

## Boécio e a ética da felicidade

### Introdução

Boécio narra, no *De consolatione philosophiae*, como já é bem sabido, a história da consolação que lhe foi proporcionada, no cárcere, pela Filosofia. Essa consolação resulta de um itinerário a um só tempo doloroso e libertador, começando pelo despertar da letargia que o fazia esquecer-se da verdade mais profunda sobre si mesmo e permitia que se instalasse em seu interior certa confusão causada por uma série de enganos que o levavam a desesperar-se com a perda dos bens de sua vida anterior.

Não menos sabido dos leitores é o caráter alegórico das figuras que compõem o diálogo do *De consolatione* (a dama Filosofia, a Fortuna, as Musas), bem como das próprias cenas que aí se lêem (o canto das Musas, a aparição e as vestes da Filosofia, o discurso de autodefesa da Fortuna, o diálogo com a Filosofia). Por esse caráter, a narrativa da consolação de Boécio não constitui, obviamente, um texto biográfico referente ao período final de sua vida. Mas nem como uma biografia composta de metáforas parece possível conceber a obra de Boécio, ao menos se tomarmos por biografia o que se entende por esse gênero a partir dos modernos.

Na verdade, as biografias como hoje as entendemos não existiam no passado grego ou medieval e um relato «biográfico» como o de Boécio, por exemplo, que lembra muito a «biografia» de Agostinho, não pode ser entendido como hoje, em tempos burgueses, se pensa uma biografia, porque tanto o relato da consolação de Boécio como o itinerário das conversões de Agostinho têm como pano de fundo

---

\* Doutor em Filosofia pela Universidade de São Paulo, estagiário do CNRS – Paris/Villejuif, professor da Universidade Federal de São Paulo – Brasil.

um problema, o da relação entre um singular e o universal concreto: são itinerários de almas, um itinerário que parte de Severino Boécio e outro que parte de Aurélio Agostinho, ambos constituindo a singularidade concreta de indivíduos bem datados no tempo e situados no espaço, para se converterem progressivamente ao universal concreto, quer dizer, trilhar o caminho da felicidade ou da santidade e atingir, de fato, o sentido que tem a divindade para o singular.

Parece possível dizer que, de certa maneira, as biografias do passado constituem um itinerário pelo qual o homem chega a universalizar-se (e de um modo bastante concreto), o que cai por terra justamente com o advento das biografias modernas, pois estas, em vez de se orientarem pela busca do Absoluto, com o qual o particular há de se confundir no fim do itinerário de busca, orientam-se, agora, pelo princípio burguês do individualismo, como é o caso, por exemplo, da biografia de Marco Polo ou de Rousseau, que valorizam muito o cotidiano e que não se apresentam mais como algo excepcional a ser imitado. Rousseau pretende que essas experiências tenham uma importância considerável, mas, no limite, ele não se afasta do plano do cotidiano em nome de uma universalidade transcendente ou coisa que o valha.

Marca-se, portanto, a diferença da narrativa biográfica moderna daquela composta pelos antigos e, nesse sentido, concebido como narrativa «autobiográfica», se se quiser, dos últimos momentos de sua vida, o itinerário que parte do despertar da letargia de Boécio, no primeiro dos cinco livros do *De consolatione philosophiae*, conduzirá ao esclarecimento, no quinto livro, de uma série de questões espinhosas que atormentavam sua alma na medida em que ameaçavam a razoabilidade da concepção de Deus e das relações, por exemplo, entre a presciência divina e o livre-arbítrio ou a eternidade de Deus e a liberdade do homem.

No meio desse trajeto Boécio depara-se com o tema da felicidade, que aparece, mais especificamente no livro III, quando, após ter concedido à Fortuna, no livro II, o direito de autodefender-se e ter visto como há bens enganosos e bens verdadeiros, assim como há uma fortuna propícia e outra adversa, ele leva a cabo sua busca da verdadeira felicidade, dando-se conta de que, até então, embora sonhasse com ela, lidara apenas com simulacros seus. Assim, o livro III do *De consolatione philosophiae* pode ser lido como um texto estruturado em três grandes momentos: o primeiro compõe-se das prosas 1 e 2 e das poesias I e II<sup>1</sup>; o segundo, das prosas

---

<sup>1</sup> Não será possível, aqui, dedicar a especial atenção que se deve dedicar às poesias de Boécio, interpostas entre as prosas do *De consolatione*. Assim, apenas para efeitos didáticos, algumas delas

3-9 e das poesias III-VIII; e, por fim, o terceiro, das prosas 10-12 e das poesias IX-XII. O primeiro momento ocupa-se da passagem do livro II para o III, classificando como simulacros os bens que os humanos costumam tomar pela felicidade (prosa 1) e fornecendo uma definição formal do que seja a verdadeira felicidade (prosa 2), enquanto o segundo constitui-se de um trabalho conceitual por cujo intermédio Boécio diz o que a felicidade não é, para, finalmente, no terceiro momento, dizer o que a felicidade é.

### A definição formal de felicidade

Na busca, portanto, da verdadeira felicidade<sup>2</sup>, Boécio dá-se conta, em primeiro lugar, de que ela é o fim desejado em todas as atividades humanas, pois, no seu dizer, haveria, naturalmente posto nas mentes humanas, um desejo do verdadeiro bem, de maneira que, embora por diferentes vias, todos caminham à procura de alcançar a felicidade. Além disso, a felicidade implica completude de bens, no sentido de reunir, em si, todos os bens desejáveis, a ponto de, uma vez obtida, não deixar mais nenhuma possibilidade para se desejar algum outro bem, afinal, se isso fosse possível, a felicidade não seria o sumo bem desejado por todos, mas haveria, para além dela, algo que se poderia ainda desejar. Por fim, sendo última

---

serão classificadas, genericamente, como relacionadas às respectivas prosas anteriores, enquanto outras serão ditas prospectivas, isto é, relacionadas ao texto que lhes segue.

