

## Boécio e a ética eudaimonista

*Juvenal Savian Filho<sup>1</sup>*

**Resumo:** Este artigo pretende investigar a noção boeciana de felicidade, a partir de três momentos fundamentais: a definição formal de felicidade; a explicitação do que a felicidade não é; a identificação entre Deus, o bem e a felicidade. Por fim, concebendo a ética eudaimonista de Boécio como paradigmática da ética clássica, pretende-se estabelecer algumas comparações entre esta e a ética moderna.

**Palavras-chave:** Felicidade — Deus — bem — absoluto — ontonomia — autonomia

### Introdução

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

A narrativa de Boécio, considerada, normalmente, como registro dos últimos momentos de sua vida, não pode ser dita uma narrativa estritamente autobiográfica, principalmente se, por “biografia”, pensarmos no que se entende por esse gênero a partir dos modernos. Com efeito, biografias do tipo que hoje conhecemos não existiam no passado grego ou

---

1. Doutor em Filosofia Medieval pelo Departamento de Filosofia da USP, sob orientação da Profa. Dra. Marilena de Souza Chauí. Professor da Universidade São Judas Tadeu. E-mail: jsfilho@usp.br

medieval e um relato “biográfico” como o de Boécio, 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 confissões de Agostinho têm como pano de fundo um problema, o da relação entre um singular e um universal concreto o traçado do caminho da felicidade, da consecução do sentido que tem o absoluto para o singular. Ao contrário, as biografias modernas, como a de Rousseau, por exemplo, ao insistir nas experiências do indivíduo, pretendem, está claro, que tais experiências tenham uma importância considerável, mas não se afastam do plano do cotidiano em nome de uma universalidade transcendente ou coisa que o valha (cf. BORHEIM 6).

Concebido, pois, à maneira clássica, o itinerário narrativo de Boécio depara-se com o tema da felicidade, no terceiro dos cinco livros do *De consolatione*, quando, após ter concedido à Fortuna, no livro II, o direito de autodefender-se e dela ter ouvido 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. Aí, no livro III, Boécio classifica como simulacro tudo o que os humanos costumam tomar pela felicidade (prosa 1) e fornece uma definição formal do que seja a verdadeira felicidade (prosa 2), para, a partir de um trabalho conceitual que visa dizer o que a felicidade não é (prosas 3 a 9), chegar a dizer o que ela é (prosas 10-12).

### A definição formal de felicidade

Na busca, portanto, da verdadeira felicidade<sup>2</sup>, Boécio se dá conta, em primeiro lugar, de que ela é o fim desejado em todas as atividades humanas, pois, no seu dizer, haveria um desejo do verdadeiro bem naturalmente posto nas mentes humanas, 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, visto que, se

houvesse tal possibilidade, a felicidade não seria o sumo bem desejado por todos, mas haveria, para além dela, algo que ainda se poderia desejar. Por fim, pode-se dizer que, sendo última 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, assim, 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 (CP III, 2, 2-4).

Dada essa caracterização formal da sua concepção de felicidade, Boécio passa a dizer o que a felicidade não é, ou seja, a indicar as realidades que não satisfazem à sua definição formal e menciona um erro humano que faz o desejo natural da felicidade direcionar-se para realidades que não o podem satisfazer<sup>3</sup>. Com efeito, os números 5-11 da prosa 2 elencam todos esses desvios: as riquezas; os cargos ou as honras; o poder; a fama ou a glória; o prazer. 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 e prazer, ou, ainda, intercalam ou invertem entre si os bens e suas causas, desejando as riquezas para obter poder e prazer ou desejando o poder

2. Boécio emprega a expressão *ad ueram inquit felicitatem* (CP III, 1, 5 — doravante, nas citações, abreviar-se-á *De consolatione philosophiae* por CP; os algarismos romanos indicam o livro, os arábicos, a prosa e a numeração interna à prosa). Tomar-se-á, aqui, o termo felicidade, indiferentemente, tanto para traduzir *felicitas* como *beatitudo*, dado que Boécio, no livro III, emprega ambos os termos, de certa forma, como sinônimos. 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 antegoço e gozo imperfeito. É certo que, no CP, 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*).

para enriquecer-se ou tornar famoso o próprio nome (CP III, 2, 8). Há, também, outras realidades para as quais, como fins supremos, tendem, equivocadamente, os desejos e as ações humanas: por exemplo, nobreza e popularidade; esposa e filhos; amigos; bens do corpo.

