é submetido também à providência, porque o primeiro está subordinado à segunda. Providência e destino dispõem a vida do homem, porque Deus conhece antecipadamente o bem e o mal” (MORESCHINI, 2008, p. 524).

²⁰⁹ DCP IV, prosa 6, 49 – 88. “15. Nam ut orbium circa eundem cardinem sese uertentium qui est intimus ad simplicitatem medietatis accedit ceterorumque extra locorum [60] ueluti cardo quidam circa quem uersentur existit, extimus uero maiore ambitu rotatus quanto a puncti media indiuiduitate discedit tanto amplioribus spatiis explicatur, si quid uero illi se médio conectat et societ in simplicitatem cogitur diffundique ac diffuere cessat”.

divina inteligência. Quanto mais se afasta do centro para os círculos mais extenso, mais se afasta de Deus e menos instável se fica condicionando-se aos liames do Destino²¹⁰.

Em verdade, o Destino é o responsável pelos movimentos celestes harmonizando e estabelecendo as mudanças nos mais diferentes tipos de elementos, proporcionando a renovação de todos os seres que percorrem desde o seu nascimento até a sua morte a crescerem sem se modificar em virtude da sua própria natureza. É nesse sentido que o sábio romano afirma que nada está fora do seu lugar ou sem o olhar da Providência divina, inclusive, as más Fortunas e os eventuais males que possam ocorrer²¹¹, pois como diz o sábio filósofo pela voz da sua musa “É essa mesma ordem do Destino que tece os liames das ações dos seres humanos às suas diferentes Fortunas segundo um encadeamento imutável de causas, dado que têm sua origem na Providência” (BOÉCIO, 1998, p. 119).²¹²

Em verdade, seguindo o seu raciocínio, nada está fora do seu lugar e regido da melhor forma possível, pois está sob o olhar da indivisibilidade da inteligência divina que produz um encadeamento de causas inevitáveis, proporcionando aos seres, sujeitos a transformações, não estarem abandonados pelo acaso, mas antes amparados pela Providência que através de sua imutabilidade proporciona uma lei que dirige tudo para o bem²¹³. Logo, nada ocorre dentro dos planos divinos tendo em vista o mal, mesmo na adversidade dos bons.

²¹⁰ Com efeito, Gilson explica essa passagem do *DCP* com clareza: “Entre a liberdade divina e a lei necessária do destino, ordenada por Deus, há uma série de graus comparáveis a outros tantos círculos concêntricos em movimento. Quanto mais o homem se distancia de Deus, quanto mais se deixa arrastar pelo destino, que passa a movê-lo e a dominá-lo; mas quanto mais se aproxima de Deus tanto mais livre e imóvel será. De forma que aquele que se fixasse firme e decididamente no Intelectível supremo, acabaria por situar-se no centro imóvel, subtraindo-se assim ao destino e à sua necessidade” (BOEHMER. GILSON, 1982, p. 219). Na mesma linha, Cortelle ressalta a influência neoplatônica provinda de Proclo como inspiração da reflexão boeciana: “La metafora con cui B. dice che, più un essere si allontana dall'intelletto primo, più si trova catturato nei lacci del destino, così come una circonferenza tanto più e prossima al punto centrale, non proviene da Plotino, como è stato detto, ma si ritrova tale e quale nel *De decem dubitationibus* di Proclo” (COURCELLE, 1969, p. 160).

²¹¹ “Se, pois, o Destino é a realização temporal, histórica, do desígnio concebido por Deus, pela sua Providência, para cada uma das coisas que existem nos mundos sub e supra-lunar, então é preciso concluir que tanto o gozo como o sofrimento dos bons concorrem para o bem deles, assim como tanto o sofrimento como o gozo dos maus também concorrem para o seu bem. Aquilo que parecia uma inversão irracional agora manifesta sua razão de ser, pois se insere num dinamismo que transcende a aparência; é da ordem do ser” (SAVIAN, 2008, p. 17).

²¹² *DCP* IV, prosa 6, 49 – 88. “19. Haec actus etiam fortunasque hominum indissolubili causarum conexione constringit; quae cum ab immobilis providentiae proficiscatur exordiis, ipsas quoque immutabiles esse necesse est”.

²¹³ “La provvidenza è definita come «quella stessa ragione divina, riposta nel sommo Sovrano di tutte le cose, che tutto dispone». Questa definizione comprende, contemporaneamente, un atto della

No entanto, como se pode explicar que dentro de um sistema tão bem dirigido e direcionado para a condução de todas as coisas para o bem, possa, ao mesmo tempo, proporcionar que pessoas boas e justas venham a sofrer os mais diversos males? A mestre nutriz responde: “Ah! Acaso os homens seriam suficientemente inteligentes para ter sempre razão quando julgam alguém bom ou mau?” (BOÉCIO, 1998, p. 120).²¹⁴ Por conseguinte, o sábio romano acredita que o motivo do engano da visão humana ocorre pela falta de compreensão do homem de não contemplar a simplicidade do pensamento proveniente da mente divina.

Com efeito, essa incapacidade de apreender o encadeamento das coisas provém de uma observação limitada, provinda do ponto de vista humano que devido a esse limite só consegue perceber confusão e desordem. Para Severino Boécio, Deus, assim como um médico que possui a percepção dos diferentes graus de uma doença, tem por objeto cuidar das almas dos homens aplicando o que é mais adequado para cada caso. É nos contrários, afirma o sábio prisioneiro, que às vezes se reflete a ordem. A aparente confusão que aos poucos vai se tornando ordenada dentro de um plano divino, leva Boécio a compreender que, mesmo que bons padeçam e os maus sejam recompensados, nada foge da óptica da Providência.

A alguns, a Providência, segundo o seu temperamento, envia uma mistura de bens e males: ela atíça uns para evitar que uma felicidade muito prolongada os corrompa; permite a outros que sejam duramente golpeados, a fim de que suas virtudes se reforcem pela prática e pelo hábito da paciência. Uns temem mais do que deveriam os males que podem suportar; outros desprezam temerariamente penas que excedem suas forças; é para fazer com que uns e outros se conheçam melhor que Deus lhes envia essas provas²¹⁵.

Pela lógica divina, a distribuição de bens e males possui o objetivo de preservar o homem da corrupção, a estimular o hábito da paciência, o excessivo temor dos males e tudo aquilo que está além de sua capacidade de enfrentamento. Em outras palavras, Deus oferece ao homem através do seu olhar providencial

vonlontà. É un piano tracciato dalla Ratio divina e, insieme, è la realizzazione di tale piano da parte di chi lo dispone nella sua totalità. L'uomo può perdersi negli avvenimenti e non saper ritrovare la loro spiegazione, ma niente sfugge al piano provvidente di Dio” (BAIXAULI, 1997, p. 126).

²¹⁴ DCP IV, prosa 6, 88 – 123. “24. Num igitur ea mentis integritate homines degunt ut quos probos improbosue censuerunt eos quoque uti existimant esse necesse sit?”

²¹⁵ DCP IV, prosa 6, 123 – 157. “40. Aliis mixta quaedam pro animorum qualitate distribuit: Quosdam † remordet † ne longa felicitate luxurient, alios duris agitari ut uirtutes animi patientiae usu atque exercitatione confirmant. [135] 41. Alii plus aequo metuunt quod ferre possunt, alii plus aequo despiciunt quod ferre non possunt; hos in experimentum sui tristibus ducit”.

somente aquilo que vai de alguma forma agregar na sua vida. O sofrimento de alguns homens bons, como nos explica Moreschini²¹⁶, possui a finalidade de evidenciar as suas virtudes perante as dificuldades, e no caso do sábio prisioneiro, o consolo e a coragem para o enfrentamento de sua morte. Em verdade, o que deve ficar claro é que nada está fora dos planos divino e que Deus, Sumo Bem e felicidade, age sempre visando a condução do homem ao bem.

É dessa forma que a Providência nos revela algo surpreendente: o fato de os malfeitores tornarem bons outros malfeitores. 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 assemelhar àqueles que agora detestam. Somente a Divindade possui esse poder de transformar o mal em bem, servir-se dele e daí fazer desabrochar efeitos salutares. Pois há uma ordem geral que abarca todas as coisas; o que escapa de um lado aparece sempre do outro, a fim de que, no reino da Providência, nada seja deixado ao acaso, 'pois só um Deus poderia explicar esses mistérios?' Mas acho difícil falar dessas coisas como se eu fosse um deus²¹⁷.

De fato, o sábio filósofo afirma que o homem não pode explicar esse mecanismo providencial de Deus. Mais ainda, “Não há homem algum que possa compreender apenas com seus recursos nem é possível explicar com palavras todo o mecanismo da obra divina” (BOÉCIO, 199, p. 123)²¹⁸. Portanto, podemos começar a atar os nós sobre tudo o que vimos até agora: a) Que o mesmo Deus que é o soberano, bem e princípio, e fim de todas as coisas, dirige com sabedoria todas as coisas para o bem. Nesse sentido, não há má Fortuna (já tratado por nós no capítulo I), nem Destino que não esteja aos seus serviços; b) todas as coisas que buscam o

²¹⁶ “Ora, todo destino, seja ele bom ou mau, é atribuído aos homens ou para que os bons se exercitem na prática da virtude e suportação do mal material ou para que os maus tirem dele os meios para sua melhoria. Portanto, todo destino é substancialmente bom, embora os homens não o considerem como tal; mas eles não são capazes de ver, em sua limitação, sua intrínseca realidade” (MORESCHINI, 2008, p. 524). Segundo a explicação de Moreschini, Boécio atribui essa aparente desordem e confusão à incapacidade do homem de penetrar na totalidade da mente divina, isto é, devido a sua visão empírica e limitada, a sua percepção de um ordenamento inteligente e providencial que oferece a cada um, o que lhe é devido e visto como mal. Em outras palavras, a visão limitada do homem que vive no sensível não abrange a totalidade da visão de Deus, e por isso, não entende os planos divinos.

²¹⁷ DCP IV, prosa 6, 157 – 187. “50. Ex quo saepe summa illa prouidentia protulit insigne miraculum, ut malos mali bonos facerent. 51. Nam dum iniqua sibi a pessimis quidam perpeti uidentur, noxiorum odio flagrant ad uirtutis frugem rediere, dum se eis dissimiles student esse quos oderant. 52. Sola est enim diuina uis cui [170] mala quoque bona sint, cum eis competenter utendo alicuius boni elicit effectum. 53. Ordo enim quidam cuncta complectitur, ut quod adsignata ordinis ratione decesserit hoc licet in alium, tamen ordinem relabatur, ne quid in regno prouidentiae liceat temeritati. [175] ὁ δὲ με ταῦτα θεὸν ὥς πάντ' ἀγορεύειν.

²¹⁸ Ibid. “54. Neque enim fas est homini cunctas diuinae operae machinas uel ingenio comprehendere uel explicare sermone”.

seu fim último voltam-se para o Sumo Bem, participando da sua essência, sendo felizes e deuses por participação, porém sem confundir-se com simplicidade da essência divina; c) o mal não existe, pois não pode proceder daquele que é o Ser e sendo o que é, é sumamente bom, do qual só pode fazer e emanar o bem.

Nesse sentido, escapa um detalhe importante que grita no interior da alma do sábio romano: “resta-nos ainda um pouco de livre arbítrio ou o encadeamento do destino abrange também os movimentos da alma humana?” (BOÉCIO, 1998, p. 134)²¹⁹. Esse será o desafio fundamental a ser enfrentado por Severino Boécio, pois se tudo ocorre dentro de uma lógica necessária que está nos planos de Deus e que é executado pela Providência, como pode o homem possuir o livre arbítrio? E não havendo o livre arbítrio como o homem poderá de fato ser feliz? É essa questão que abordaremos a seguir.

6.3 O livre arbítrio, a Presciência de Deus e a felicidade

Após Severino Boécio ter percorrido diversos temas dialogando com sua nobre visitante e perceber que Deus está no comando do universo, dirigindo com sabedoria todas as coisas e que nada ocorre por acaso, o sábio romano debruça-se sobre outro tema que aparentemente é contraditório: a possibilidade de haver o livre arbítrio frente à controversa ideia da presciência divina. Com efeito, como destaca Moreschini²²⁰, trata-se do tema central do livro V do *DCP*. Este, de fato, é um ponto chave que pretendemos destacar na obra testamentária do sábio romano, pois como poderá o homem alcançar o seu fim último se suas decisões já são conhecidas e estão pré-condicionadas desde toda a eternidade?