- <sup>2</sup> *Ad ueram inquit felicitatem...* – CP III, 1, 5 (Doravante, nas citações, abreviar-se-á *De consolatione philosophiae* por CP). Tomar-se-á, aqui, o termo *felicidade*, indiferentemente, tanto para traduzir *felicitas* como *beatitudo*, dado que Boécio emprega ambos os termos, de certa forma, como sinônimos, no livro III. Atente-se, porém, para o fato de que ele parece distinguir o uso de *felicitas*, como um termo genérico para designar uma experiência de felicidade incompleta, exposta às variações da vida, e *beatitudo*, como sendo o estado perfeito da beatitude, da qual a *felicitas* seria uma espécie de gozo imperfeito. É certo que, no *De consolatione*, o termo *beatitudo* e seus derivados são, na maioria dos casos, empregados em referência à beatitude perfeita ou à própria divindade, enquanto *felicitas* aparece mais relacionado com a felicidade terrena, que pode ser “completa” no sentido de se ter uma boa e honrosa descendência, um bom nome etc., ou imperfeita, compatível com as preocupações da vida, as desilusões dos filhos e amigos etc., embora essa distinção, pareça, às vezes, enfraquecida, tendo-se em vista, por exemplo, a expressão aqui citada (*ueram felicitatem*), além de outras, como, por exemplo, a que se encontra no *De fide catholica*, quando Boécio menciona a felicidade do paraíso (e, portanto, a verdadeira felicidade, que há de ser restaurada no fim dos tempos) perdida nos primeiros pais (cf. *De fide catholica* 115 (Ed. Moreschini): *occupauit terrenam miseriam quia felicitatem paradisi in primo patre perdiderat*).

e completa, a felicidade há de ser perfeita, pois não carece de nada, mas se mostra como um estado perfeito em que se recolhem todos os bens. Boécio elenca, pois, as condições formais para se definir a felicidade: finalidade, completude e perfeição. Trata-se de um bem perfeito, porque não carece de nada; completo, porque reúne em si todos os bens; último, porque não há nada além dele nem nada de diferente dele que seja desejável:

2. Omnis mortalium cura, quam multiplicium studiorum labor exercet, diuerso quidem calle procedit, sed ad unum tamen beatitudinis finem nititur peruenire. Id autem est bonum, quo quis adepto nihil ulterius desiderare queat. 3. Quod quidem est omnium summum bonorum cunctaque intra se bona continens; cui si quid aforet, summum esse non posset, quoniam relinqueretur extrinsecus quod posset optari. Liquet igitur esse beatitudinem statum bonorum omnium congregatione perfectum. 4. Hunc, uti diximus, diuerso tramite omnes conantur adipisci: est enim mentibus hominum ueri boni naturaliter inserta cupiditas, sed ad falsa deuius error abducit.<sup>3</sup>

Dada, porém, essa caracterização formal da sua concepção de felicidade, Boécio introduz, já na prosa 2, o segundo movimento que há de compor o livro III, dizendo o que a felicidade não é, ou seja, enumerando aquelas realidades que não satisfazem à sua definição formal. Aliás, como se pode notar pelo fim da citação feita acima, Boécio menciona um erro humano que faz o desejo natural da felicidade direcionar-se para realidades que não o podem satisfazer, de maneira que, então, o texto passa a ocupar-se com os desvios provocados por esse erro. Com efeito, os números 5-11 da prosa 2 elencam todos esses desvios: as riquezas (*diuitiae* – III, 2, 5; *opes* – III, 2, 40); os cargos ou as honras (*honores* – III, 2, 5); o poder (*potentia* – III, 2, 6); a fama ou a glória (*claritas* – III, 2, 6; *gloria* – III, 2, 40); e o prazer (*uoluptas* – III, 2, 7). Isso quer dizer que, movidos pelo impulso natural que os leva a buscar a felicidade, os humanos equivocam-se, crendo que ela consista em riquezas, honras, poder, glória, prazer; intercalam ainda ou invertem entre si os bens e suas causas, como aqueles que desejam as riquezas para obter poder e prazer ou desejam o poder para enriquecer-se ou tornar famoso o próprio nome<sup>4</sup>. Há, também, outras realidades para as quais, como fins supremos, tendem, equivocadamente, os desejos e as ações humanas: por exemplo, nobreza e popularidade (*nobilitas fauorque popularis* – III, 2, 9); esposa e filhos (*uxor ac*

<sup>3</sup> CP III, 2, 2-4.

<sup>4</sup> Cf. CP III, 2, 8.

*liberi* – III, 2, 9), amigos (*amici* – III, 2, 9); bens do corpo (*corporis bona* – III, 2, 10).

Identificados todos esses bens, Boécio conclui que é a felicidade o que se busca, pois, se cada pessoa considera como sumo bem aquilo que ela deseja acima de tudo, e, se se havia definido, acima, que o sumo bem é a felicidade ou beatitude, então toda pessoa julga como o estado de felicidade aquele que ela deseja acima de tudo o mais<sup>5</sup>. E é natural que isso ocorra, pois, segundo Boécio, os inúmeros bens são imagens (*formae* – III, 2, 12) da felicidade humana, a ponto de Epicuro identificar o sumo bem com o prazer, dado que todos os outros bens parecem proporcionar alegria ao espírito<sup>6</sup>. Além disso, não há como chamar de equivocado o trabalho em função de uma vida na qual haja bens suficientes (cf. III, 2, 14), nem o julgar digno de respeito e veneração aquele que se mostra excelente (III, 2, 15), nem o reconhecer potente aquele que é mais forte para realizar o que quer que seja (III, 2, 16), nem o legitimar a fama de quem é mais excelente (III, 2, 17). No limite, há que se purgar a definição de felicidade de qualquer noção como angústia ou tristeza, dor ou doença, pois, inclusive nas mínimas coisas, deseja-se, sempre, aquilo que proporciona prazer e gozo (III, 2, 18). Todavia, o trabalho de Boécio consistirá, nos próximos capítulos, em mostrar que esses bens, imagens da felicidade, não constituem o bem supremo, isto é, não podem proporcionar a posse do bem que todos naturalmente almejam; eles próprios, os múltiplos bens, hão de exigir a superação de si mesmos, em função de se atingir o bem que pode ser identificado com a felicidade verdadeira. Dito de outro modo, Boécio, nos próximos capítulos, há de mostrar que esses bens não satisfazem às condições formais que definem a felicidade.