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 (CP III, 2, 11). É natural que isso ocorra, pois, segundo Boécio, os inúmeros bens são imagens (*formae*) da felicidade humana, a ponto de Epicuro ter identificado o sumo bem com o prazer, dado que todos os outros bens parecem proporcionar alegria ao espírito (CP III, 3, 12). Além disso, não há como chamar de equivocado nem o trabalho em função de uma vida na qual haja bens suficientes (CP III, 2, 14) nem o julgar digno de respeito e veneração aquele que se mostra excelente (CP III, 2, 15) nem o reconhecer potente aquele que é mais forte para realizar o que quer que seja (CP III, 2, 16) nem o legitimar a fama de quem é mais excelente (CP 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 (CP III, 2, 18). Todavia, o trabalho de Boécio consistirá em mostrar que esses bens, imagens da felicidade, não constituem o bem supremo, isto é, não podem proporcionar a posse do bem que todos naturalmente desejam; eles próprios, os múltiplos bens, hão de exigir a superação de si mesmos, em função de se atingir o bem que pode ser identificado com

3. "Todo cuidado mortal, que o trabalho de múltiplos esforços efetivo, envereda-se, certamente, por diversos caminhos, mas esforça-se para chegar, entretanto, ao fim único da beatitude. Esse fim é o bem que, uma vez alcançado, proporciona àquele que o alcança não desejar nada de mais. É certamente o mais alto de todos os bens e contém em si todos os bens; se a ele faltasse algo, não poderia ser o mais elevado, porque restaria algo extrínseco a ele que poderia ser desejado. Resulta manifesto, portanto, que a beatitude é um estado perfeito pela reunião de todos os bens. Como dissemos, a ele, por diversos caminhos, todos fazem por atingir: há, com efeito, um desejo do verdadeiro bem, posto naturalmente nas mentes humanas, mas um erro desvia para fora da rota, rumo a falsos bens." — CP III, 2, 2-4. Todas as traduções em português, aqui registradas, foram feitas por mim, Juvenal Savian Filho, especificamente para este artigo.

a felicidade verdadeira. Dito de outro modo, procura mostrar que esses bens não satisfazem às condições formais que definem a felicidade e, por isso, o próximo passo de sua argumentação consiste em dizer o que a felicidade não é.

### 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 podem proporcioná-la, há que 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 da felicidade com 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 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 ajuntar riquezas, pois a ela equivale fazer outro empobrecer (CP III, 8, 3); na humilhação que as honras (os cargos) implicam, dada a necessidade de implorá-los (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). Leia-se:

Não há dúvida, pois, de que essas vias para a beatitude sejam certos desvios, e que não logrem conduzir quem quer

que seja ao destino para onde elas prometem conduzir. Mostrarei, aliás, sem demora, de quantos males elas estão repletas. Vejamos: fazes por ajuntar dinheiro? Mas o tomarás de quem o tem. Queres brilhar pelas honrarias? Haverás de as suplicar a quem as dá, e tu, que desejas, pela honra, sobressair aos outros, aviltar-te-ás pela humilhação do implorar. Desejas força? Sujeitar-te-ás, submisso, às insídias dos súditos e aos perigos. Buscas glória? Mas renuncias, dividido por ásperas atividades, a viver tranqüilamente. Levas uma vida prazerosa? Mas quem não desprezará e não rejeitará tal escravo de uma realidade vil e frágil como é o corpo? (CP III, 8, 1-6)

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 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:

A partir disso tudo, é lícito concluir que aquelas realidades que não podem garantir os bens que prometem nem são perfeitas pela reunião de todos os bens não conduzem à beatitude, como vias de acesso, nem fazem felizes aqueles que as atingem. (CP III, 8, 12)