²¹⁹ *DCP* V, prosa 2, 1 – 25. “2. Sed in hac haerentium sibi serie causarum estne ulla nostri arbitrii libertas na ipsos quoque humanorum motus animorum fatalis catena contringit?”.

²²⁰ Moreschini destaca a importância do livro V e afirma ser o ponto alto do pensamento boeciano: “Il quinto libro si connette immediatamente a questi problemi posti alla conclusione del quarto, e più precisamente a IV, 6. Esso costituisce la vetta del pensiero del nostro filosofo, affrontando le due tematiche considerate strettamente unite fin dai tempi della filosofia ellenistica, quelle della provvidenza e del liber arbitrio: ve tenuto presente, per evitare ambiguità nella lettura del testo, che Boezio usa spesso il termine di ‘previdenz’, o di ‘conoscenza previa’ per designare la provvidenz di Dio, allorquando vuole sottolineare in essa non tanto l’attività provvidenziale, che dispone le cose per il bene dell’uomo, quanto il conoscere in anticipo l’attuarsi delle varie vicende”. Um ponto importante destacado por Moreschini é a utilização do termo “Providência” por Boécio, tanto para se referir a conhecimento prévio ou mesmo presciência diferentemente quando trata especificamente do termo Providência no livro IV para se referir a ação inteligente de Deus na eternidade para a condução do homem ao bem (BOEZIO. Cf, MORESCHINI, 2006, introduzione, p, 48).

Em verdade, o tema do livre arbítrio²²¹ se coloca num momento em que é sabido que todas as coisas estão sob o comando de Deus, ou seja, o Destino, o acaso e todo o universo. Por conseguinte, a musa nutriz conduz o sábio prisioneiro com maestria para a abordagem do tema que, de certa forma, já está encaminhado através dos temas do Destino e da Providência divina, ao defender que todas as coisas são vistas e organizadas a partir da inteligência divina. No entanto, a Filosofia afirma ao sábio prisioneiro que sim, o livre arbítrio existe, pois todo o ser dotado de razão é livre e como tal possui a capacidade deliberativa para julgar e escolher o que deve ser acolhido e o que deve ser evitado.

Sim, respondeu ela, o livre-arbítrio existe, e nenhum ser dotado de razão poderia existir se não possuísse a liberdade e a faculdade de julgar. Com efeito, todo o ser naturalmente capaz de usar a razão possui a faculdade do juízo, que lhe permite distinguir cada coisa²²².

Com efeito, é o fator natural da razão que permite ao homem julgar o que lhe é conveniente, pois todo o ser dotado de racionalidade tem o poder de escolher conforme a sua vontade e deliberação. Dessa forma, os atos racionais da vontade escapam dos ditames temporais do Destino. Em outras palavras, a vontade livre possui o papel humano de discernir sobre o que é desejável e aceito e o que deve, segundo o seu juízo, ser evitado²²³. No entanto, como Boécio concebe essa ideia de liberdade proveniente dos seres racionais? A sábia visitante declara que há diferentes graus de liberdades, isto é, que nem todos os seres possuem a mesma proporção de liberdade.

De fato, as substâncias celestes e divinas possuem um juízo profundo, uma vontade sem mácula e a capacidade de realizar seus desejos. Quanto às

²²¹ “La libertà umana entra in questione a paritre dall’affermazione frequente di Boezio che la scienza divina non ha limiti. L’infinità e l’esautività del suo sapere suppongono la conoscenza di tutte le cose create, e anche delle future azioni libere degli uomini. La questione che ciò pone è immediata: se Dio conosce il futuro e non può sbagliarsi, come si salva la libertà umana dal determinismo?” (BAIXAULI, 1997, p. 130).

²²² DCP V, prosa 2, 1 – 25; ii, 1 – 10. “3. Est, inquit; [5] neque enim fuerit ulla rationalis natura quin eidem libertas adsit arbitrii. 4. Nam quod ratione uti naturaliter potest id habet iudicium quo quidque discernat; per se igitur fugienda optandaue dinoscit”.

²²³ “Il contrasto tra la libertà incorrotta delle sostanze superne e quella sempre fragile e insidiata dell’uomo è di pretto stampo platonico. Non vi si deve vedere però tanto la narrazione metafisica della progressiva de gradazione dell’anima dispersa nel corpo, e perciò necessariamente esiliata dalla contemplazione della Divinità, quando una drammattizzazione per così dire scenica dei successivi gradi, secondo cui la volontà (che è appunto libera di volere il bene o il male) si può distaccare dalla fonte dell’esser e del bene.” (BOEZIO. Cf. OBERTELLO, 1996, pp. 266).

almas humanas, são necessariamente mais livres quando se mantêm na contemplação da inteligência divina, e menos livres quando descem para juntar-se às coisas corporais, e menos livres ainda quando se ligam a carne. E elas alcançam o fundo da servidão quando, levadas pelos vícios, deixam de ter a posse de sua própria razão²²⁴.

Por conseguinte, o sábio filósofo estabelece diferentes tipos de liberdade de acordo com a aproximação ou o afastamento de Deus, e nesse sentido, a liberdade do homem dependerá do seu desprendimento das coisas terrenas. Nas diferentes liberdades apresentadas, as substâncias divinas e celestiais possuem um maior grau de liberdade por possuírem um juízo reto, uma vontade pura e a capacidade de realização dos seus desejos, pois se encontram na proximidade de Deus e por isso, são isentos de mácula²²⁵. Em verdade, Severino Boécio afirma que a liberdade humana consiste em contemplar a inteligência divina, isto é, afastando-se do que é corpóreo, vicioso, e tudo que possa ofuscar a sua razão.

De fato, se partirmos da mesma tese utilizada pelo autor sobre os círculos concêntricos, ou seja, que quanto mais o homem se aproxima do centro mais próximo está da imutabilidade divina, parece que vai ao encontro do que Boécio declara a seguir, ou seja, que quanto mais próximo de Deus o homem estiver, mais livre será. Com efeito, é pelo uso da razão que o homem procura aproximar-se do eixo central onde reside a inteligência divina e liberdade. Mas se de modo contrário, o homem deixar de olhar para o alto para voltar sua visão para a terra, acaba

²²⁴ DCP V, prosa 2, 1 – 25; ii, 1 – 10. “7. Nam supernis diuinisque substantiis et perspicax iudicium et incorrupta uoluntas et efficax optatorum praesto est potestas. 8. Humanas uero animas liberiores quidem esse [15] necesse est cum se in mentis diuinæ speculatione conseruant, minus uero cum dilabuntur ad corpora, minusque etiam cum terrenis artubus colligantur; 9. extrema uero est seruitus cum uitis deditae rationis propriae possessione ceciderunt”.

²²⁵ “Só os seres dotados de razão possuem liberdade. Todo ser racional possui a faculdade de julgar, que o capacita a discernir entre o bem e o mal; em outros termos, ele é capaz de escolher atos e, por conseguinte, de agir com liberdade. Mas, do fato de a razão incluir a liberdade, não se segue que todos os seres racionais gozem do mesmo grau de liberdade, visto que nem todos se servem igualmente bem de sua vontade. Deus e as substâncias intelectíveis superiores gozam de um julgamento infalível, de uma vontade inquebrantável e de um poder de acção eficaz e constante. Por isso a sua liberdade é perfeita e completa. A alma humana, ao contrário, é tanto mais livre quanto mais se conforma à vontade divina, e tanto menos, quanto mais se afasta dela, para voltar-se as coisas sensíveis; menos livre ainda é a alma que se deixa dominar pelas paixões terrenas” (BOEHNER, GILSON. 1982, p. 217). Nesse mesmo sentido, Daniela Silveira expõe com clareza a ideia de Boécio sobre os diferentes graus de liberdade: “Há, no entanto, diferentes graus de liberdade (*libertas*) e no caso dos homens a liberdade pode ser limitada. Os seres celestiais e divinos possuem a maior liberdade porque possuem um juízo claríssimo, uma vontade incorruptível e o poder efficacíssimo de conseguir o que desejam. Os seres humanos são tanto mais livres quanto mais permanecem (*conservant*) na contemplação da mente divina. São menos livres quanto mais se voltam para as coisas materiais ou corpóreas e menos livres ainda se se deixarem emaranhar nas redes da terra. Tornam-se escravos quando se entregam ao vício e perdem a posse da sua própria razão” (SILVEIRA, Dissertação de Mestrado, 2007, p. 105).

cessando de ver a luz para, segundo a sua ignorância, contemplar o tenebroso, assumindo por sua própria vontade o comportamento de um escravo amarrado num mundo de trevas e que compromete necessariamente a sua liberdade²²⁶.

Em verdade, conforme já foi dito, tudo ocorre de acordo com o desejo e a ordem da Providência divina que se faz cumprir no tempo pelo Destino²²⁷. Porém, somente os atos humanos racionais da vontade escampam da causalidade característica do Destino. Em verdade é pela capacidade de julgar e raciocinar que o homem possui na vontade livre as condições de dominar as paixões terrenas e corpóreas, e se aproximar de Deus e das substâncias intelectivas superiores²²⁸.

Dada a abordagem inicial, o sábio romano questiona enfaticamente a dama nutriz sobre a questão do livre arbítrio, pois a dificuldade se encontra no conhecimento prévio que Deus possui das coisas. Seu questionamento é pertinente por perceber a dificuldade da questão, pois como pode existir ao mesmo tempo o livre arbítrio e a presciência de Deus?²²⁹ Em verdade, a questão não é só problemática, mas delicada²³⁰. Imaginemos que as duas afirmações estejam corretas, que tanto o homem tenha o livre arbítrio e que Deus saiba previamente todas as coisas que irão acontecer. Logo, parece evidente que a aceitação de uma coisa gera a negação da outra, pois como aceitar que mesmo Deus possuindo um conhecimento prévio, a ação humana possa ser livre?

Na minha opinião fato de Deus conhecer todas as coisas previamente e ao mesmo tempo existir o livre-arbítrio são duas afirmações completamente contraditórias e incompatíveis. Pois, se Deus prevê tudo e não pode se enganar de forma alguma, tudo se produz conforme a Providência previu. Deste modo, se ela conhece tudo previamente desde toda a eternidade, e

²²⁶ “Estabelecendo um paralelo com a comparação anterior, o homem que goza a maior liberdade é aquele que usando o que lhe é, por natureza, próprio (a razão) se volta para o eixo central. Aqueles que afastam os olhos da luz da verdade superior e os fixam no mundo inferior e tenebroso, deixam-se envolver pela nuvem escura da ignorância: a visão é turvada pelas paixões e, ao consenti-las, o homem fomenta a escravatura – uma escravatura que resulta da sua própria liberdade”. (SILVEIRA, Dissertação de Mestrado, 2007, p. 105).

²²⁷ Cf. nota 204.

²²⁸ Cf. nota 225.

²²⁹ “Traduzco: «¿Existe alguna libertad para nuestras decisiones o, por el contrario, una cadena fatal constriñe incluso lo actos del espíritu humano?» (RODRIGUEZ, 1995, p. 250).

²³⁰ “En efecto, sería vana toda deliberación, si afirmamos que sólo vige la necesidad del destino. ¿Para qué deliberar, si lo que hacemos no depende de nuestra deliberación, sino que todo está regido por la necesidad? Lo que há de suceder sucedrá, sea que yo conjeture como possible y factible, sea que no.” (RODRIGUEZ, 1995, pp. 251 – 252).

não apenas as ações dos homens, mas também suas intenções e suas vontades, não seria possível haver qualquer livre-arbítrio²³¹.

Em verdade, esse problema já foi enfrentado por outros autores como, por exemplo, Amônio em seu comentário a “De Interpretatione” de Aristóteles²³², porém para Boécio parece ser uma coisa óbvia, pois se afirmado o conhecimento prévio de Deus, consequentemente, o livre arbítrio da vontade torna-se comprometido. Por outro lado, pensar que algo escape da presciência divina é condicionar Deus a possuir apenas uma opinião do que pode acontecer, e pior, Deus poderia até se enganar, algo que é inconcebível e um sacrilégio²³³ para Boécio, pois como ressalta o nosso filósofo: “De fato, se esses acontecimentos podem tomar outro rumo que aquele que ela previu, não falaríamos mais de uma firme presciência do futuro, mas na realidade de uma opinião incerta (...)” (BOÉCIO, 1998, p. 136).²³⁴ Em busca da solução destes questionamentos, o sábio romano procura as respostas através dos antigos, porém a solução definitiva, que deseja Boécio, parece não estar entre as respostas e raciocínios de alguns desses sábios filósofos.