No primeiro momento do livro III, portanto, Boécio estabelece as características formais da definição de felicidade, e, pressupondo a existência de um desejo natural do bem e de um erro que leva os humanos a buscar esse mesmo bem, identificando-o com realidades que não o podem oferecer, ele chega à conclusão de que todos identificam, na prática, o bem supremo com a felicidade. Sua argumentação, agora, encaminhar-se-á na direção de dizer o que a felicidade não é.

<sup>5</sup> Cf. CP III, 2, 11.

<sup>6</sup> Cf. o fragmento 348 de Epicuro, in: Agostinho, *De ciuitate dei* XIX, 2. Cf., ainda, Cícero, *De finibus* I, 29. Fundamentalmente, para Epicuro, o prazer consistia na liberdade das aflições tanto do corpo como da mente.

### **O que a felicidade não é**

A importância de Boécio dizer o que a felicidade não é parece residir na necessidade de demonstrar o equívoco dos desvios no caminho do bem supremo com o qual ela se identifica. Se os humanos, buscando a felicidade, identificam-na com realidades que não a podem proporcionar, há de se mostrar essa impossibilidade, a fim de que o caminho não seja interrompido nem se perca em desvios. Assim, nas prosas 3 a 9, Boécio desmonta todos os possíveis argumentos em benefício da identificação entre a felicidade e os múltiplos bens anteriormente elencados. Na prosa terceira, dedica-se às riquezas; na quarta, às honras; na quinta, ao poder; na sexta, à glória; na sétima, ao prazer. Na prosa oitava, ele opera uma síntese dos argumentos dessas prosas anteriores e revela uma visão prospectiva que prepara a passagem para o terceiro momento do livro III.

Pode-se, pois, aqui, tomar a síntese operada por Boécio, na prosa oitava, a fim de se conhecerem os movimentos centrais da argumentação que permite mostrar não residir a felicidade nas riquezas, nas honras, no poder, na glória ou no prazer. Fundamentalmente, Boécio insiste na atividade ambígua do ajuntar riquezas, pois a ela equivale fazer outro empobrecer (III, 8, 3); na humilhação que as honras (os cargos) implicam, dada a necessidade de implorá-los (III, 8, 3); na contradição que implica o poder, tendo-se em vista as insídias dos súditos e os perigos (III, 8, 4); no tormento da glória, dados os riscos a que se expõe o seu possuidor, vindo por terminar sua paz (III, 8, 5); e no caráter depreciativo da vida voltada ao prazer, dada a escravidão de quem assim vive (III, 8, 6). Leia-se:

1. Nihil igitur dubium est quin hae ad beatitudinem viae deua quaedam sint nec perducere quemquam eo ualeant ad quod se perducturas esse promittunt. 2. Quantis uero implicitae malis sint breuissime monstrabo. Quid enim? pecuniamne congregare conaberis? Sed eripies habenti. 3. Dignitatibus fulgere uelis? danti supplicabis et qui praeire ceteros honore cupis, poscendi humilitate uilscies. 4. Potentiamne desideras? Subiectionum insidiis obnoxius periculis subiacebis. 5. Gloriam petas? Sed per aspera quaeque distractus securus esse desistis. 6. Voluptariam uitam degas? Sed quis non spernat atque abiciat uilissimae fragilissimaeque rei, corporis, seruum?<sup>7</sup>.

Em suma, a argumentação de Boécio, que, na prosa 2, insistia nas três notas formais que definem a felicidade (a finalidade, a completude e a perfeição), consiste, agora, em mostrar que, embora, de certo modo, os múltiplos bens há pouco

---

<sup>7</sup> CP III, 8, 1-6.

analisados satisfaçam à condição de finalidade, ainda que não a de finalidade última, eles não satisfazem, de maneira alguma, às condições de completude e perfeição, sendo exatamente essa a razão de também não satisfazerem à condição de finalidade última. Por isso, não apenas não podem ser tomados como a felicidade ou o bem supremo, mas também não podem ser considerados como vias de acesso à beatitude: a dispersão desses bens impede a consecução daquele estado de recolhimento e completude que caracteriza a felicidade. Leia-se:

12. Ex quibus omnibus illud redigere in summam licet, quod haec quae nec praestare quae pollicentur bona possunt nec omnium bonorum congregatione perfecta sunt, ea nec ad beatitudinem quasi quidam calles ferunt nec beatos ipsa perficiunt.<sup>8</sup>

Há que se encontrar, pois, uma realidade que cumpra com essas exigências formais e as resolva numa unidade suprema, superando a dimensão exclusivamente matério-corporal da realização humana, para entrar numa outra região do ser, na qual se possa verdadeiramente encontrar a felicidade. É interessante notar como, ainda na prosa 8, Boécio revela uma visão prospectiva, adiantando, de certa forma, o que dirá nas próximas páginas, pois, tendo inviabilizado a identificação da felicidade com os vários bens desejados pelos humanos, ele passa a exigir do leitor o esforço por contemplar a Natureza e o firmamento, para que cesse a supervalorização desses mesmos bens. No entanto, Boécio não parece dar um tom trágico ao texto nem defender uma posição pessimista a respeito da natureza humana, mas evoca a insuficiência dos bens corpóreos, a fim de fazer mudar a direção do olhar:

7. Iam uero qui bona prae se corporis ferunt, quam exigua, quam fragili possessione nituntur! num enim elephantos mole, tauros robore superare poteritis, num tigres uelocitate praeibitis? 8. Respicite caeli spatium, firmitudinem, celeritatem, et aliquando desinite uilia mirari. Quod quidem caelum non his potius est quam sua, qua regitur, ratione mirandum. 9. Formae uero nitor ut rapidus est, ut uelox et uernalium florum mutabilitate fugacior! 10. Quodsi, ut Aristoteles ait, Lyncei oculis homines uterentur, ut eorum uisus obstantia penetraret, nonne introspectis uisceribus illud Alcibiadis superficie pulcherrimum corpus turpissimum uideretur? igitur te pulchrum uideri non tua natura, sed oculorum spectantium reddit infirmitas. 11. Sed aestimate quam uultis nimio corporis bona, dum sciatis hoc quodcumque miramini triduanae febris igniculo posse dissolvi.<sup>9</sup>

<sup>8</sup> CP III, 8, 12.