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:

E agora: mas que pobre e frágil posse almejam aqueles que se voltam aos bens do corpo! Podereis, acaso, superar em força os elefantes, os touros em resistência ou os tigres em velocidade? Contemplai o espaço celeste, sua estabilidade, celeridade, e deixai, enfim, de olhar coisas vis. O próprio céu deve ser admirado não tanto por essas suas características, como pela razão pela qual ele é regido. O brilho da forma é tão rápido como é fugidio e ainda mais fugaz, pela sua mutabilidade, o brilho das flores primaveris. Se, como diz Aristóteles, os homens dispusessem de olhos de lince, a ponto de penetrar além da aparência das coisas que se põem diante deles, o corpo de Alcebiades, belíssimo na superfície, não pareceria especialmente feio se se lhe investigassem inclusive as vísceras? Não é, pois, a tua natureza que te faz parecer belo, mas a debilidade dos olhos dos espectadores. Considerai, porém, o quanto quereis excessivamente os bens do corpo e, então, sabereis que isto que vós admirais, seja lá o que for, pode ser destruído pelo ardor de uma febre terçã. (CP III, 8, 7-11)

A chave de leitura desse trecho parece estar na frase: “O próprio céu deve ser admirado não tanto por essas suas características, como pela razão pela qual ele é regido.”, pois dessa idéia virá toda a articulação do próximo momento e a unidade mesma do livro III. Aliás, não deixa de ser surpreendente que, tendo analisado os bens corporais, ainda que para inviabilizar-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. 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 (CP III, 9, 4-15). O que faz os humanos equivocarem-se e buscar 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 (CP III, 9, 16). 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, justamente como princípio, também é o fim de todas elas. A argumentação de 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<sup>4</sup>.

Na prosa 10, o caminho da articulação conceitual de Boécio parte de um problema 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, 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 10 e 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 (CP III, 10, 1-6). 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

4. Permito-me, por razões de conveniência, citar a tradução inglesa da poesia IX: "Father of earth and sky, You steer the world/ By reason everlasting. You bid time/ Progress from all eternity. Yourself/ Unshifting, You impel all things to move./ No cause outside Yourself made you give shape/ To fluid matter, for in You was set/ The form of the ungrudging highest good./ From heavenly patterns You derive all things./ Yourself most beautiful, You likewise bear/ In mind a world in like appearance. You command/ Its perfect parts, to form a perfect world./ Its elements You bind in harmony./ Dry cold with fluid flames closely conspires./ So rarefied fire may not fly out above./ Nor earth be dragged by weight to depths below./ The soul which stirs all things You intertwine/ In threefold nature is as its middle part:/ You distribute in through harmonious limbs./ The soul, thus split, then concentrates its course/ Within two orbits, as it journeys back/ Upon itself, encircling the mind/ That lies deep down. The soul turns round the heavens./ Which mirror in this way its very self./ Through causes of like nature You send forth/ Both human souls and those with lesser lives./ Installing them aloft in weightless cars./ You plant them through the heavens and on the earth./ Your genial law prompts them to turn to You./ To journey back when guided by their fire./ Let my mind rise to your august abode./ And there, dear Lord, survey the source of good./ Then grant that, once I have attained the light./ My inward eye I may direct on You./ Disperse the fog and the encumbering weight/ Of this earth's bulk, and shine forth, clear and bright;/ For in the eyes of all devoted men./ You are calm brightness and the rest of peace./ Men aim to see You as their starting-point./ Their guide, conductor, way, and final end." (BOÉCIO 5, pp. 56-57).



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 (cf. CHISALBERTI 7, p. 185).

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: 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 (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).

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, 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 (CP III, 10, 22-26). 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 função dele, assim como quando alguém decide andar a cavalo visando a saúde (CP III, 10, 37-39). Se se concede essa conclusão, há que se concluir, ainda, que o bem, a felicidade e Deus devem ser identificados, 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 (CP III, 10, 39-43).

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, e 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. Com efeito, 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. A demonstração do desejo universal da felicidade toca, pois, o ponto nevrálgico da argumentação boeciana, principalmente relacionando-se com a noção de um Deus-regente-do-cosmo.