E é de fato eu não partilho a opinião e os raciocínios de alguns filósofos pelos quais eles acreditam poder desatar o nó do problema. Segundo eles, se algo acontece não é porque a Providência tenha previsto que devia acontecer, pelo contrário, é porque algo deve acontecer que a Providência divina é instruída de tal fato; portanto, a proposição fica invertida, pois desse modo não é necessário que os acontecimentos ocorram porque foram

²³¹ DCP V, prosa ii, 11 – 14; 3, 1 – 31. “3. Nimium, inquam, aduersari ac regugnare uidetur praenoscere uiuersa deum et esse ullum [5] libertatis arbitrium. 4. Nam si cuncta prospicit deus neque falli ullo modo potest, euenire necesse est quod prouidentia futurum esse praeuiderit. 5. Quare si ab aeterno non facta hminum modo sed etiam consilia uolutesque praenoscit, nulla erit arbitrii libertas”.

²³² Obertello destaca a abordagem de Amônio ao tema dos futuros contingentes em seu comentário a obra De Interpretatione de Aristóteles: “Se si ammette l’onniscienza divina, come si può dire che il futuro è contingente? E se non è tale, il liber arbitrio non esiste. Ammonio di Ermia discute a lungo questi problemi nel suo commento al *De Interpretatione*; nel suo commento alalogo Boezioli tralascia di proposito (cfr. p. 232,10, ed. Meiser), perché di diversa natura e difficoltà rispetto agli argomenti ivi considerati” (BOEZIO. Cf. OBERTELLO, 1996, nota 9, pp. 266).

²³³ “Se si ammette l’onniscienza divina, come si può dire che il futuro è contingente? E se non è tale, il liber arbitrio non esiste. Ammonio di Ermia discute a lungo questi problemi nel suo commento al *De interpretatione*; en suo commento analogo Boezio li tralascia di proposito (cfr. P. 232, 10, ed. Meiser), perché di diversa natura e difficoltà rispetto agli aromenti ivi considerati.” Cf. nota. 9. OBERTELO, 1996, pp. 266. Moreschini também destaca a complexibilidade do problema: “Mas de que modo Deus conhece as coisas humanas? É preciso salvaguardar, com efeito, a presciência de Deus e, ao mesmo tempo, não predeterminar o futuro, pois, se o agir humano fosse conhecido por Deus, já seria condicionado, porquanto o que Deus conhece – uma vez que o conhecimento de Deus é infalível – não pode não se realizar” (MORESCHINI. 2008, p. 525).

²³⁴ DCP V, prosa ii, 11 – 14; 3, 1 – 31. “6. Nam si aliorum quam prouisa sunt detorqueri ualent, non iam erit futuri firma praescientia, sed opinio potius incerta”.

previstos, mas é necessário que eles sejam previstos porque vão acontecer²³⁵.

Segundo Severino Boécio, a solução apontada por alguns filósofos propõe a inversão das proposições, mas não soluciona a questão²³⁶. Em verdade, o fato de buscar saber se a presciência é ou não a causa necessária dos eventos futuros ou se os eventos futuros são a causa da previsão da presciência, não responde à questão levantada, apenas omite o problema. Ora, seja como for o encadeamento das coisas, se determinado evento é previsto, diz Boécio, ele necessariamente deve ocorrer. Com efeito, o sábio filósofo procura trazer a lume o fato de que o conhecimento prévio dos acontecimentos futuros estabelece uma relação de necessidade entre a previsão de Deus e os eventos que irão ocorrer.

Suponhamos alguém que esteja sentado. Se isso ocorre, é necessariamente verdadeira a opinião segundo a qual se supõe que ele esteja sentado; e, inversamente, se a opinião de que alguém esteja sentado é verdadeira: então a pessoa realmente está sentada. Portanto, há necessidade nos dois casos: no primeiro, o fato de alguém estar realmente sentado e, no segundo, que a opinião seja verdadeira. Mas se alguém está sentado não é porque a opinião que se tem dele assim diga; pelo contrário, a opinião é verdadeira justamente porque alguém está sentado. Dessa forma, mesmo se aquilo que faça uma opinião ser verdadeira se explique de uma só maneira, há, no entanto, de ambas as partes uma necessidade comum²³⁷.

Em outras palavras, o nosso filósofo acredita que mesmo que os eventos previstos se produzam, não é pelo fato de serem previstos que ocorrerão, porém, no

²³⁵ DCP V, prosa ii, 11 – 14; 3, 1 – 31. “[15] 7. Neque enim illam probro rationem qua se quidam credunt hunc quaestionis nobis posse dissolvere. 8. Ait enim non ideo quid esse euenturum quoniam id providentia futurum esse prospexerit, sed e contrario potius quoniam quid futurum est id diuinam providentiam latere non posse eoque [20] modo necessarium hoc in contrariam relabi partem. 9. Neque enim necesse esse contingere quae providentur, sed necesse esse quae futura sunt prouideri”.

²³⁶ “Em primeiro lugar, é preciso eliminar uma solução errada (que é a que foi proposta por Orígenes em seu tempo: cf. p. 158 ss.); Deus conhece com antecipação as coisas que acontecerão, porque acontecerão; com efeito, embora aparentemente salve o livre arbítrio do homem, faz depender Deus das coisas, e não vice-versa” (MORESCHINI, 2008, p. 525). Baixauli também faz referências à solução proposta por Orígenes: “Il problema era antico. Già Origene nel Contra Celsum, lo aveva affrontato argomentando che un avvenimento futuro non accade perché sia stato profetizzato, ma, al contrario, proprio perché succederà può esser oggetto di profezia (II, 20; PG 11, 835 A).” (BAIXAULI, 1997, p. 231).

²³⁷ DCP V, prosa ii, 11 – 14; 3, 1 – 31. “10. Etenim si quispiam sedeat, opinionem quae eum sedere [30] coniectat ueram esse necesse est; atque e conuerso rursus, si de quopiam uera sit opinio quoniam sedet, eum sedere necesse est. 11. In utroque igitur necessitas inest, in hoc quidem sedendi, at uero in altero ueritatis. 12. Sed non idcirco quisque sedet quoniam uera est opinio, sed haec potius [35] uera est quoniam quempiam sedere praecessit. 13. Ita cum causa ueritatis ex altera parte procedat, inest tamen communis in utraque necessitas”.

caso da previsão de Deus é necessário que os eventos futuros sejam tanto previstos, quanto ocorram. O que fica evidente para o nosso autor é que mesmo que se trate de uma opinião verdadeira, independentemente da explicação, há o pressuposto da necessidade inclusa nas proposições. Neste caso, nota-se que há uma conexão entre a previsão de Deus e a necessidade de ocorrer os eventos previstos colocando em dúvida a possibilidade de haver a vontade livre.

Por conseguinte, o problema é complexo, pois se a presciência divina existe e conhece todas as coisas previamente, inevitavelmente todos os eventos previstos irão ocorrer, e Deus não poderia se enganar, pois se seu conhecimento do futuro é incerto, em nada diferenciaria da opinião humana. Por outro lado, se Deus possui o conhecimento absoluto de todos os eventos e dirige com justiça e bondade todas as coisas através da sua Providência, a liberdade humana é inexistente, pois toda ação humana está suprimida pela ação da Providência e necessariamente prevista por Deus antes mesmo de ser realizada.

Porém, antes de prosseguirmos em nossa investigação, gostaríamos nesse momento de abordar o problema dos futuros contingentes no pensamento de Aristóteles. Há de se destacar, como escreve Gilson²³⁸, que os futuros contingentes já foram tratados pelo estagirita em sua obra “Da Interpretação”, onde aborda de modo específico essa questão, ou seja, Aristóteles investiga as proposições que poderão ser verdadeiras ou falsas em eventos futuros. Com efeito, não podemos esquecer que o nosso sábio romano traduziu e comentou as obras de Aristóteles, em especial, “Da Interpretação”²³⁹ da qual realizou uma tradução e dois comentários²⁴⁰. Por Consequente, Aristóteles trata dessa questão, especificamente no capítulo IX da sua obra “Da Interpretação”, sendo a fonte originária e fundamental que suscitou

²³⁸ Gilson explica que esse problema enfrentado por Boécio, já tinha sido abordado por Aristóteles, porém com uma diferença: Aristóteles não contava com a presciência divina: “Objetar-se-á, talvez, que o problema permanece intacto: se as previsões de Deus são infalíveis, ou nossa vontade não poderá se decidir de maneira diferente da que ele previu, e não será livre, ou então poderá, e a infalibilidade da providência será posta em xeque. É o problema clássico dos “futuros contingentes”. Simples questão de lógica em Aristóteles, que não ensinava a previsão divina dos atos humanos, ela colocava para os cristãos um problema metafísico e teológico dos mais difíceis; como conciliar a liberdade humana com a previsão dos nossos atos por Deus?” (GILSON, 2013, p. 167).

²³⁹ “Per ciò che riguarda la prescienza e il libero arbitrio, B. tratta questo problema non sotto l’aspetto logico, nel quadro delle esposizioni di Aristotele sul necessario e il contingente. L’antinomia apparente è risolta mediante la distinzione che Filosofia pone fra due tipi dei necessita. Questo era appunto il soggetto della terza parte del commento di B. sul De Interpretatione di Aristotele, nella sua seconda edizione: la definizione del caso d’oro senza averlo cercato; la distinzione fra due ordini di necessita (...)” (COURCELLE, 1969, p.160).

²⁴⁰ Cf. nota 2.

em vários autores o problema dos futuros contingentes, especialmente em Boécio²⁴¹, que sem sombra de dúvidas foi influenciado por esse pensamento.

Já no início do capítulo nono Aristóteles aborda a questão da necessidade dos eventos, observando que nada pode provir do acaso ou de um modo indefinido que não tenha a sua causa relacionada a uma necessidade, isto é, para que um dado evento ocorra, o termo indefinido é excludente e não possui significação. Com efeito, o estagirita utilizará para explicar o seu argumento o exemplo da cor branca, pois acredita ser evidente que se o branco existe no presente, necessariamente ele existiu no passado.

Demais, se existe o branco agora, seria verdadeiro dizer anteriormente que ele existirá, de modo que fosse então sempre verdadeiro dizer antes das coisas já terem acontecido que serão. Porém, se fosse sempre verdadeiro dizer que alguma coisa é ou será, isso não pode não ser nem não vir a ser. E se alguma coisa não pode não acontecer, é necessário que aconteça. Portanto, todas as coisas futuras necessariamente acontecerão²⁴².

Por conseguinte, o exemplo do branco utilizado por Aristóteles parece sugerir que se determinada coisa é agora, não pode não ter sido antes, parecendo sugerir que seja necessário que as coisas futuras aconteçam, pois se sofrerem alterações no futuro, estariam eventualmente condicionadas ao acaso. Em outras palavras, segundo Aristóteles, se toda afirmação ou negação é subsistente no presente, é necessário que elas sejam subsistentes também no futuro.

Porém, mais adiante o estagirita esclarece que nem todos os eventos futuros são condicionais ou necessários, isto é, há eventos que poderão ser afirmados ou negados com certa procedência, mas o fato deles ocorrerem no futuro não corresponde necessariamente que seja fruto de uma previsão.

Com efeito, nada impede que alguém possa predizer dez mil anos antes que isso acontecerá e fulano que isso não acontecerá, de modo que fosse verdadeiro dizer, já naquele momento, que uma das proposições viria a acontecer necessariamente, também não importa o seguinte: se se acertam proposições contraditórias ou não. Com efeito, é evidente que as coisas

²⁴¹ Sharples ressalta a importância da abordagem de Boécio sobre o tema de Aristóteles: "The conciliation of divine foreknowledge and human freedom is the culmination of the Consolation of Philosophy. Boethius is the most persuasive attempt in Greco-Roman antiquity to solve the problem, and the basis for subsequent medieval discussion. Whether it is successful, and whether the issue is now of any interest except as a philosophical exercise, may be questioned; Boethius treatment is however of great historical importance" (SHARPLES, 2009, p. 207).

²⁴² Aristóteles, Da Interpretação, 2013, p. 17.

existem de uma maneira tal, mesmo que alguém não as afirme ou negue. Com efeito, não é pelo afirmar ou pelo negar que serão ou não serão, [nem que se afirme ou se negue] dez mil anos antes ou em qualquer outro tempo²⁴³.