<sup>9</sup> CP III, 8, 7-11.

O núcleo desse texto parece estar no número 8 (*Quod quidem caelum non his potius est quam sua, qua regitur, ratione mirandum*), pois dessa idéia virá toda a articulação do próximo momento e a unidade do livro III. Aliás, não deixa de ser surpreendente que, tendo analisado os bens corporais, ainda que para inviabilizá-lhes a predicação de felicidade, Boécio passe a falar da contemplação da natureza e da ordem que rege o cosmo, mas será exatamente com essa mudança no discurso que ele poderá levar a cabo sua investigação sobre a felicidade.

Antes, porém, de chegar à realidade que possa ser identificada com a felicidade, Boécio, na prosa 9, investiga a causa do erro humano que interfere prejudicialmente na busca da felicidade. Boécio dá-se conta de que a natureza de cada um dos bens analisados é a mesma para todos, ou seja, que a suficiência de bens implica poder, e ambos implicam honra, glória e prazer<sup>10</sup>. O que faz os humanos equivocarem-se e buscarem a cada um desses bens isoladamente é o erro de analisá-los, ou seja, de cindir aquilo que é simples e indiviso, de maneira que eles passam a buscar uma parte daquela realidade que não tem partes e não chegam a possuir nem a parte, posto que não há nenhuma, nem o todo, que não é buscado como se deve<sup>11</sup>. No limite, a própria definição de felicidade contém o antídoto contra esse erro, na medida em que exige a completude e a perfeição, ou seja, a presença de todos os bens. O dado novo que se esclarece, agora, é que tais bens devem compor uma unidade, confundindo-se entre si, embora o modo como isso se deva dar somente adiante Boécio haverá de esclarecer.

É preciso, pois, continuar a busca daquela realidade que, una, satisfaça às condições formais da definição de felicidade, e Boécio evoca, então, na poesia IX, o auxílio divino para essa busca.

### **Deus, o bem e a felicidade**

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

<sup>10</sup> Cf. CP III, 9, 4-15.

<sup>11</sup> Cf. CP III, 9, 16.

Boécio, na verdade, encaminhar-se-á para articular, em torno da noção de Deus-regente-do-cosmo, todo o edifício construído no livro III. Esse parece ser o sentido geral da poesia IX:

O qui perpetua mundum ratione gubernas,  
 terrarum caelique sator, qui tempus ab aevo  
 ire iubes stabilisque manens das cuncta moueri  
 quem non externae pepulerunt fingere causae  
 5 materiae fluitantis opus, uerum insita summi  
 forma boni liuore carens; tu cuncta superno  
 ducis ab exemplo, pulchrum pulcherrimus ipse  
 mundum mente gerens similique in imagine formans  
 perfectasque iubens perfectum absoluere partes.  
 10 Tu numeris elementa ligas, ut frigora flammis,  
 arida conueniant liquidis, ne purior ignis  
 euolet aut mersas deducant pondera terras.  
 Tu triplicis mediam naturae cuncta mouentem  
 conectens animam per consona membra resoluis;  
 15 quae cum secta duos motum glomerauit in orbes,  
 in semet reditura meat mentemque profundam  
 circuit et simili conuertit imagine caelum.  
 Tu causis animas paribus uitasque minores  
 prouehis et leuibus sublimes curribus aptans  
 20 in caelum terramque seris, quas lege benigna  
 ad te conuersas reduci facis igne reuerti.  
 Da, pater, augustam menti conscendere sedem,  
 da fontem lustrare boni, da luce reperta  
 in te conspicuos animi defigere uisus.  
 25 Dissice terrenae nebulas et pondera molis  
 atque tuo splendore mica; tu namque serenum,  
 tu requies tranquilla piis, te cernere finis,  
 principium, uector, dux, semita, terminus idem<sup>12</sup>.

Agora, na prosa 10, o caminho da articulação conceitual de Boécio parte de um problema bem preciso, o da possibilidade de existência, na natureza, de um bem perfeito tal como se definiu formalmente na prosa 2. Viu-se, acima, como Boécio, no primeiro momento do livro III, obtinha a conclusão segundo a qual todos identificam, na prática, o bem supremo com a felicidade, buscando, portanto,

<sup>12</sup> CP, III, IX.

a felicidade naquilo que desejam acima de tudo o mais. Essa definição, entretanto, supõe duas afirmações ainda não demonstradas, quais sejam, a existência real (não quimérica) do bem supremo e o desejo universal da felicidade.

À demonstração dessa primeira verdade Boécio dedica a prosa 1; sua prova fundamenta-se na imperfeição do mundo, pois, se se admite a existência de uma realidade imperfeita, há que se admitir a existência de uma realidade perfeita, por contraposição à qual se diga o imperfeito, e que esteja na sua origem, pois é impossível que a realidade imperfeita tenha origem em si mesma<sup>13</sup>. Para Boécio, se, em qualquer gênero de coisas, há algo imperfeito, deve haver, necessariamente, também algo perfeito, pois a natureza das coisas não extrai o seu início a partir de realidades diminuídas e incompletas, mas, na medida em que procede do que é íntegro e perfeito, descende a realidades extremas, elas sim diminuídas em perfeição. No limite, a possibilidade de supor a existência de um bem supremo, tal como se falou acima, consiste na própria possibilidade de intelecção do real, pois, se o bem fosse uma quimera, não haveria maneira de evitar a contradição implicada na posição do imperfeito sem o perfeito: o ser seria reconduzido ao nada, mas é evidente a impossibilidade de se pensar o ser como proveniente do nada – trata-se da mesma evidência segundo a qual o menos procede do mais, que é a sua fonte<sup>14</sup>.