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 (CP III, 11, 5-9). Se é assim, então o uno, o bem, a felicidade e Deus não são senão diferentes nomes para 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: 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 (CP III, 11, 10-13); 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 (CP III, 11, 14-29). No limite, o um é idêntico ao bem e, se todas as realidades desejam o um, então também desejam o bem: o bem, então, é o fim de todas as coisas. E não se trata apenas de um ato da inteligência que escolhe, mas de uma finalidade para a qual movem princípios naturais, o que permite a Boécio concluir simplesmente que o bem é aquilo que todos desejam (CP III, 11, 30-41).

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? Fundamentalmente, 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 sustente. A esse ser, chama-se Deus (CP III, 12, 5-8) 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 (CP III, 12, 10-12). 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.

## Conclusão

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

### I

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 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.

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 — 1097b13). 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 prometem, 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).

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 normal dos humanos que sempre iniciam dando crédito àquilo que lhes parece evidente. No caso, porém, da busca da felicidade, dar crédito ao evidente é falho, porque cinde o que, na realidade, é unido. Tal procedimento parece equivaler ao que Calcídio chamou de *resolutio*, ou seja, partir daquilo que é primeiro em relação a nós até chegar àquilo que, para nós, é segundo, ao passo que o método da *compositio* consistiria no ordenamento dos gêneros, das qualidades e das figuras, em conformidade com a instância de harmonia, analogia e racionalidade que rege o plano do divino (cf. GHISALBERTI 7, 183). Assim, o segundo momento do livro III, acima descrito, serviria exatamente para mostrar que a *resolutio* é o erro humano.

Outra influência evidente sobre Boécio são os influxos neoplatônicos, visíveis, principalmente, nas teses da implicação do perfeito pelo imperfeito e na 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 (Elementos de teologia, § 7) 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 (*ibidem*, §§ 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 (Teologia platônica III, 7). 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.

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 CP, com a estrutura que se acabou de expor, não parece manter fidelidade à *consolatio* antiga, por várias razões: em primeiro lugar, a consolação antiga era marcada de um certo fatalismo, caracterizado pela inelutabilidade do mal e pelo revezar-se dos bens da fortuna (cf. GHISALBERTI 7, p. 183), mas Boécio não parece aceitar nenhum fatalismo — ao contrário, recusa densidade ontológica ao mal e aprende a valorar os bens da fortuna como tais, sem esperar deles o que eles não podem dar; em segundo lugar, 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; em terceiro lugar, 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 (cf. TESTARD 10, p. 75).

## II

Quanto às conclusões ligadas à significação do pensamento de Boécio sobre a felicidade para a história da reflexão ética, é interessante observar o modo como, nele, se podem identificar as três constantes teóricas de que fala Lima Vaz ao introduzir sua sinopse histórica da reflexão ética ocidental (cf. LIMA VAZ 9, pp. 81ss), ou seja, a continuidade temática e conceitual do pensamento ético das suas origens até hoje; a pressuposição de um núcleo antropológico que sustenta essa continuidade; a intencionalidade metafísica que orienta o pensamento ético na busca da sua fundamentação.

Observa-se, assim, em Boécio, a continuidade daquela mesma iniciativa de interrogação e reflexão que se dirige à experiência fundamental e constitutiva da vida humana, como é a experiência ética, procurando



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 *ethos* ou dos costumes. O que se nota, pois, é que as grandes categorias que permitiram a construção dos primeiros modelos de ética na Antigüidade permaneceram, 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.). Por outro lado, essa continuidade parece dever-se, segundo Vaz, a uma invariância mais fundamental, qual seja, a da mesma natureza humana, cujas exigências revelar-se-iam — no correr dos tempos e apesar das inúmeras transformações que vem experimentando, nos últimos séculos, a humanidade — pelas interrogações fundamentais ligadas ao como viver e ao que se deve fazer. Por outro lado, essa continuidade temática, radicada na invariância da mesma natureza humana, permite aprender uma terceira lição da história da reflexão ética: a intencionalidade metafísica do saber moral ou o recurso a um absoluto para o qual se pedem a justificação e a legitimação definitivas das razões do agir. Segundo Lima Vaz, 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, no confronto da Razão com a prática vivida pelas sociedades e pelos indivíduos, 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 *ethos* 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 *ethos* empiricamente descrito, para penetrar num terreno que deve ser dito propriamente metafísico. E isso não significa necessariamente um saber metafísico formalmente constituído, pois “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*.” (LIMA VAZ 9, p. 84).