Em verdade, o que ressalta Aristóteles em relação à necessidade dos eventos futuros é que suas contraditórias sejam necessárias, no caso, ou é ou não é, mas o evento em si não possui relação de necessidade, mesmo que seja predito ou não. Com efeito, o estagirita destaca de forma conclusiva que as coisas existem, independentemente de serem preditas. Em outras palavras, Aristóteles considera que alguns eventos quando tomados universalmente como afirmação ou negação, poderiam subsistir necessariamente, ou seja, dada a previsão antecipada dos futuros contingentes ou o evento será necessariamente verdadeiro ou, ao contrário, será necessariamente falso, sem com isso estar condicionado à previsão, mas pelo fato do evento ocorrer ou não no futuro. Há eventos que são definidos como o branco, que era antes (no passado) e continuou sendo depois (no futuro com constatação verdadeira no presente), e há eventos mutáveis e indefinidos que poderão ocorrer ou não ocorrer como uma batalha naval²⁴⁴. O que destaca Aristóteles é que, independente da antítese, há eventos que são contingentes no futuro, que terão valor de verdade somente quando se tornarem fatos presentes, o que é necessário nestes casos é que ou será verdadeira sua ocorrência ou será falsa.

Pois bem, após abordar em linhas gerais o pensamento de Aristóteles, gostaríamos de voltar ao pensamento de Severino Boécio. Em verdade, as dúvidas propostas por Boécio, se confirmadas, são devastadoras para a ideia de felicidade. Se todos os atos humanos são dirigidos, mesmo visando o bem, e previstos por Deus antecipadamente, a liberdade humana se torna consequentemente direcionada para um determinado caminho²⁴⁵. Todas as escolhas, que parecem ser

²⁴³ Ibid, p. 19.

²⁴⁴ No exemplo da “Batalha Naval” utilizado por Aristóteles, o estagirita apresenta a diferença entre um evento necessário como uma coisa “branca ou negra” de um evento ocasional que pode “ou ocorrer ou não ocorrer” como uma batalha naval: “Além disso, é verdadeiro dizer que uma coisa é branca e negra, é necessário que ambas [as cores] subsistam em um mesmo. E se subsistirão amanhã, será verdadeiro dizer que subsistirão amanhã. E se nem será nem não será amanhã, não se poderia dizer que aquilo pudesse suceder de uma maneira indefinida como uma batalha naval. Com efeito, seria necessário que nem pudesse acontecer a batalha naval nem pudesse não acontecer” (ARISTÓTELES, 2013, p. 17).

²⁴⁵ “Con la necesidad de todos los eventos no habria lugar para la benevolencia de Dios. Nada es debido a su benignidad, se la necesidad lo gobierna todo. Es más, el mismo buem hacer divino

um ato livre da vontade, estão comprometidas e condicionadas a uma direção certa, o que se torna incompatível com a exposição anterior sobre a Providência e o Destino, pois esses dois temas, mesmo também se tratando de um determinismo causal exercido pela Providência através da execução do Destino no espaço e no tempo, não afrontariam necessariamente a liberdade da vontade²⁴⁶.

O problema aparece quando Boécio questiona a Filosofia sobre a incompatibilidade entre a presciência divina e o livre arbítrio, pois das perspectivas expostas por ele, todas as recompensas ou castigos já estariam inclusos na vida de cada homem independente de suas escolhas. Aliás, as próprias escolhas do agente já estariam previstas por Deus desde toda eternidade, o que resultaria na supressão da liberdade.

Além disso, há uma consequência inevitável que poderíamos atribuir à própria Providência: tanto a distribuição das recompensas quanto a dos castigos, do bem e do mal, das virtudes e dos vícios, estaria relacionada necessariamente a Deus, pois conforme já se afirmou, é ele através da sua Providência que dirige todas as coisas e assim, a responsabilidade moral das ações humanas não poderá ser atribuída aos homens já que não possuem a liberdade de escolha e estão submetidos aos planos divinos.

Com efeito, todas essas questões resultam da prerrogativa que Deus não pode se enganar, pois não há alternativas palpáveis para o sábio romano a não ser admitir que a presciência divina tenha o conhecimento prévio dos eventos futuros. Ora, como poderia Deus se enganar? E se acaso ela engana-se, não poderia ser Ele a mais segura de todas as fontes.

Como Deus poderia conhecer previamente um futuro incerto? Pois, se ele pensa que os acontecimentos que podem até não ocorrer irão produzir-se inevitavelmente, então ele se engana – e seria um sacrilégio não apenas conceber essa hipótese como declará-la em alta voz. E se, por outro lado, ele vê esses acontecimentos futuros como eles são, mas delimitando seu

provendría de la necesidad, más que de su voluntad libre. Por el contrario, si hay cosas que acaecen según su voluntad y Él no está encerrado en la necesidad, entonces no todo ocurre de modo necesario” (RODRIGUEZ, 1996, p. 252).

²⁴⁶ “Como vemos, o problema da Presciência divina perspectiva a liberdade humana de uma forma diferente daquela em que é abordada quando a Mestre trata da Providência. Como se viu a Providência é exercida pela cadeia causal do destino, mas o determinismo causal que implica não parecia ser incompatível com a liberdade humana – como a Filosofia mostrou. A Presciência, por sua vez, envolve necessidade, torna todos os actos, incluindo os actos da vontade, necessários: todos os actos são previstos por Deus e obedecem ao curso fixado pela Providência” (SILVEIRA, Dissertação de Mestrado, 2007, p. 109).

saber pelo fato de eles poderem acontecer ou não, o que seria então essa Providência que não abrange nada de certo e estável?²⁴⁷

A princípio, toda a colocação inicial de Boécio não contempla outra hipótese além da inevitável supressão da liberdade da vontade por conta da presciência divina. O sábio romano entende as consequências desses problemas, pois não é possível haver tanto a liberdade quanto a felicidade do homem que, na íntegra, nada pode fazer para mudar o seu destino por estar necessariamente conduzido pela Providência divina.

Para que, nessas condições, esperar ou implorar? O que se poderia esperar ou tentar evitar com preces se um encadeamento inevitável liga todas as coisas? O único relacionamento que existe entre os homens e Deus, que é a esperança e a prece, seria dessa forma suprimido. E se, por outro lado, ao preço de uma justa humildade, merecêssemos o inestimável prêmio da graça divina, que é o único modo que parece ser permitido aos homens de se comunicarem com Deus e de se unirem pela súplica a essa luz inacessível antes mesmo de poder gozá-la e se uma vez admitida a necessidade de tudo o que será, negássemos à esperança e às preces a menor eficácia, como poderíamos nos reatar e unir-nos a esse Princípio supremo de todas as coisas?²⁴⁸

Por conseguinte, torna-se latente no pensamento de Boécio a incompatibilidade entre as ideias de presciência divina e livre arbítrio²⁴⁹, porém o sábio romano pela voz da Filosofia ensaia os argumentos que tentarão dar conta dessa questão. A mestre então começa a direcionar sua resposta ao prisioneiro, levantando a importância dessa questão que já foi tratada por outros sem o devido cuidado.

²⁴⁷ DCP V, prosa 3, 31 – 72. “[60] 22. Quid igitur, quonam modo deus haec incerta futura praenoscit? 23. Nam si ineuitabiliter euentura censet quae etiam non euenire possibile est, fallitur; quod non sentire modo nefas est sed etiam uoce proferre. 24. At si ita uti sunt ita ea futura esse decernit, ut aequae uel fieri ea uel non fieri posse [65] cognoscat, quae est haec praescientia, quae nihil certum, nihil stabile comprehendit?”

²⁴⁸ DCP V, prosa 3, 72 – 101; iii, 1 – 5. “(…); quid enim uel speret quisque uel etiam deprecetur quando optanda omnia series indeflexa conectit? 84. Auferetur igitur unicum illud inter homines deumque commercium, sperandi scilicet ac deprecandi, si quidem iustae humilitatis pretio inaestimabilem uicem diuinae gratiae promeremur; [95] qui solus modus est quo cum deo colloqui homines posse uideantur illique inaccessae luci prius quoque quam impetrent ipsa supplicandi ratione coniungi. 35. Quae si recepta futurorum necessitate nihil uirium habere credantur, quid erit quo summo illi rerum principi conecti atque adhaerere possimus?”

²⁴⁹ Com efeito, Pecorari também destaca essa dúvida que tanto aflinge o pensamento de Severino Boécio e que é fundamental para o seu entendimento: “é a famosa questão da Presciência divina e o Livre-arbítrio. Se a Providência existe, isso exige que os fatos sejam conhecidos previamente e predispostos de tal forma que aconteçam necessariamente (PECORARI, 2004, p. 61).”

Não é de hoje que tais queixas são feitas à Providência; Marco Túlio (Cícero) quando abordou as diferentes formas de divinação, discutiu com veemência sobre essa questão, e tu mesmo por longo tempo e detalhadamente também a estudaste, mas nenhum de vós pôde até agora expô-la com suficiente cuidado e rigor ²⁵⁰.

De modo enfático, a chave inicial para abordar um possível desdobramento de uma questão tão complexa, passa, segundo a Senhora visitante, pela simplicidade da presciência divina que não pode ser compreendida através do raciocínio humano. Todos que abordaram o assunto, diz a Filosofia, não abordaram como deveriam. Em suas palavras, até mesmo Cícero e o próprio Boécio não trataram com o rigor que o tema merecia²⁵¹.

Por conseguinte, o primeiro passo para solucionar esse impasse, é compreender de início que a presciência não é a causa dos acontecimentos futuros, é apenas um indicativo de que certas coisas que são conhecidas não podem deixar de acontecer. Com efeito, a presciência divina não anula a contingência dos acontecimentos que irão acontecer, sendo assim, também não interfere no livre arbítrio.

A visitante irá desenvolver argumentos que pretendem confirmar a Boécio a existência do livre arbítrio, mesmo com a existência da presciência divina. Primeiramente, ela propõe por um momento a inexistência da presciência, logo, é notável que com a exclusão da presciência do âmbito das ações humanas excluem-se também toda a ideia de necessidade. Mas ao contrário, se não fosse excluída a presciência divina, a sua existência comprometeria a vontade livre? Segundo a Filosofia não. No seu segundo argumento, a sábia senhora considera a existência da presciência, mas sem a imposição do necessário. Ora, suprimindo a necessidade da presciência se obtém na íntegra, e em absoluto, a conservação do livre arbítrio sem qualquer dano. No seu terceiro argumento, a nobre visitante dissocia as concepções de necessidade tanto de um evento quanto da criação desse evento no futuro. Para a Filosofia, o fato da presciência saber que algo necessariamente

²⁵⁰ DCP V, prosa iii, 6 – 31; 4, 1 – 10. “Vetus, inquit, haec est de prouidentia querela M. que Tullio cum diuinationem † distribuit † uehementer agitata tibique ipsi res diu prorsus multumque quaesita, sed haudquaquam ab ullo uestrum hactenus satis diligenter [5] ac firmiter expedita.”

²⁵¹ “Desse problema já tinha se ocupado Cícero e o próprio Boécio nas obras lógicas. A aparente contradição é causada pelo fato de que se confundem a cadeia das causas e o pré-conhecimento de Deus. A concatenação das causas e seus efeitos são uma coisa, conhecer com antecipação uma e outros, outra.” (MORESCHINI, 2008, p. 225).

acontecerá no futuro, não implica na produção desse evento e sim o conhecimento que esse evento, independentemente da previsão da presciência irá se realizar²⁵².

Deve-se portanto começar por estabelecer que tudo acontece como efeito de uma necessidade absoluta, se queremos demonstrar que a presciência é a marca dessa necessidade, pois, se essa necessidade não existe, também a presciência por sua vez não pode existir como sinal de algo que não existe. Portanto, quando queremos provar solidamente a existência de uma coisa, não é por sinais ou por argumentos extrínsecos que a demonstraremos, mas pelas razões que lhe são próprias e necessárias²⁵³.

Com efeito, para Severino Boécio, a previsão da presciência ocorre sem com isso implicar na necessidade de produzir esses eventos, mas no fato de que esses eventos aconteceriam necessariamente, independentemente da previsão. Para explicar o seu argumento, Severino Boécio nos diz que os atos que não são necessários no momento de sua realização, também não são no futuro, como, por exemplo, a destreza dos condutores de carros, ou seja, há atos que estão desvinculados de um determinismo, mesmo que ocorram no futuro. Em outras palavras, determinados acontecimentos conhecidos no presente não necessariamente acontecerão de modo que o livre arbítrio estaria preservado, pois, conforme argumenta a Filosofia, a presciência não produz nenhum evento futuro, apenas sabe que eles acontecerão. Porém, esse é um ponto tenso no questionamento do sábio romano que justamente põe em xeque o conhecimento prévio de Deus de acontecimentos que não são necessários.