Ora, se se afirmou, anteriormente, a existência de uma felicidade imperfeita, então é necessário que haja uma felicidade perfeita, e Boécio oferece três argumentos para demonstrar em que reside o bem supremo: (1) em primeiro lugar, condiciona a afirmação da superioridade divina à afirmação da bondade divina, de maneira que se conclui estar em Deus o bem supremo – ora, se o bem supremo é verdadeira felicidade, então a felicidade reside em Deus<sup>15</sup>; (2) 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<sup>16</sup>; (3) 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<sup>17</sup>.

<sup>13</sup> Cf. CP III, 10, 1-6.

<sup>14</sup> Cf. A. GHISALBERTI, «L'asceta boeziana a Dio nel libro III della Consolatio». In: L. Obertello, *Atti del congresso internazionale di studi boeziani*. Herder, Roma 1981, p. 185.

<sup>15</sup> Cf. CP III, 10, 7-10.

<sup>16</sup> Cf. CP III, 10, 11-16.

<sup>17</sup> Cf. CP III, 10, 17-21.

Desses três argumentos, Boécio extrai um corolário<sup>18</sup>: 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, 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<sup>19</sup>. E um outro corolário se extrai daí: o bem é a síntese, o pivô e a causa de todas as coisas desejáveis, pois todas elas se referem ao bem, visto serem desejáveis em sua função (assim como quando alguém decide andar a cavalo visando a saúde)<sup>20</sup>. Se se concede essa conclusão, há que se concluir, ainda, que o bem, a felicidade e Deus devam identificar-se, afinal, 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 a mesma realidade<sup>21</sup>.

Com isso, pode-se dizer demonstrada a existência real do sumo bem e a sua identificação com Deus, mas resta, ainda, demonstrar o pressuposto do desejo universal da felicidade, que é o desejo fundamental de Deus, um dos alicerces da argumentação do livro III. Aqui se pode evocar, novamente, o espírito da poesia IX, *O qui perpetua mundum ratione gubernas*, pois, tanto no texto dessa poesia como no da prosa 8, Boécio insiste numa racionalidade que governa o mundo inteiro, incluindo os seres inanimados, não apenas os humanos e os animais. Na verdade, essa afirmação poderia levantar um problema: se Deus governa todas as coisas e se ele é o fim de todas elas (não apenas como fim, mas, sobretudo, como bem, o que implica um desejo da parte das criaturas), como entender que os seres inanimados também tenham o desejo do bem? Que os humanos e os animais superiores apresentem tal desejo não seria difícil de compreender, mas que os animais menos sofisticados, as plantas e os seres inanimados o possuam é algo não muito evidente. Com efeito, a demonstração do desejo universal da felicidade toca o ponto nevrálgico da argumentação boeciana, principalmente relacionando-se com a noção de um Deus-regente-do-cosmo.

<sup>18</sup> Um corolário ou um *porisma*, em grego, como apraz a Boécio dizer – cf. CP III, 10, 22.

<sup>19</sup> Cf. CP III, 10, 22-26.

<sup>20</sup> Cf. CP III, 10, 37-39.

<sup>21</sup> Cf. CP III, 10, 39-43.

A estratégia de Boécio para demonstrar esse desejo universal fundamentar-se-á, novamente, na idéia de unidade do bem e na sua identificação com a felicidade e com a divindade. Assim, na prosa 11, ele começa por estabelecer a identidade entre o bem e o um, recorrendo ao que ele já havia dito na prosa 9, ou seja, ao fato de que os variados bens, enquanto isolados individualmente, não constituíam o verdadeiro bem, mas passavam a constituí-lo quando se reuniam numa unidade, ou, se se quiser, quando se manifestava a identidade de natureza entre eles. Além disso, há que se lembrar a razão da bondade para tudo o que se diz bem, qual seja, a sua participação no bem supremo. Dessa perspectiva, tanto o uno como o bem supremo produzem o mesmo efeito, de maneira que se identificam entre si, pois é idêntica a substância daquelas realidades que têm efeitos não diversos quanto à natureza<sup>22</sup>. Se é assim, então o uno, o bem, a felicidade e Deus são todos diferentes nomes para a mesma substância.

Ora, estabelecida a unidade fundamental do bem, Boécio encontra condições para demonstrar a existência do desejo universal da felicidade e o faz em dois momentos: (1) em primeiro lugar, recorre à tese fundamental de que todo ser persiste enquanto é uno, mas perece e se destrói quando perde a unidade – não apenas cessa de ser o que era antes, mas tende a destruir-se<sup>23</sup>; (2) em segundo lugar, indica o fenômeno inquestionável do desejo de todas as coisas por continuar na existência e nunca por perecer: os animais, naturalmente, podendo escolher, escolhem continuar a existir e temem espontaneamente a morte, as plantas crescem em lugares propícios e os seres inanimados revelam também um desejo semelhante, como, por exemplo, as chamas, que, subindo, buscam um lugar mais apropriado para sua leveza, enquanto as pedras aderem tenazmente às suas partes e resistem à sua dispersão<sup>24</sup>. No limite, o um é idêntico ao bem, e, se todas as realidades desejam o um, então também desejam o bem: o bem, assim, seria o fim de todas as coisas. E não se trata de reduzir esse desejo a apenas um ato da inteligência que escolhe; é preciso admitir que se ele também se refere a uma finalidade para a qual movem princípios naturais, o que permite a Boécio concluir simplesmente que o bem é aquilo que todos desejam<sup>25</sup>.

Por fim, a prosa 12 responde a uma questão que percorre, de certo modo, todo o texto anterior do *De consolatione*: como Deus governa o mundo? Fundamen-

<sup>22</sup> Cf. CP III, 11, 5-9.

<sup>23</sup> Cf. CP III, 11, 10-13.

<sup>24</sup> Cf. CP III, 11, 14-29.