O advento da razão moderna acaba por produzir um impasse para a reflexão ética, pois, de um lado, ela mesma sente a força dessa intencionalidade metafísica e, de outro, defende o deslocamento do centro unificador das racionalidades do pólo metafísico para o pólo lógico. Assim, 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 o princípio ao mesmo tempo lógico e ontológico do agir ético e a Ética moderna passa, portanto, a ser uma Ética constitutivamente autonômica, pois faz do sujeito, em última instância, o legislador moral, em contraste com a Ética clássica, essencialmente ontônômica, pois, nesta, o ser objetivo, medializado pela “reta Razão” (*óρθος λόγος*), é a fonte da moralidade (cf. LIMA VAZ 8, p. 76).

Desse ponto de vista, Hobbes seria 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, dado o seu nominalismo de base, não podia assimilar um conceito como o de “natureza”. A concepção hobbesiana de Ética assume, portanto, significação emblemática na gênese das racionalidades éticas modernas, na medida em que mostra o caráter poiético ou fabricante do conhecimento no domínio dos valores éticos: a única originalidade do homem estaria no ser o artífice da própria humanidade (cf. LIMA VAZ 8, pp. 77-78). Há, porém, um problema com o qual se depara a autonomia moral principal 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 *ethos*, ou seja, na vida ética de uma comunidade histórica (cf. LIMA VAZ, p. 76) — problema

esse que não parece existir no texto boeciano, emblemático da Ética clássica, uma vez que, nele, o *ethos* histórico se mostra o objeto primeiro da Ética, tomando a tradição ética como fonte essencial para a constituição desse objeto.

**Abstract:** This paper aims to investigate boethian notion of happiness, by three fundamental steps: the formal definition of happiness; the demonstration what happiness is not; the identification among God, good and happiness. At last, taking the eudaimonistic boethian ethics as a classical ethics, this paper aims to draw some comparisons between classical ethics and modern ethics.

**Key-words:** Happiness — God — good — absolut — ontology — autonomy

## Bibliografia

1. ARISTÓTELES. *Ética Nicomachea*. 9. ed. Trad. Marcello Zanatta. Milão: Rizzoli, 2001. 2 v.
2. BOÉCIO. *Consolation de la Philosophie*. Trad. Colette Lazam. Paris: Rivages Poche, 1989.
3. \_\_\_\_\_. *De consolatione philosophiae & Opuscula theologica*. Edição de Claudio Moreschini. Munique: K. G. Saur, 2000.
4. \_\_\_\_\_. *La consolazione della Filosofia*. Trad. Luca Obertello. Milão: Rusconi, 1996.
5. \_\_\_\_\_. *The consolation of Philosophy*. Trad. P. G. Walsh. Nova Iorque: Oxford University Press, 1999.
6. BORHEIM, G. *O drama burguês*. São Paulo: TV Cultura, Série Ética, 1994 (conferência televisiva).

7. GHISALBERTI, A. L'ascesa boeziana a Dio nel libro III della Consolatio. In: OBERTELLO, L. *Atti del congresso internazionale di studi boeziani*. Roma: Herder, 1981.
8. LIMA VAZ, H.C. Ética e razão moderna. In: MARCÍLIO, M. L.; RAMOS, E. L. *Ética na virada do século*. São Paulo: LTR, 1997.
9. \_\_\_\_\_. *Escritos de filosofia IV. Introdução à Ética Filosófica 1*. São Paulo: Loyola, 1999.
10. TESTARD, M. *Chrétiens latins des premiers siècles*. La littérature et la vie. Paris: Belles Lettres, 1981.