Mas tu dizes que o principal ponto de controvérsia é precisamente saber se é possível conhecer de antemão os acontecimentos cuja realização não é necessária. Isso parece a ti implicar uma contradição, pois, segundo pensas, se os acontecimentos são previstos, eles têm de ser necessários: se negamos a sua necessidade negamos também a presciência, já que a certeza não pode se aplicar senão a uma verdade certa. Com efeito, tu

²⁵² “A filosofia, então, tenta explicar que não é pelo fato de terem sido previstos que os acontecimentos vão produzir-se, mas, mesmo pré-conhecidos por Deus, eles ocorrem livremente, isto é, são previstos, mas não predeterminados. Motivo: “dado que a presciência não é a causa dos acontecimentos futuros, ela não impede de modo algum a existência do Livre-arbítrio” (V, 7).” (PECORARI, 2015, p. 62).

²⁵³ *DCP* V, prosa 4, 11 – 48. “12. Quare [30] demonstrandum prius est nihil non ex necessitate contingere, ut praenotionem signum esse huius necessitatis appareat; alioquin si haec nulla est, ne illa quidem eius rei signum poterit esse quae non est. 13. Iam uero probationem firma ratione subnixam constat non ex signis neque petitis extrinsecus [35] argumentis sed ex conuenientibus necessariisque causis esse ducendam.”

pensas que emitir um juízo que não se conforma à realidade, significa afastar-se do caráter absoluto da verdade²⁵⁴.

Em verdade, a dificuldade de Boécio consiste em relacionar acontecimentos dúbios, ou seja, que possam estar sujeitos a um erro de juízo, levando, conseqüentemente, ao afastamento da certeza absoluta. A sábia visitante pretende resolver essas questões, mostrando que há um erro de perspectiva por parte de Boécio. Segundo ela, o erro está nas formas de conhecimento das coisas que são geralmente conhecidas a partir da capacidade e do conhecimento do homem, ao invés das propriedades e da natureza do que é conhecido segundo as suas características. A solução proposta por Boécio parte dos diferentes graus do conhecimento²⁵⁵ que envolve o exame de determinada coisa, começando pelos sentidos corpóreos, passa pela imaginação, depois apreendidos pela razão e por fim pela inteligência. Mesmo tratando-se do sistema orgânico dos sentidos, Severino Boécio nota que cada um dos sentidos percebe determinado corpo, diferentemente em virtude de sua natureza. O sábio filósofo entende que um corpo circular, por exemplo, terá duas percepções diferentes, uma por parte do sentido da visão que enxerga de uma só vez através da emissão dos raios, e, outra pelo sentido do tato que perceberá a forma esférica do corpo por etapas.

Os sentidos mais nobres, a imaginação, a razão e a inteligência completam o entendimento de determinada coisa, pois Boécio estabelece em seu argumento uma espécie de hierarquia dos sentidos²⁵⁶. Primeiramente, os sentidos corpóreos partem

²⁵⁴ DCP V, prosa 4, 48 – 81. “21. Sed hoc, inquis, ipsum dubitatur na earum rerum quae necessarios exitus non habent ulla possit esse praenotio. 22. Dissonare etenim uidentur, putasque si praeuideantur consequi necessitatem, si necessitas desit minime praesciri, hihilque [60] scientia comprehendi posse nisi certum. 23. Quodsi quae incerti sunt exitus ea quae certa prouidentur, opinionis id esse caliginem non scientiae veritatem; aliter enim ac sese res habeat arbitrari ab integritate scientiae credis esse diuersum.”

²⁵⁵ Em verdade, Bettetini explica que para Boécio o grau de conhecimento de Deus é o maior, por isso, o homem não consegue entender a mente divina que é eterna, e por isso, fora do tempo. “Certo la mente divina arriva alla *forma pura*, ma ogni senso percepisce a modo suo i corpi, e diverso ancora è l’approccio dell’immaginazione. La conoscenza superiore ingloba e giudica l’inferiore, così come Agostino aveva inteso dal platonismo, e l’inferiore nulla può dire dell’altra. Come dunque potrà la mente umana comprendere l’intelligenza divina, che vivendo in tota simul et perfecta possessio di una vita interminabilis non concepisce presente, passato, futuro?” (BETTETINI, 2010, pp. XXVI – XXVII).

²⁵⁶ “A estrutura hierárquica do universo, enfim, reflete-se também na escala do conhecimento. Assim, os homens podem ver de modo temporário e limitado, ao passo que Deus, ao contrário, possui, graças à *simplicitas* da própria natureza, a capacidade de ver o universo na sua inteireza. Como é prerrogativa específica de Deus a eternidade, que consiste em levar à *simplicitas* a multiplicidade que se desenrola no percurso do tempo, na qual o homem se encontra, vive e, enfim, conhece (ou seja,

da matéria, após a imaginação abstrai a matéria e avalia a forma, a razão por sua vez tem como objetivo avaliar as características gerais de todas as coisas e por fim a inteligência, o mais nobre de todos os sentidos, apreende a ideia da forma absoluta ultrapassando o âmbito das ideias gerais.

A pretensão de Boécio com essa exposição é de demonstrar que mesmo que os sentidos estejam relacionados, a forma de conhecer de cada um deles é peculiar, não ultrapassando o seu limite, pois não estão sujeitos à necessidade um do outro. A matéria, por exemplo, só poderá ser percebida pelos sentidos, a imaginação não concebe a ideia geral das espécies e a razão não apreende a forma absoluta, somente a inteligência.

Assim, a inteligência, como a razão, conhece as ideias gerais; a imaginação, a forma abstrata; os sentidos, a matéria. No entanto, ela não tem necessidade nem da razão, nem da imaginação, nem dos sentidos: se é permitido expressar-me desta forma, ela apreende tudo de maneira absoluta e por uma única visão do espírito. Da mesma forma a razão, quando concebe uma ideia geral, não tem necessidade nem da imaginação nem da sensação para compreender os fatos que são do âmbito dessas duas faculdades. Pois é ela que, de acordo com a ideia que faz do gênero, nos deu esta definição: 'o homem é um animal bípede racional'²⁵⁷.

Em verdade, o sábio filósofo pretende diferenciar os modos de conhecimento tanto do homem, quanto o de Deus. No caso do homem, seu modo cognocitivo é a razão e o de Deus a inteligência que é o mais elevado dos modos. Em outras palavras, o modo de percepção somente dos sentidos representam o modo de conhecer dos animais imóveis como as conchas que se prendem em rochedos; a imaginação que representa o modo de conhecimento dos animais, dotados de movimento, que em virtude de sua natureza parecem possuir a disposição para evitar ou procurar um objeto; a razão que é exclusivamente do homem, pelo fato de alcançar as ideias gerais através do raciocínio; e por fim a inteligência que além de superar todos os demais modos de conhecimento e ultrapassar as formas das ideias gerais, apreende a ideia da forma absoluta e é exclusiva da divindade. Essa

conhece no tempo, fragmentariamente e por momentos sucessivos), Deus conhece na eternidade, de modo total e imediato (MORESCHINI, 2008, p. 526).

²⁵⁷ DCP V, prosa 4, 81 – 106; iv, 1 – 9. “33. Nam et rationis uniuersum et imaginationis figuram et materiale sensibile cognoscit [90] nec ratione utens nec imaginatione nec sensibus, sed illo uno ictu mentis formaliter, ut ita dicam, cuncta prospiciens. 34. Ratio quoque cum quid uniuersale respicit nec imaginatione nec sensibus utens imaginabilia uel sensibilia comprehendit. 35. Haec est enim quae conceptionis suae uniuersale [95] ita definit: homo est animal bipes rationale.”

diferenciação hierárquica, nos modos de conhecimento, proporciona que a sábia nutriz estabeleça um diferencial importante entre o modo de percepção que há entre os homens e Deus. Por conseguinte, o modo de conhecer de Deus é o mais elevado, abarcando consigo todos os demais modos de conhecimento, logo, não é difícil pressupor que a inteligência divina vê as coisas de um ponto mais peculiar e abrangente que os homens.

Se portanto nós temos a razão, que é partícipe da inteligência divina, devemos pensar que, do mesmo modo que a imaginação deve ceder à razão, é natural que a razão reconheça a superioridade da inteligência divina. Dessa forma, elevemo-nos, tanto quanto possível, ao nível dessa suprema inteligência; então, com efeito, a razão verá o que ela não pode ver em si mesma, o que conhece a presciência divina, com toda a precisão e certeza, mesmo que esses acontecimentos não se realizem, e apreenderá, não por uma simples conjectura, mas por uma intuição suprema, absoluta e sem limites²⁵⁸.

Com efeito, dentre as coisas que foram expostas, podemos apontar duas em especial, defendidas por Boécio: a primeira é que o modo de conhecimento não ocorre por sua própria natureza, mas a partir da cognição daquele que pretende conhecer; e o segundo é que os diferentes modos de conhecimento são hierárquicos e conforme o seu grau de entendimento supõe o que está em um nível mais baixo.

Nesse sentido, o sábio romano possibilita a diferenciação dos modos de conhecimento dos homens, que especificamente utilizam a razão de Deus que possui o maior grau de conhecimento, a inteligência e que subentende os demais. Esse é o primeiro importante passo do nosso filósofo para explicar a questão da presciência divina, pois o seu conhecimento é incomparável em relação ao do homem. O próximo passo de Boécio é investigar a natureza da substância divina para tentar distinguir qual é a espécie do seu saber.

Em verdade, Deus é eterno, afirma a consoladora. Logo, todos os homens que estão pautados pela razão, não duvidam disso, então, a investigação sobre a natureza e a sabedoria divina exige um exame sobre a natureza da eternidade. Mas

²⁵⁸ *DCP* V, prosa 5, 40 – 50; v, 1 – 15; 6, 1 – 9. “11. Si igitur uti rationis participes sumus ita diuinae iudicium mentis habere possemus, sicut imaginationem sensumque rationi cedere oportere iudicauimus sic diuinae sese menti humanam [45] summittere rationem iustissimum censeremus. 12. Quare in illius summae intelligentiae cacumen si possumus erigamur; illic enim ratio uidebit quod in se non potest intueri: id autem est, quonam modo etiam quae certos exitus non habent certa tamen uideat ac definita praenotio, neque id [50] sit opinio sed summae potius scientiae nullis terminis inclusa simplicitas”.

o que é a eternidade? Seria o mesmo que pensavam Platão e Aristóteles sobre o mundo²⁵⁹, no caso, que ele estaria sempre começando sem nunca chegar ao fim? Ora, a Filosofia esclarece ao prisioneiro o que é a eternidade: “a eternidade é a posse inteira e perfeita de uma vida ilimitada, tal como podemos concebê-la conforme ao que é temporal” ²⁶⁰ (BOÉCIO, 1998, p. 150), ou seja, não há um antes nem um depois, a eternidade é um presente contínuo.²⁶¹ Contrariamente, diz a Filosofia, todo aquele que está sujeito ao tempo está condicionado no tempo dos períodos, isto é, aquele que se encontra no presente, passou pelo passado e continua para o futuro.

Com efeito, todo ser que vive o presente no tempo vem do passado e caminha para o futuro, e não há nada relacionado ao tempo que possa abarcar toda a extensão de uma vida ao mesmo tempo. Esses seres não podem apreender novamente no dia seguinte o que já foi perdido no momento anterior, e numa vida vivida dia a dia só se pode viver o momento presente, transitório e fulgaz²⁶².

Portanto, a eternidade não está sujeita aos períodos de espaço e tempo existentes, ao contrário, ela não possui um antes e um depois ou até mesmo um início, ela simplesmente existe. A eternidade difere da perpetuidade, ou seja, o perpétuo é tudo aquilo que não tem fim, mas está no espaço e no tempo. Nesse sentido, como nota Corcelle²⁶³, tudo que pode ser perpétuo, mesmo o mundo como afirmava Aristóteles, está sujeito aos períodos do tempo, isto é, no passado, no presente a caminho do futuro. Mesmo que haja algo cuja vida seja ilimitada sempre

²⁵⁹ “Il viver eterno di Dio non è Il semplice esser senza fine e senza inizio, come Aristotele diceva del mondo, ma è piuttosto un parmenideo eterno presente, imitato dal moto infinito delle realtà temporali, secondo la definizione del *Timeo*” (BETTETINI, 2010, p. xxvii).