<sup>25</sup> Cf. CP III, 11, 30-41.

talmente, Boécio afirma que a variabilidade do cosmo, com o imenso número de movimentos, tempos, lugares, qualidades etc. não seria possível nem explicável caso não houvesse um ser imutável por cuja obra a realidade criada vem a ser e se sustenta. A esse ser chama-se Deus<sup>26</sup>, e ele governa, acima de tudo, sem necessitar de nada que lhe advenha do exterior, posto que, identificado com o sumo bem, o uno e a felicidade, ele é dotado de suficiência absoluta e, portanto, não pode carecer de nada<sup>27</sup>. 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<sup>28</sup>.

A partir dessa afirmação, Boécio extrai um outro corolário: o mal não é nada, posto que não pode produzi-lo aquele que é onipotente. Dito isso, encerra o livro III, cantando o belo poema XII, mas, antes, compõe uma síntese da argumentação de todo o livro:

22. Est igitur summum, inquit, bonum quod regit cuncta fortiter suauiterque disponit. 23. Tum ego: Quam, inquam, me non modo ea quae conclusa est summa rationum, uerum multo magis haec ipsa quibus uteris uerba delectant, ut tandem aliquando stultitiam magna lacerantem sui pudeat! 24. Accepisti, inquit, in fabulis lacessentes caelum Gigantas; sed illos quoque, uti condignum fuit, benigna fortitudo disposuit. 25. Sed uisne rationes ipsas inuicem collidamus? Fositan ex huius modi conflictatione pulchra quaedam ueritatis scintilla dissiliat. Tuo, inquam, arbitrato. 26. Deum, inquit, esse omnium potentem nemo dubitauerit. Qui quidem, inquam, mente consistat nullus prorsus ambigat. 27. Qui uero 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 potest. 30. Ludisne, inquam, me inextricabilem labyrinthum rationibus texens, quae nunc quidem qua egrediaris introeas, nunc uero quo introieris egrediare, an mirabilem quendam diuinae simplicitatis orbem complicas? 31. Etenim paulo ante beatitudine incipiens eam summum bonum esse dicebas, quam in summo deo sitam loquebare. 32. Ipsum quoque deum summum esse bonum plenamque beatitudinem disserebas, ex quo neminem beatum fore nisi qui pariter deus esset quasi munusculum dabas. 33. Rursus ipsam boni formam dei ac beatitudinis loquebaris esse substantiam ipsumque unum id ipsum esse bonum docebas quod ab omni rerum natura peteretur. 34. Deum quoque bonitatis gubernaculis uniuersitatem regere disputabas uolentiaque cuncta parere nec ullam mali esse naturam. 35. Atque haec nullis extrinsecus sumptis, sed ex

<sup>26</sup> Cf. CP III, 12, 5-8.

<sup>27</sup> Cf. CP III, 12, 10-12.

<sup>28</sup> Cf. CP III, 12, 16-23.

altero altero fidem trahente insitis domesticisque probationibus explicabas. 36. Tum illa: Minime, inquit, ludimus remque omnium maximam dei munere, quem dudum deprecabamur, exegimus. 37. Ea est enim diuinae forma substantiae ut neque in externa dilabatur nec in se externum aliquid ipsa suscipiat, sed, sicut de ea Parmenides ait, πάντοθεν εὐκύκλου σφαίρης ἐναλιγκιν ὄγκωᾶ.  
 rerum orbem mobilem rotat dum se immobilem ipsa conseruat. 38. Quodsi rationes quoque non extra petitas sed intra rei quam tractabamus ambitum collocatas agitauimus, nihil est quod ammirere, cum Platone sanciente didiceris cognatos de quibus loquuntur rebus oportere esse sermones.<sup>29</sup>

### *Algumas conclusões*

Algumas conclusões podem ser extraídas do itinerário aqui percorrido, e elas serão agrupadas em dois blocos: um primeiro, com conclusões referentes à situação de Boécio com relação à tradição filosófica antiga, e um segundo, com algumas afirmações sobre a significação da reflexão ética de Boécio.

No que diz respeito à situação de Boécio com relação à tradição filosófica antiga, há que se notar sua continuidade explícita com a tradição ética aristotélica, revelando, ainda, alguns elementos tomados da tradição socrático-platônica. Assim, por exemplo, a afirmação de que todas as aspirações e atividades humanas tendem para o único fim do bem revela sua ascendência na linhagem ética que remonta a Platão<sup>30</sup> e a outras fontes marcadas também pelo platonismo, como é o caso, por exemplo, do *Hortênsio* de Cícero, por cujas citações, presentes na obra de Agostinho, se pode observar a tamanha semelhança com o pensamento de Boécio. Como se sabe, Cícero, velho tribuno, desiludido das suas ambições políticas e contestando que a felicidade se encontre em riquezas, bens materiais, prazeres e honras, procura, no *Hortênsio*, encontrar a felicidade pela meditação das verdades eternas – pela filosofia, ele via uma forma de salvar-se da perturbação causada pelos falsos bens, que agitavam o espírito com as paixões<sup>31</sup>.

Mas é na determinação das notas formais de sua definição de felicidade que Boécio parece revelar sua mais forte inspiração: o projeto da ética eudaimonista de Aristóteles. Isso se comprova, principalmente, pela exigência formal da finalidade universal e da perfeição<sup>32</sup>. Ademais, o fato de Boécio não descartar os bens

<sup>29</sup> CP III, 12, 22-38.

<sup>30</sup> Cf. Platão, *Eutidemo* 278e.

<sup>31</sup> Cf. Agostinho, *De Trinitate* XIII, 4, 7-8; XIV, 19, 26; *Contra academicos* I, 3,7.

<sup>32</sup> Cf. Aristóteles, *Ethica Nicomachea* I, 7, 1097b13.

do corpo simplesmente como falsos bens, mas de mostrar que, sozinhos, eles não podem proporcionar aquilo que prometem, lembra, de certo modo, a definição aristotélica de *eudaimonia* como atividade da alma «numa vida completa», *èn bioi teleíoi*, 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 da alma e do corpo, abaixo do qual seria praticamente impossível ao homem ser feliz<sup>33</sup>.

