

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

Tese



**O PROBLEMA DO MAL EM BOÉCIO: O SOFRIMENTO DOS BONS E A
IMPUNIDADE DOS MAUS NO DE CONSOLATIONE PHILOSOPHIAE**

Maurício Medeiros Vieira

Pelotas, RS

2020

Maurício Medeiros Vieira

**O problema do mal em Boécio: o sofrimento dos bons e a impunidade dos maus
no *De consolatione philosophiae***

Tese apresentada ao programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Pelotas como requisito parcial à obtenção do título de Doutor em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Manoel Luís Cardoso Vasconcellos (UFPEL)

Pelotas, RS

2020

Universidade Federal de Pelotas / Sistema de Bibliotecas
Catalogação na Publicação

V657p Vieira, Maurício Medeiros

O problema do mal em Boécio : o sofrimento dos bons e a impunidade dos maus no de *Consolatione Philosophiae* / Maurício Medeiros Vieira ; Manoel Luís Cardoso Vasconcellos, orientador. — Pelotas, 2020.

203 f.

Tese (Doutorado) — Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Instituto de Filosofia, Sociologia e Política, Universidade Federal de Pelotas, 2020.

I. Felicidade. 2. Mal. 3. Deus. 4. Justiça. 5. Injustiça. I. Vasconcellos, Manoel Luís Cardoso, orient. II. Título.

CDD: 101

Maurício Medeiros Vieira

**O problema do mal em Boécio: o sofrimento dos bons e a impunidade dos
maus no *De consolatione philosophiae***

Tese aprovada, como requisito parcial para a obtenção do grau de Doutor em
Filosofia no Programa de Pós-Graduação em Filosofia – Instituto de Filosofia,
Sociologia e Política da Universidade Federal de Pelotas

Data da defesa: 06 de novembro de 2020

Banca examinadora:

.....
Prof. Dr: Manoel Luís Cardoso Vasconcellos (Orientador)
Doutor em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul.

.....
Prof. Dr: Cleber Duarte Coelho
Doutor em Filosofia pela Universidade Federal de Santa Catarina

.....
Prof. Dr: Marcos Roberto Nunes Costa
Doutor em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul

.....
Prof. Dra: Silvia Maria Contaldo
Doutora em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul

.....
Prof. Dr: Pedro Gilberto Leite Junior
Doutro em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul

*Dedico esse estudo com todo o
meu amor ao meu filho, Gamaliel Heitor dos Santos
Vieira e aos meus pais, João Vieira e Vera Lúcia M.
Vieira*

Agradecimentos

Primeiramente, agradeço a Deus, pelo dom da vida e por conceder-me a disposição e a saúde, tanto para a produção quanto para o término desse estudo.

Agradeço a UFPel, Universidade Federal de Pelotas, em especial o PPGFil, Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFPel, que com o seu excelente corpo docente foram fundamentais para a minha formação filosófica. Agradeço, também, à secretária do PPGFil, a incansável Mirela Morais.

Agradeço aos componentes da Banca de Qualificação, os professores (as) Doutores (as): Cleber D. Coelho (UFSC), Manoel L. C. Vasconcellos (UFPel), Marcos R. Nunes Costa (UFPE), Pedro Leite Jr. (UFPel) e Silvia Maria Contaldo (PUC-MG).

Ao meu amigo e orientador professor Dr. Manoel Valconcellos, pessoa de extrema gentileza e paciência, que soube me conduzir como um verdadeiro mestre desde ao meu ingresso na graduação em Filosofia em 2008 até o término desse estudo.

Aos meus amigos: professor Dr. Sérgio Ricardo Strefling, Anderson Leite, Eduardo Oliveira, Leislei Santos, Gérson Garcia, Rogerio Cunha, Vera e Rafaela Lindemann, a professora Angela Perelló e tantos outros.

Aos da graduação: Rejane Gonçalves, Maiara Paulon, Fabiana Nogueis.

Aos da Pós-Graduação: Aliana C. Vançan, Beatris Seus, Bruna Leite, Davi Nascimento, Flávia Trindade, Lucy Garcia, Wagner França, Louise Moscareli, Luana T. da Cruz, Luciano Duarte da Silveira, Marina Brião, Raquel Brum e William Saraiva.

Aos colegas de trabalho, Alvacir, Alessandro, Leonardo, Mateus e Roberto Muenzer.

Agradeço a minha família, em especial aos meus irmãos Ana, Alexandre e Rafael, pelo carinho e apoio. Também ao meu filho, Gamaliel Heitor, que mesmo com a pouca idade, foi compreensivo e paciente durante todo esse período.

A minha companheira, Roberta Plentz, que sempre esteve ao meu lado durante todo o processo com paciência, compreensão e carinho. E por fim, dedico esse estudo aos meus pais, (*in memoriam*) João Iplevaine Pereira Vieira e Vera Lúcia Medeiros Vieira, que sempre me incentivaram e acreditaram no meu potencial.