²⁶⁰ DCP V, prosa 6, 1 – 9. “4. Aeternitas igitur est interminabilis uitae tota simul et perfecta possessio.”

²⁶¹ Sobre a eternidade, comenta Gilson. “Deus é eterno, e a eternidade é a posse total, perfeita e simultânea de uma vida sem fim (a eternitas est interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio); Deus vive, pois, num perpétuo presente. Tal não se dá com o mundo, pois este dura no tempo, e mesmo se admitíssemos com Aristóteles que ele sempre existiu, deveríamos qualificá-lo de *perpétuo* (perpetuamente mutável), mas não *eterno* (imobilidade de uma presença total) (GILSON, 2013, p. 170).

²⁶² DCP V, prosa 6, 9 – 47. “5. Nam quicquid uiuit in tempore id praesens a praeteritis in futura procedit nihilque est in tempore constitutum quod totum uitae suae spatium partier posit amplecti, sed crastinum quidem nondum apprehendit hesternum uero iam perdidit; in hodierna [15] quoque uita non amplius uiuitis quam in illo mobile transitorioque momento.”

²⁶³ “Infine, il terzo problema affrontato, ma trattato sotto forma dei digressione, è quello della perptuità del mondo. B. si adopera a distinguere l’eternità divin dal l’infinitezza temporal. La prima è Il possesso totale di una vita senza limite; ben altrimenti per le cose temporali; così a torto certi filosofi, quando sentono dire Che, secondo Platone, questo mondo non ha inizio nel tempo e non avrà fine, pensando che questo sai rendere Il mondo coeterno alla divinità” (COURCELLE, 1969, p. 160).

começando e não tendo fim, se está condicionada ao tempo, não possuirá as mesmas características de um ser eterno que pode abarcar de uma só vez e ao mesmo tempo o todo, ou seja, não possui passado e nem caminha para o futuro, pois vive num eterno presente.

Por conseguinte, aquele que apreende e possui de uma só vez a totalidade da plenitude de uma vida sem limites, à qual não falta nada do futuro nem nada escapa do passado, esse sim pode ser considerado com razão como um ser eterno, e é necessário que ele esteja sempre presente e em plena posse de si mesmo, já que para ele o presente abarca todo o tempo ilimitado. Portanto, não têm razão aqueles que, ao ouvirem dizer que Platão acreditava que este mundo não teve começo e tampouco terá um fim no tempo, concluem que desse modo o mundo criado partilha da eternidade de seu criador. De fato, uma coisa é percorrer uma vida sem limites, coisa que Platão atribui ao mundo, e outra é abarcar de uma só vez toda a presença de uma vida sem limites, o que evidentemente é próprio da inteligência divina²⁶⁴.

Por conseguinte, as belas palavras da Filosofia separam aquelas coisas que são necessariamente diferentes, isto é, a perpetuação do mundo apontada por Platão e Aristóteles, e a eternidade divina condicionada apenas ao criador de todas as coisas. O sábio romano corrobora a natureza indivisível de Deus, pois o criador que gerou tudo da sua substância não pode ser comparado com o tempo e nem com a criação. Como um modelo, Deus por sua imobilidade inspira o movimento ilimitado do tempo que passa da indivisibilidade presente a períodos infinitos de passado e de presente. Em outras palavras, o tempo é a imagem imutável de Deus, porém ilimitado e degradado entre o passado e o futuro e um presente breve e fulgaz.

Em verdade, Severino Boécio começa a formalizar a sua resposta conectando o grau supremo de conhecimento da divindade, do qual abarca todos os outros níveis de conhecimento, a imutabilidade e indivisibilidade de Deus, e a sua natureza eterna e presente, não sujeita aos períodos temporais.

²⁶⁴ DCP V, prosa 6, 9 – 47. “7. Non enim totum simul infinitae licet uitae spatium comprehendit atque complectitur, sed futura nondum, transacta iam non habet. 8. Quod igitur interminabilis uitae plenitudinem totam pariter comprehendit ac possidet, cui neque futuri quicquam absit nec praeteriti fluxerit, id [25] aeternum esse iure perhibetur idque necesse est et sui compos praesens sibi semper assistere et infinitatem mobilis temporis habere praesentem. 9. Vnde non recte quidam, qui cum audiunt uisum Platoni mundum hunc nec habuisse initium temporis nec habiturum [30] esse defectum hoc modo conditori conditum mundum fieri coaeternum putant. 10. Aliud est enim per interminabilem duci uitam, quod mundo Plato tribuit, aliud interminabilis uitae totam pariter complexum esse praesentiam, quod diuinae mentis proprium esse manifestum est.”

É dessa forma que, se queres ter uma ideia de sua presciência, pela qual ele distingue todas as coisas, estarás mais próximo da verdade se a considerares não como a presciência do futuro, mas como a ciência de uma eminência a qual não se pode ultrapassar; assim, preferimos chamá-la de providência, e não previsão, pois ela se estabelece longe do que há mais abaixo, e é dessa forma que dos cimos do universo ela supervisiona todas as coisas²⁶⁵.

Com efeito, Boécio ressalta que da mesma forma que os homens, de acordo com suas capacidades, enxergam as coisas no campo sensível e temporal, Deus em seu presente eterno e com sua capacidade suprema, também discerne a totalidade das coisas. Pautado nesse argumento, Boécio afirmará que a presciência divina não interfere ou modifica a natureza das coisas, pois as vê sempre como presente. O sábio romano ainda vai além, diz que Deus não se engana com seu juízo distinguindo de uma só vez o que no futuro poderá ocorrer necessariamente. Quando os homens enxergam o sol levantando-se sobre o céu, e um homem a caminhar em alguma direção percebe que são dois eventos distintos, em que o primeiro corresponde à necessidade de sua ocorrência e o segundo através do seu livre arbítrio²⁶⁶. Partindo da visão divina, os eventos necessários ou livres, não sofrem alterações, apenas percorrem no tempo, porém, mesmo que ocorram no futuro, aos olhos de Deus, são vistos ao mesmo tempo e sob o mesmo aspecto através do seu eterno presente.

Há de se destacar que Boécio distinguiu dois tipos de necessidade: uma absoluta e outra condicional. A necessidade absoluta é aquela tal qual necessariamente ocorrerá como a morte. Já a necessidade condicional é aquela que parte do princípio que um homem está a caminhar e que na realidade ele realmente caminha. Nesse sentido, o acréscimo condicional se encontra no fato de que o homem caminha, mas não por necessidade, caminha por que decidiu caminhar.

Consequentemente, se a Providência vê algo como estando presente, esse algo necessariamente deve estar, embora ela não possa imprimir nenhuma necessidade que esteja ligada a uma natureza distinta. Ora, Deus vê como presentes os acontecimentos futuros que resultam do livre-arbítrio. Por

²⁶⁵ DCP V, prosa 6, 47 – 84. “16. Ita que si praeuidentiam pensare uelis qua cuncta [60] dinoscit, non esse praescientiam quasi futuri sed scientiam numquam deficientis instantiae rectius aestimabis. 17. Vnde non praeuidentia sed prouidentia potius dicitur, quod porro a rebus infimis constituta quae ab excelso rerum cacumine cuncta prospiciat.”

²⁶⁶ DCP V, prosa 6, 47 – 84. “(...) [75] sicuti uos cum pariter ambulare in terra hominem et oriri in caelo solem uidetis, quamquam simul utrumque conspectum tamen discernitis et hoc uoluntarium illud esse necessarium iudicatis.”

consequente, esses acontecimentos, do ponto de vista do olhar divino, tornam-se necessários e submetidos a uma condição que é o conhecimento divino; mas, considerados em si mesmos, não perdem a absoluta liberdade de sua natureza²⁶⁷.

Com efeito, esse é o modo peculiar que corresponde somente à visão divina de abarcar as coisas, ou seja, o presente eterno de Deus prevê com exatidão os eventos futuros, porém alguns ocorrem necessariamente e outros, mesmo previstos, decorrem do poder de quem os realiza. O sábio prisioneiro não tem dúvidas de que a necessidade dos eventos futuros só existe sob a óptica de Deus, mas quando consideradas nelas mesmas, escapam dessa condição necessária.

Em verdade, é segundo o modo de conhecimento específico da presciência divina que de uma só vez contempla todas as coisas, mesmo as futuras, condicionando-as a uma visão presente. A indivisibilidade da natureza de Deus lhe possibilita esse imediatismo das causas temporais não interferindo nos atos humanos livres. É somente salvaguardando o livre arbítrio que o homem escapa do determinismo causal, pois o fato de Deus não ser a causa dos atos humanos, lhe garante a possibilidade do agir correto. O olhar presciente de Deus que está na eternidade, e com isso fora do tempo, proporciona a cada indivíduo o que lhe é necessário para o alcance do seu fim último, a felicidade.

²⁶⁷ *DCP* V, prosa 6, 85 – 120. “30. Eodem igitur [100] modo, si quid providentia praesens uidet, id esse necesse est tametsi nullam naturae habeat necessitatem. 31. Atqui deus ea futura quae ex arbitrii libertate proueniunt praesentia contuetur; haec igitur ad intuitum realta diuinum necessaria fiunt per condicionem diuinae notionis, per se uero considerata [105] ab absoluta naturae suae libertate non desinunt.”

7 Considerações Finais

A obra de Severino Boécio foi uma das obras mais lidas, e não por acaso, está entre os títulos de maior relevância na Idade Média. Seu método clássico e erudito de investigação é um atrativo a mais no seu *DCP*, além do estilo poético e refinado, suavizando, de certo modo, o contexto obscuro que motivou o sábio romano a escrever a sua obra testamentária. Sem dúvidas, o *DCP* é mais que uma obra poética ou filosófica, ela representa os últimos pensamentos de um condenado que busca através do seu espírito investigativo o consolo necessário para a sua alma. Não é à toa que os principais temas do pensamento filosófico clássico se encontram unidos numa mesma obra, embora Boécio tenha se dedicado a alguns desses temas em seus Opúsculos, traduções e comentários anteriores ao *DCP*.

É quase impossível fazer um estudo sobre a ideia de felicidade em Boécio sem percorrer os temas tratados pelo autor, pois conforme percebemos durante o nosso estudo, a obra de Severino Boécio é orgânica e se faz necessário entendê-la na sua totalidade para evitar um eventual erro de compreensão. Entendemos que ao enfocarmos a ideia de felicidade, aquela que todos os homens buscam como seu fim último, é imprescindível tratarmos dos bens da Fortuna, do problema do mal, da ideia de bem e da relação entre o livre arbítrio e a presciência divina. Em verdade, a própria atmosfera da obra de Boécio conduz o seu leitor a percorrer esses temas, pois é o consolo que o prisioneiro busca em meio das adversidades e das aparentes confusões que agitam o seu estado de espírito.

A nossa proposta foi identificar e demonstrar como, dentro da obra testamentária de Boécio, ocorre a sua ideia de Felicidade em contraposição a um eventual determinismo causal, provindo da existência de um Deus providencial e presciente. Porém, a nosso ver, sem abordarmos os temas principais da obra, o nosso estudo não corresponderia exatamente a nossa pretensão, ou seja, o de demonstrar que a razão somente não é uma condição satisfatória para garantir a felicidade. Em outras palavras, o prisioneiro escreve sua obra dentro de uma prisão, à espera da morte. Com efeito, a busca de um consolo, um afago e de esperança, percorre os versos e prosas do *DCP*. Se por um lado o tema central do escrito boeciano consiste na busca dos meios que proporcionam a felicidade tão almejada, por outro, o problema do mal atravessa a sua obra de ponta a ponta. Como pode em um mundo organizado por Deus, que é bom e justo e só pode fazer o bem existir o

mal? Ora, a resposta para esse questionamento começa pela natureza adversa da Fortuna, que através de bens aparentes e mundanos condicionam o homem, levando-o a uma falsa felicidade. Embora ela ofereça bens, (Boécio não nega que sejam bens) eles não correspondem exatamente ao tipo de bem que naturalmente todos os homens procuram: um bem completo, que não se possa perdê-lo e não careça de nada que não esteja contido no próprio bem. Apesar de inicialmente o sábio romano apresentar uma figura negativa da Fortuna com sua incessante roda que gira, levando quem está em baixo para cima e quem está no alto para baixo, mais adiante, Boécio traz a lume uma nova figura da Fortuna, ou seja, a indomável Fortuna não é má, mas boa, pois está a serviço da Providência de Deus como uma verdadeira pedagoga que oferece a cada um o que lhe é necessário.