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<sup>34</sup>, pois as prosas 3-9, dizendo o que a felicidade não é parecem corresponder à prática normal dos humanos que sempre iniciam dando crédito àquilo que lhes é evidente. No caso, porém, da busca da felicidade, esse procedimento é falho, porque cinde o que, na realidade, é unido. Tal procedimento parece equivaler ao que Calcídio chamou de *resolutio*, ou seja, na estratégia de partir daquilo que é primeiro em relação a nós, a fim de chegar àquilo que para nós é segundo, enquanto que o método da *compositio* consistiria no ordenamento dos gêneros, das qualidades e das figuras, em conformidade com a instância da harmonia, analogia e racionalidade que rege o plano do divino<sup>35</sup>. Assim, o segundo momento do livro III, acima descrito, serviria exatamente para mostrar que a *resolutio* é o erro humano na busca da felicidade.

Outra influência clara sobre Boécio vem dos autores neoplatônicos, principalmente pelas teses da implicação do perfeito pelo imperfeito e pela teoria da participação. No caso da implicação do perfeito pelo imperfeito, Boécio parece ter em mente que aquilo que é mais completo compreende aquilo que é menos, e fornece, ainda, para este, o princípio de inteligibilidade e de ser. De fato, Proclo afirma, nos *Elementos de teologia*, que todo ser que produz um outro é de ordem superior ao seu produzido<sup>36</sup>, e, ainda, aplicando esse princípio à causa de todo ser, ao ser por essência, Proclo professava a existência de uma causa primeira dos seres, da qual todos procedem como de uma raiz, uns situando-se mais próximos dessa causa, outros, mais distantes<sup>37</sup>.

<sup>33</sup> Cf. *idem*, I, 8, 1099a32-b3.

<sup>34</sup> Cf. Platão, *Fedro*, 263a; *Mênon*, 79a-c, 77a.

<sup>35</sup> Cf. A. GHISALBERTI, *op. cit.*, p. 183.

<sup>36</sup> Cf. Proclo, *Elementos de teologia*, § 7.

<sup>37</sup> Cf. *idem*, §§ 11 e 5.

Quanto à teoria da participação, evocada para explicar o modo da divinização dos humanos que atingem a divindade, é evidente a referência a Platão e ao platonismo. Proclo chega a afirmar que os próprios deuses tornam-se tais apenas por meio do primeiro Deus<sup>38</sup>. Mas não se pode esquecer que é também cristã a doutrina da participação, tendo-se em vista não somente os textos bíblicos que falam de participação na natureza divina, mas, também, os textos dos Padres<sup>39</sup>.

Para concluir esse primeiro grupo de observações, vale dizer algo a respeito da posição de Boécio diante da tradição consolatória clássica. Um texto como o do livro III do *De consolatione*, com a estrutura que se acabou de expor, não parece manter fidelidade à *consolatio* antiga, por várias razões: (1) a consolação antiga era marcada por um certo fatalismo, caracterizado pela inelutabilidade do mal e pelo revezar-se dos bens da fortuna, mas Boécio não parece aceitar nenhum fatalismo, recusa densidade ontológica ao mal e aprende a valorar os bens da fortuna como tais, sem esperar deles o que eles não podem dar; (2) o gênero consolatório, em geral, propunha remédios que não passavam de meditações sobre lugares-comuns tomados da retórica, ao passo que Boécio, num trabalho claro de interiorização, faz cruzar metafísica e ética, construindo uma ética da felicidade articulada filosoficamente; (3) o fato de Boécio dirigir-se a Deus, Pai de todas as coisas, marca outra diferença com a tradição consolatória pagã, que não concebia esse tipo de relação com o divino. Além disso, a consolação boeciana, para além de racional, tem um caráter também afetivo. Nesse sentido, a consolação de Boécio mostra-se tipicamente cristã, pois não nega a dor humana nem a minimiza, mas revela compreensão, e, a partir dessa compreensão, pode dirigir-se à inteligência não para fazê-la resignar-se, mas ter esperança<sup>40</sup>.

Quanto às conclusões finais, ligadas à significação do pensamento de Boécio sobre a felicidade para a história da reflexão ética, é interessante observar que<sup>41</sup>, em primeiro lugar, Boécio mantém a continuidade temática iniciada pela reflexão ética grega, situando-se como mais um momento da história do pensamento que, desde suas origens até os dias atuais, observa a continuidade de uma mesma iniciativa de interrogação e reflexão que se dirige a uma das experiências fundamentais

<sup>38</sup> Cf. Proclo, *Teologia platônica* III, 7.

<sup>39</sup> Cf. 2Pd 1, 4. A respeito dos Padres, cf., por exemplo, o papel do Espírito Santo para Ireneu e outros, in: F. CAYRÉ, *Précis de patrologie*. Paris: Desclée, 1927.

<sup>40</sup> Cf. M. TESTARD, *Chrétiens latins des premiers siècles. La littérature et la vie*. Belles Lettres, Paris 1981, p. 75.

e constitutivas da vida humana, a experiência ética, e tenta explicá-la à luz de seu enraizamento na realidade de um fenômeno histórico-social que torna possível a convivência dos seres humanos em termos de valores e fins – o fenômeno do *éthos* ou dos costumes. Essa continuidade temática se manifesta no fato de que as mesmas questões que estão na origem histórica da Ética alimentam a variedade de respostas que a elas vão sendo dadas na sucessão dos sistemas éticos, e no fato igualmente incontestável de que as grandes categorias que permitiram a construção dos primeiros modelos de ética na Antigüidade permanecem, em seu teor lógico, fundamentalmente inalteradas até hoje, não obstante as muitas interpretações de que têm sido objeto (basta pensar nas categorias de bem, fim, virtude, justiça, liberdade, consciência moral, obrigação moral etc.).

Essa continuidade temática, mantida por Boécio e por toda a história do pensamento ético, pressupõe uma invariância ainda mais fundamental, a invariância da mesma natureza humana, confrontada, ao longo do tempo, com questões e desafios que se dirigem às suas próprias razões de ser e de viver. É possível perguntar: não obstante as imensas transformações, de todos os tipos, vividas pelas sociedades, no curso da história, não seriam as mesmas exigências profundas de uma natureza humana que se manifestam nas formulações éticas desde Sócrates, Platão e Aristóteles, passando pelos medievais, por Kant e os contemporâneos? «As lições que se depreendem de todas as tentativas de ‘desconstrução’ do *sujetio ético* e de conseqüente dissolução da *natureza humana*, vindas dos mais diversos horizontes ideológicos no clima da chamada pós-modernidade, e em cuja trilha o *nilismo ético* cresceu e se difundiu quase sem resistência, ensinam-nos que a reflexão ética implica, como condição *sine qua non* de possibilidade, a pressuposição de um núcleo antropológico infrangível sobre o qual deve apoiar-se todo o discurso sobre o agir humano, seus valores e seus fins»<sup>42</sup>.

Uma terceira lição dada pelo que se poderia chamar de a ética da felicidade ou da beatitude em Boécio consiste em reconhecer a sua intencionalidade metafísica, pelo recurso a um absoluto ao qual se pedem a justificação e a legitimação definitivas das razões do agir. Desde os debates iniciais que presidiram ao nascimento da ética como «ciência» até a passagem do mundo antigo para o medieval, chegando aos modernos e contemporâneos, parece um dado que emerge com certa nitidez,

<sup>41</sup> Cf. H. C. LIMA VAZ, *Escritos de filosofia IV. Introdução à Ética Filosófica 1*. Loyola, São Paulo 1999, p. 82.

<sup>42</sup> *Idem*, p. 83.

no confronto da Razão com a prática vivida pelas sociedades e pelos indivíduos na imensa variedade de tempos e lugares, o fato de a Razão mostrar-se incapaz, em seu uso imanente, circunscrito ao domínio de uma lógica unívoca ou ao campo do imediatamente ou redutivamente empírico, para abranger todo o horizonte do agir ou propor uma explicação razoável de todas as dimensões do *éthos* ou da prática ética. Como que «suprassumindo» os fundamentos empíricos e racionais da práxis, o itinerário da Razão, na busca de um fundamento último para as razões do agir ético, mostra, pela sua história, avançar necessariamente além do empírico e mesmo do próprio *éthos* empiricamente descrito, para penetrar num terreno que deve ser dito propriamente metafísico. E isso não significa necessariamente um saber metafísico formalmente constituído. «Mesmo quando a Ética, na tarda modernidade, pretende edificar-se toda no domínio da imanência histórica ou mundana e libertar-se de qualquer vínculo com a Metafísica no sentido clássico, preconizando um relativismo universal dos valores, a sombra do *absoluto* continua a projetar-se em seu caminho, seja ele postulado como sendo Natureza, o próprio Sujeito como autonomia incondicionada, o polimorfo Inconsciente, a História, a Sociedade ou o Estado, esse ‘deus mortal’, no dizer de Hobbes e de Hegel. A alternativa radical a esse necessário encontro com o absoluto seria a eversão de todos os valores: o fim da Ética, o *niilismo*»<sup>43</sup>.

Dessa perspectiva, continuando certas tradições, rompendo com outras ou superando-as, Boécio ergue-se no horizonte do pensamento ético como uma testemunha dessas três evidências formais que parecem presidir a cada momento do itinerário percorrido pelo pensamento ético ocidental: a continuidade temática e conceitual do pensamento ético das suas origens até hoje; a pressuposição do núcleo antropológico que sustenta essa continuidade; a intencionalidade metafísica que orienta o pensamento ético na busca da sua fundamentação. O que parece ocorrer com o advento da razão moderna é o impasse criado pela força dessa intencionalidade metafísica e a tentativa de deslocamento do centro unificador das racionalidades do pólo metafísico para o pólo lógico. A constituição da Ética no território da razão moderna teve de renunciar aos procedimentos metódicos e à estrutura sistemática das ciências da natureza, e buscar no próprio sujeito, tematizado sob diversos aspectos, o princípio ao mesmo tempo lógico e ontológico do agir ético. No entanto, posto sob o signo da razão cartesiana, o sujeito é pensado, agora, do ponto de vista da *poíesis*, do fazer ou produzir o seu objeto. A Ética moderna é, assim,

---

<sup>43</sup> *Idem*, p. 84.

uma Ética constitutivamente autonômica ao fazer do sujeito, em última instância, o legislador moral, em contraste com a Ética clássica, essencialmente ontônômica, pois, nela, o ser objetivo, medializado pela «reta Razão» (*óρθος λόγος*), é a fonte da moralidade<sup>44</sup>.

Hobbes, nesse sentido, é o primeiro artífice da nova razão ética, pois, fiel a um materialismo mecanicista, rejeita a teleologia do Bem, sobre a qual se fundava a Ética antiga, ao mesmo tempo em que o seu nominalismo tornava inassimilável pelo seu pensamento o conceito de “natureza”. A concepção hobbesiana da Ética assume uma significação emblemática na gênese das racionalidades éticas modernas, na medida em que mostra com inconfundível nitidez o caráter poiético ou fabricante do conhecimento no domínio dos valores éticos: ele, com efeito, reconhece como única originalidade do homem o ser o artífice da própria humanidade<sup>45</sup>. Há, porém, um problema<sup>46</sup> com o qual se depara a autonomia moral principial do sujeito, o problema fundamental da constituição da comunidade ética ou da passagem do *eu* ao *nós* no exercício da vida ética, uma vez que, no seu existir concreto, o agir ético individual tem lugar necessariamente na realidade objetiva do *éthos*, ou seja, na vida ética de uma comunidade histórica – problema esse que não parece existir no texto boeciano (emblemático da Ética clássica), uma vez que, nele, o *éthos* histórico se mostra o objeto primeiro da Ética, tomando a tradição ética como fonte essencial para a constituição desse objeto.

---

44 Cf. H. C. LIMA VAZ, «Ética e razão moderna». In: M. L. MARCÍLIO, & E. L. RAMOS, *Ética na virada do século*, LTR, São Paulo 1997, p. 76.

45 Cf. *idem*, pp. 77-78.

46 Cf. *idem*, p. 76.