No entanto, se os bens da Fortuna não são os bens que os homens buscam, onde reside esse bem tão almejado por todos? Ora, no Sumo Bem que é Deus, princípio e fim de todas as coisas. Nesse sentido, o autor primeiramente demonstra o que não é a felicidade para após demonstrar onde reside a verdadeira felicidade. Com efeito, em harmonia com Aristóteles, Boécio acredita que a felicidade é o fim último almejado por todos os mortais como um estado pleno de satisfação. Dessa forma, o homem tende a buscar separadamente aquilo que por si é inseparável, pois o soberano bem precisa ser uno e completo sem carecer de nada que venha de fora. Em verdade, o Sumo Bem é Deus, pois só ele é uno, completo e perfeito, sendo a origem de todo o bem e o regresso de todos os seres. A verdadeira felicidade ocorre quando o homem, animal racional de alma imortal, direciona seus passos para o retorno a Deus, sua verdadeira pátria e a verdadeira Beatitude.

Deus não é somente o Bem para o sábio romano, mas a própria ideia de Bem capaz apenas de fazer o Bem. Se da substância de Deus só pode emanar o bem, há duas possíveis dificuldades: a primeira, sendo Deus a origem de todo o cosmo, tudo que provém de sua substância é boa, e o homem, em especial, é feliz tornando-se um deus por participar dessa substância. Logo, como se pode diferenciar a substância de Deus das substâncias das coisas criadas, já que ele é o criador substancialmente bom que originou todas as coisas que são também substancialmente boas? Outra dificuldade consiste na questão da existência do mal, pois se Deus é bom e tudo que existe provem de sua substância, como é possível que o mal exista e ainda possa passar impunemente aos olhos de Deus?

No primeiro caso, acreditamos não ser do interesse de Boécio tratar do tema no *DCP* por já tê-lo tratado em um escrito anterior denominado “De hebdomadibus”. Nesse escrito, Severino Boécio trata desse tema metafísico de maneira lógica e, como de seu costume, sem apoio das Sagradas Escrituras. Basicamente, o sábio romano estabelece nove axiomas para apontar a diferença substancial entre o Criador, com sua substância simples, e das criaturas com sua substância composta. Em outras palavras, no “De hebdomadibus”, Boécio oferece a explicação que no *DCP* não se encontra, isto é, o autor já parte no seu escrito testamentário que Deus, o Sumo Bem, é bom e que todas as coisas são substancialmente boas, possibilitando ao homem ser um deus. Logo, o sábio filósofo não entra na questão de explicar como se dá tal coisa, apenas ressalta no decorrer do texto do *DCP* que essa semelhança seria por participação e não no sentido estrito.

Sua explicação concentra-se em demonstrar no “De hebdomadibus” que Deus possui sua substância simples e sem acidentes, diferente do homem que possui sua substância composta por aquilo que é e mais os acidentes e atributos. Deus é a bondade primeira e geradora de todas as coisas boas, em especial, o homem que é a imagem de Deus, porém se torna um “deus” apenas por participar dessa bondade primeira que é simples e sem misturas, pois somente Deus pode ser bom, justo, verdadeiro e perfeito sob o mesmo aspecto, diferentemente do homem que pode ser bom e também baixo, verdadeiro e também branco ou mesmo verdadeiro e justo, mas não somente isso, pois possui outras características não essenciais por ser uma substância composta.

O outro problema consiste na existência do mal num mundo organizado por Deus e dirigido pelo Bem. O autor questiona-se como é possível o mal, e ainda, como os praticantes do mal podem ficar impunes ou até ser beneficiados dentro de um plano regido pela inteligência divina. Com claras inspirações platônicas e agostinianas, o sábio romano aposta na inexistência ou na ineficiência do mal perante o bem por razões lógicas. Se tudo que existe é o bem, e Deus é a própria ideia de bem sendo o criador e organizador de tudo que existe, logo, o mal ontológico não pode existir, pois aquele do qual só pode proceder o bem é incapaz de cometer o mal. Com efeito, o mal é uma deficiência do bem, por conseguinte, não pode proceder de Deus, mas do homem que através da incessante busca pelo bem, acaba desviando-se do seu caminho e escolhendo meios ruins, e

consequentemente obtendo bens falsos, incompletos e terrenos que não proporcionam o que naturalmente todo o homem deseja.

Se aproximando do texto platônico de Górgias, Boécio afirmará que a verdadeira recompensa daqueles que praticam o bem é o próprio ato do bem, e do mesmo modo, o maior castigo daqueles que praticam o mal é o seu próprio ato maldoso, principalmente se esses infratores ficarem impunes, pois viveriam longe do verdadeiro e único bem que conduz à felicidade, o Sumo Bem. Por conseguinte, destacamos também a influência de Santo Agostinho no pensamento de Severino Boécio, pois ambos afirmam a inexistência do mal. Com efeito, assim como Santo Agostinho, Boécio admite que o mal, mesmo que percebido, não existe, pois tudo o que existe é o ser, e o ser é soberano bem. Portanto, o mal é o não ser, e não sendo não existe, ou seja, da mesma forma que Agostinho, Boécio rejeita uma ideia metafísica ou ontológica do mal por ser contraditória, pois como poderia existir o mal se a origem e o fim de todas as coisas é o bem? Nesse sentido, o mal não existe e todas as coisas que parecem desordenadas, são para o filósofo romano um erro de perspectiva da limitada visão do homem.

Com efeito, para nós, todos esses temas estariam de certa forma “resolvidos” se não hovesse ainda um impasse a ser desdobrado: a providência e o destino e a presciência e o livre arbítrio. Como poderia haver um Destino ou um acaso se tudo está sob a organização da inteligência divina? Nesse sentido, Severino Boécio novamente se aproxima de Aristóteles, em especial da Física, para explicar que o acaso, na verdade é fruto de uma somatória de ações que resultam num determinado resultado. Boécio esclarece que os atos que envolvem determinadas ações são em si voluntários, mas os resultados da somatória das ações envolvidas são provindas de ações precedentes. Da mesma forma, o Destino estaria condicionado ao que Boécio chama de Providência divina, ou seja, se distanciando da concepção forte de Destino defendida pelos estoicos, o sábio prisioneiro o coloca a serviço da Providência de Deus. A Providência é a inteligência divina e o plano de Deus fixado na eternidade de uma só vez pela razão suprema.

O Destino é a realização dos planos divinos na contingência humana dentro do espaço e do tempo. Porém, cabe ao homem estar mais próximo dos planos divinos e afastar-se da contingência do Destino, isto é, quanto mais próximo de Deus, mais distante do Destino. Para ilustrar essa condição, Severino Boécio utiliza o exemplo dos círculos concêntricos, pois quanto mais próximo do centro, mais

imutável e instável se encontra o homem, quanto mais se afasta do ponto central, mais exposto ao movimento e à inconstância. É importante salientar que tudo está submetido à Providência divina, mas nem tudo ao Destino. Há coisas que só condiz à Providência e embora ambos trabalhem sistematicamente, a Providência e o Destino são coisas diferentes, mas com o propósito de oferecer o que for necessário para cada indivíduo. Tudo está subordinado à Providência, ou seja, o homem não está desamparado ou jogado ao acaso. Mesmo que não haja pleno conhecimento dos planos divinos, para o autor, esse é um erro que condiz apenas a incapacidade humana de apreensão das coisas divinas. Do ponto de vista de Deus, tudo aquilo que é fixado pela Providência na eternidade, ocorre em pleno acordo com a razão divina, mesmo que os bons sejam afligidos por males e os maus beneficiados, pois tudo está dentro dos planos de Deus para o bem do próprio homem.

No entanto, mesmo que o homem seja amparado pela Providência, resta saber se ele possui o livre arbítrio das suas escolhas ou está condicionado a um determinismo causal. Com efeito, no livro V do *DCP*, Boécio dedica-se para a resolução desse problema frente à afirmação da presciência divina que tudo sabe, inclusive os atos futuros. Esse tema não é estranho para o sábio romano, pois já havia sido tratado em duas traduções comentadas da obra aristotélica “Da Interpretação” que entre outras questões também tratava desse assunto. Aliás, esse problema clássico sobre a previsão dos futuros contingentes deriva originariamente do pensamento de Aristóteles, que propõe não somente aos antigos, mas aos medievais e modernos um difícil desafio que é debatido com entusiasmo até os dias atuais. No entanto, no nosso entender, esse tema é de extrema importância no pensamento consolatório da obra testamentária de Boécio, tanto que o autor dedicou seu último livro inteiramente para tentar resolver essa questão. Como é possível haver o livre arbítrio se a presciência divina de antemão já sabe tudo que vai ocorrer no futuro? Nota-se que o problema não está condicionado somente com a presciência, mas com todos os temas tratados no *DCP*, pois se o livre arbítrio não existe e a presciência já sabe o que vai ocorrer, toda a ideia de felicidade, bens da Fortuna e a questão do mal estão comprometidos com a ação da Providência divina que organiza na eternidade tudo o que ocorrerá com o homem, como a previsão dos acontecimentos futuros através da presciência divina.

Por conseguinte, a afirmação da presciência só agrava a situação, pois confirma que tudo está condicionado a acontecer, impossibilitando qualquer ação

livre que seja mérito das escolhas humanas. Em outras palavras, poderíamos dizer que aqueles que estão predestinados a serem felizes serão, e outros que não estão não serão, pois apesar de agirem racionalmente estariam dentro de uma necessidade causal que, na melhor das hipóteses, traria ao homem uma ideia aparente ou uma pseudoliberdade. Com efeito, Boécio percebe esse problema e para salvaguardar todo o caminho argumentativo, defendido nos quatro livros anteriores do *DCP*, estabelece uma dissociação do ponto de vista humano com o de Deus. Quando Severino Boécio tratou da Providência e o Destino, ele já demarcou o terreno atuante de Deus em relação aos homens, no caso, a eternidade. Do mesmo modo, quando trata do livre arbítrio e da presciência, Boécio retoma essa linha divisória, porém, vai mais adiante, dizendo que Deus vive na eternidade, isto é, num eterno presente. Por conseguinte, a visão de Deus abarca o todo sem recorrer ao passado ou ao futuro e estando fora das categorias humanas de espaço e tempo. O homem está no tempo, logo, sujeito aos períodos temporais, no caso, o passado, presente e futuro, sem ter acesso à visão divina que está fora do tempo.

Nesse sentido, Deus vê de uma só vez o que no homem é visto fracionado. Deus vê o necessário como necessário e os atos livres como livres. O ponto fulcral do argumento consiste na hierarquia dos modos de conhecimento, ou seja, Deus possui na inteligência suprema um modo perfeito de conhecer as coisas, sendo mais que uma presciência, mas uma verdadeira ciência divina de abarcar o todo. Se há os sentidos, referente aos animais, a razão que faz parte da natureza humana, Deus por sua vez está acima com sua inteligência divina que abarca os demais modos de conhecimento e se distancia pela simplicidade de sua perfeição. Por outro lado, o fato de Deus saber dos eventos futuros não condiciona a sua necessidade, pois como Severino Boécio afirma, o fato de saber que algo acontecerá no futuro não condiciona a sua produção, apenas aponta que algo ocorrerá. Do ponto de vista da natureza da coisa, os atos humanos não são prejudicados pela presciência, pois para o homem que está no tempo, seu ato continua livre mesmo que já tenha sido visto por Deus. Deus vê seu ato sem interferir, garantindo ao homem que possa caminhar livremente para escolher o que lhe é conveniente.

Para concluir, acreditamos que o grande mérito de Severino Boécio foi perceber o problema e tentar resolvê-lo, mesmo que sua solução possa não ser satisfatoriamente convincente à luz da filosofia moderna e contemporânea, suscitando vários debates. No entanto, o nosso objetivo nesse estudo foi destacar

esse aspecto percebido pelo autor, e não de analisar a eficácia de sua solução, o que poderia ser tema para um estudo posterior. Em verdade, nossa intenção foi destacar, relacionar e levantar o problema no *DCP*, ou seja, mesmo que o homem, imagem e semelhança de Deus, deseje através de sua natureza racional a felicidade, ela só será alcançada e digna de mérito se suas escolhas morais estiverem livres de condições necessárias. Nesse sentido, evitar os infortúnios dos bens aparentes e mundanos, enfrentar os males aparentemente desconectos da ordem divina e caminhar em direção da sua verdadeira pátria resultam de uma escolha livre e racional que direcione voluntariamente o homem a aderir aos caminhos que levam a Deus, princípio e fim de todos os seres.

Referências

- ALFONSI, L. *Problemi filosofici della consolatio boeziana. In: Rivista de Filosofia Neo-Scholastica*. Milano: Pubblicata per cura della Facoltà di Filosofia della Università Cattolica del Sacro Cuore, 1943.
- ANICII M. S. BOETHII. *Commentaria in Porphyrium. In: Opera Omnia*. Paris: Migne, 2002.
- ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco. Coleção os pensadores. Tradução, Leonel Vallandro e Gerd Bornheim*. São Paulo: Abril S/A cultura e industrial, 1973.
- _____. *Da Interpretação. Trad. José Veríssimo Teixeira da Mata*. 1ª Ed. São Paulo: Editora Unesp, 2013.
- BAIXAULI, L. M. *Boezio – La Ragione Teológica*. Milano: Jaca Book, 1997.
- BOÉCIO. *Philosophiae Consolatio*. Turnholti: Typographi Brepols Editores Pontificii, 1984. (Editado por Ludovicus Bieler).
- _____. *La Consolazione di Filosofia. A curi di Maria Bettetini, Trad. Barbara Chitussi*. Torino: Giulio Einaudi editore, 2010.
- _____. *Commentarri in librum Aristotelis PERI ERMHENEIAS*. Pars posterior. Ed. Carolus Meiser. Leipzig, Teubner, 1980.
- _____. *A Consolação da Filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 1998.
- _____. *Consolazione della Filosofia. Introduzione, note, apparati di Luca Obertello*. Milano: Rusconi Libri, 1996.
- _____. *La Consolacion de la filosofia. Tadución del latin. Pablo Masa. Prólogo y notas. Alfonso Castaño Piñán*. Buenos Aires: by M. Aguilar, 1955.
- _____. *La Consolacione della Filosofia. A cura di Claudio Moreschini*. Torino: UTET Libreria, 2006.

BOEHNER, Philotheus, GILSON, Etienne. *História da Filosofia Cristã: Desde as Origens até Nicolau de Cuza*. 7ª ed. Trad. Raimundo Vier. Rio de Janeiro: Vozes, 1982.

BARRETT, H. M. *Boethius Some Aspects Of His Times And Work*. Cambridge: Cambridge University, 1940.

CAMPELO, M. M. *Temas de filosofia agostiniana*. Trad. Cristiano Zeferino de Faria. Primeira edição. Curitiba PR: Scripta Publicações Ltda, 2013.

CAPPA, I. *Consolazione della Filosofia. Il libro e la gloria di un martire*. Seconda Edizione Riveduta e Corretta. Milano: Garzanti, 1941.

COURCELLE, P. Boezio. In: *Dizionario biografico degli italiani*. Roma: Istituto della Enciclopedia Italiana, 1969, vol. XI, pp. 142 – 145.

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

COELHO, C. D. *O Homem, o bem e a felicidade na Consolação de Boécio*. Curitiba, Paraná: Editora. CRV, 2014.

_____. *A Filosofia como modo de vida: Boécio e a sua De Philosophiae Consolatione*. Dissertação de mestrado. Porto Alegre: PUCRS, 2004.

_____. *Boécio leitor de Aristóteles: uma ética eudaimonista*. Peri V. 2009, pp 50-56.

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

_____. *Maniqueísmo*. História, filosofia e religião. Petrópolis: ed. Vozes, 2003.

CHADWICK, H. BOETHIUS: *The Consolation, of Music, Logic, Theology and Philosophy*. Oxford: Clarendon Press, 1990.

DE BONI, Luis Alberto. *Filosofia Medieval: Textos*. 2º ed. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2005.

_____. De Abelardo a Lutero – estudos sobre filosofia prática na Idade Média. 2003.

DE VOGEL, C. J. *Amorquo caelum regitur: quel amour et quel Dieu?* In: OBERTELLO, L. *Atti del congresso internazionale di studi boeziani*. Roma, Herder, 1981.

DREYER, Mechthild. *Unde Malun? A respeito da teodicéia em Boécio e Leibniz* in: STEIN, Ernildo (org). *A cidade de Deus e a cidade dos Homens. De Agostinho a Vico. Festschrift para Luís Alberto De Boni*. Vol. I Porto Alegre: Edipucrs, 2004.

EPICURO. *Antologia de textos*. Trad. Agostinho da Silva. In: *Epicuro/ Lucrécio/ Cícero/ Sêneca/ Marco Aurélio*. São Paulo: Abril Cultural, 1980. (Os Pensadores).

EVANS, G. R. *Philosophy and Theology in Midie Ages*. London & New York: Rotledge, sd

ERLER, Michael e GRAESER, Andréas, *Filósofos da antiguidade 2. Do helenismo à Antiguidade tardia*. Trad. Nélío Schneider. São Leopoldo, RS: Unisinos, 2005.

FERREIRA, J. *O De Consolatione Philosophiae de Boécio. X Semana de Filosofia Medieval*. In: Leopoldianum, Ed. Loyola: São Paulo, 1983.

GALONNIER, A. *Boèce ou la chaîne des savoirs: actes du colloque international de la Fondation Singer-Polignac (Philosophos Médiévaux, XLIV)*, R, Rashed (praef); P. Mangnard (introd.), Éditions Peeters, Paris, 2003.

GHISALBERTI, A. *L'ascesa boeziana a Dio nel libro III della Consolatio*. In: *Atti del congresso internazionale di studi boeziani (a cura di Luca Obertello)*. Roma: Editrice Herder, 1981, pp183 – 189.

GIBSON. M. *Boethius. His Life, Trought and influence*. Oxford, 1981.

GILSON, Etienne. *A Filosofia na Idade Média*. Trad. Eduardo Brandão. 3^a ed. São Paulo: Martins Fontes, 2013.

HAMELIN, G. *Eternidade de Deus e eternidade do mundo em Boécio*. In: *Analytica, revista de Filosofia*. Rio de Janeiro: Editor: Guido Antônio de Oliveira. Vol. 7 – número 1, 2003. pp. 65 – 81.

HINRICHSSEN, L. E. *A Estética de santo Agostinho. O Belo e a formação do humano*. Porto Alegre RS: ESTEF, 2009.

HOENEN, M. J. F. M., NAUTA, L. *Boethius in the Middle Ages. Latin and Vernacular traditions of the Consolatio Philosophiae*. Brill: Leiden, New York, Koln, 1997.

KOBUSCH, Theo. *Filósofos da Idade Média*. São Leopoldo: Unisinos, 2003.

LAUAND, L. J. *Cultura e educação na Idade Média. Tradução. Eduardo Brandão*. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

LEITE JUNIOR, P. *O problema dos universais - A perspectiva de Boécio, Abelardo e Ockham*. Porto Alegre: Edipucrs, 2001.

LERER, S. *Boethius and Dialogue. Literary Methodo in the Consolation of Philosophy*. Neu Jersey: Princeton University, 1985.

LIBERA, A. *A Filosofia Medieval. Tradução. Lucy Magalhães*. Rio de Janeiro: Zahar, 1990.

MICAELLE, C. *Dio nel Pensiero di Bozio*. Napoli: M. D'Auria, 1995.

MAGEE, S. *Boethius on Signification and mind. Philosophia antique*. Leoden: E. J. Brill, 1989.

MARENBON, J. *Bethius*. N. York: Oxford University Press, 2003.

MORESCHINI, Claudio. *História da filosofia patrística. Platonismo Ocidental*. São Paulo: Loyola, 2008, pp. 486-529.

_____. *Boezio e la tradizione del neoplatinismo latino*. In: Atti del congresso internazionale di studi boeziani (a cura di Luca Obertello). Roma: Editrice Herder, 1981, pp.297-310.

_____. *Varia Boethiana (Storie e testi)*, M. D'Auria Editore, Napoli. 2003.

OBERTELLO, L. *Severino Boezio (Collana di monografie)*, Accademia Ligure di Scienze e Lettere. Génova, 1974.

_____. *Boezio e dintorni. Ricerche sulla cultura altomedievale*. Biblioteca Medievale. Sezione Studi, Nardini Editore: Centro Internazionale del Libro, Firenze, 1989.

_____. *Atti del congresso internazionale di studi boeziani*. Roma: Editrice Herder, 1981.

_____. *L'universo boeziano*. In: Atti del congresso internazionale di studi boeziani. Roma, Editrice Herder, 1981, (a cura di Luca Obertello), pp. 157-168.

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.

PIÑAN, A. C. *Prologo in Boecio. La Consolacion de la Filosofia*. Buenos Aires, Aguilar, 1973.

PLATÃO. *A República*. Trad. Maria Helena da Rocha Pereira. 4. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1983.

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

_____. *Fedro. Tradução de Jorge Paleikat*. 2. ed. Rio de Janeiro: Ediouro, 1999.

REALE, G, ANTISERE, D. *História da filosofia. 1 Filosofia pagã antiga*. 3ª ed. São Paulo: Paulus, 2007, pp. 138.

REALE, Giovanni. *História da Filosofia: Antiguidade e Idade Média, vol I*. 3º ed. São Paulo: Paulus, 1990, pp. 462 – 475.

RODRIGUEZ, J. A. *La Antropologia de Boécio*. In: *La ciudad de Dios (revista agostiniana)* Vol. CCVIII. El Escorial: Real Monasterio, 1995. Pp. 225 – 263.

SANTO AGOSTINHO. *O Livre Arbítrio*. Trad. Nair de Assis Oliveira. In: coleção Patristica, São Paulo: Paulus, 1995.

_____. *Confissões*. 6ª ed. Tradução de J. Oliveira Santos e A. Ambrósio de Pina. Rio de Janeiro: Editora Vozes., 2011.

_____. *Confissões*. 19ª ed. São Paulo: Paulus, 2006.

SANGALLI, I. J. *O fim último do homem – Da eudaimonia aristotélica a beatitude Agostiniana*. Porto Alegre: Edipucrs, 1998.

SARAYANA, J. I. *História de la filosofía Medieval*. Pamplona: Editora da Universidad de Navarra, 1989.

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

_____. *Escritos* (Opuscula Sacra). São Paulo: Martins Fontes, 2005.

_____. *A distinção entre esse e id quod est no De habdomadibus de Boécio*. In: DE BONI, Luís e PICH, Roberto. *A recepção do Pensamento Greco-Romano, Árabe e Judaico pelo Ocidente Medieval*. Porto Alegre: Edipucrs, 2004.

_____. *Deus*. São Paulo: Editora Globo, 2008.

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

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

SILVEIRA, Daniela Maria Souza. *Os conceitos de Felicidade e Beatitude em De Consolatione Philosophiae em Severino Boécio*. Dissertação de Mestrado, Porto, Universidade do Porto, 2007.

STORCK, Alfredo. *Filosofia Medieval- Filosofia passo a passo- n° 30*. Rio de Janeiro. Zahar Editor Ltda. 2003.

SOTO, Cercós José. *Orígenes y Boécio: apuntes sobre el mal y muerte*. In: Revista Agustiniiana XL. Madrid, 1999, pp. 955 -963.

TOMÁS DE AQUINO. *Comentário ao tratado da trindade de Boécio. Tradução. Carlos Artur R. do Nascimento*. São Paulo. Editora Unesp, 1999.

TURSI, Antônio de. *Crimen perduellionis: Exílio y Pátria, Política y Filosofía em la Philosophiae Consolatio de Boecio in: SOUZA, José Antônio. Idade Média: Tempo do Mundo, Tempo dos Homens, Tempo de Deus*. Porto Alegre: EST, 2006, pp. 411 – 416.

WILLS, Garry. *Santo Agostinho. Breves Biografias. Trad. Ana Luiza Dantas Borges*. Rio de Janeiro: Objetiva, 1999.

VIGNAUX, Paul. *A Filosofia na Idade Média*. Lisboa: Presença, 1994.

ZILLES, U. *Fé e Razão no pensamento medieval*. 2 edição. Porto Alegre: Edipucrs, 1996.

ZINGANO, Marco. *Particularismo e Universalismo na ética aristotélica*. In: Analytica. Rio de Janeiro: Editor: Guido Antônio de Oliveira. Vol. 7 – número 3, 1996.