Você é capaz de perdoar e amar a Deus mesmo quando descobre que Ele não é perfeito, mesmo quando o magoou e desapontou permitindo a má sorte, a doença e a crueldade em Seu mundo, e permitindo que algumas dessas coisas o atingissem? Porventura pode aprender a amá-Lo e perdoá-Lo, não obstante suas limitações, como Jó fez e como você certa vez aprendeu a perdoar e amar a seus pais depois de perceber que eles não eram tão sábios, tão fortes e tão perfeitos como você pensava que eles fossem? E se você puder fazer tudo isto, poderá ainda reconhecer que a capacidade de perdoar e a capacidade de amar são as armas com que Deus nos dotou para viver com plenitude, coragem e sentido neste mundo menos-que-perfeito?

*(Quando coisas ruins acontecem às pessoas boas –
Harold S. Kushner)*

Resumo

Abordar o problema do mal não é uma tarefa fácil e nem nova, pois muitos autores, tanto da filosofia quanto da teologia, elaboraram diversos estudos em busca de solucionar uma questão, que ao mesmo tempo, é tão antiga e atual na vida humana, seja no âmbito moral, natural ou mesmo metafísico. Não podemos, por conseguinte, negar que o mal exista e que interfira na vida prática do ser humano, porém, tampouco se pode mostrar com exatidão a sua origem ou apontar uma fórmula eficaz que solucione todos os seus efeitos. A questão da existência do mal é ainda mais problemática quando inserida dentro de um contexto que leve em consideração a existência de um Deus que age através da sua providência organizando e regendo todas as coisas com bondade, justiça e sabedoria. Nesse sentido, o nosso objetivo é abordar a obra testamentária de Severino Boécio escrita no século VI, o *De consolatione philosophiae*, composta em cinco livros que tratam tanto da verdadeira felicidade quanto da incômoda questão do mal perante a existência de um Deus que governa todas as coisas com bondade e justiça. Num diálogo envolvente entre Boécio, condenado à morte e a sua consoladora, a “Filosofia”, temas como os falsos bens da fortuna, a verdadeira felicidade, a existência do mal, a providência divina, o livre-arbítrio entre outros, serão fundamentais para mostrar duas coisas: que Deus, Sumo Bem, é a verdadeira felicidade e que o mal não existe, pelo menos no sentido ontológico. Nesse contexto, Boécio irá abordar a questão do mal em dois momentos: a negação ontológica do mal e a sua existência apenas no âmbito moral oriundo do livre-arbítrio; e a questão da impunidade dos maus e do sofrimento dos bons afirmando se tratar de uma visão equivocada e limitada do homem que não compreende a totalidade do saber divino, que da eternidade, proporciona a todos o que é devido com sabedoria e justiça. Para entendermos os argumentos de Boécio para a solução do problema do mal, será necessário abordarmos dois autores que influenciaram diretamente no seu pensamento: Agostinho com sua obra “O Livre-Arbítrio” e Platão com seu diálogo “Górgias”. Em verdade, antes de Boécio, Agostinho também abordou o problema do mal e negou a sua existência ontológica afirmando sua permanência apenas na esfera moral oriundo do pecado e proveniente da vontade livre do homem. Da mesma forma, Platão em “Górgias” aborda a ideia de justiça e injustiça afirmando que cometer uma injustiça é pior que sofrer e mais, afirma que todo aquele que comete uma injustiça e fica impune é mais infeliz que o infrator que paga a justa pena pelo seu delito. Por conseguinte, nosso estudo mostra a fundamental importância de ambos os autores para a resposta final de Boécio que, além de negar o mal ontológico e garantir que os bons não estão a mercê da fortuna, garante que a providência divina é justa e não deixa os maus sem suas devidas punições.

Palavras-chave: Felicidade. Mal. Deus. Justiça. Injustiça

Abstract

Addressing the problem of evil is not an easy or new task, because many authors, both of philosophy and theology, have developed several studies in order to solve an issue, which at the same time is so old and current in human life, whether in the moral, natural or even metaphysical sphere. We cannot, therefore, deny that evil exists and interferes with the practical life of the human being, but neither can it be accurately shown its origin or to point out an effective formula that solves all its effects. The question of the existence of evil is even more problematic when inserted within a context that takes into account the existence of a God who acts through his providence organizing and governing all things with goodness, justice and wisdom. In this sense, our goal is to address the testamentary work of Severino Boécio written in the 6th century, the *De consolazione philosophiae*, composed of five books that deals with both true happiness and the uncomfortable question of evil before the existence of a God who governs all things with goodness and justice. In an engaging dialogue between Boetius, condemned to death and his consoling, "Philosophy", themes such as false goods of fortune, true happiness, the existence of evil, divine providence, free will among others, will be fundamental to show two things: that God, Sumo Well, is true happiness and that evil does not exist, at least in the ontological sense. In this context, Boétius will approach the issue of evil in two moments: the ontological denial of evil and its existence only in the moral sphere derived from free will; and the question of impunity of the wicked and the suffering of the good, claiming to be a misguided and limited view of man who does not understand the totality of divine knowledge, which of eternity, provides to all what is due with wisdom and justice. To understand Boétius's arguments for solving the problem of evil, it will be necessary to approach two authors who directly influenced his thinking: Augustine with his work "Free Will" and Plato with his dialogue "Gorgias". In fact, before Boecio, Augustine also addressed the problem of evil and denied its ontological existence by affirming its permanence only in the moral sphere derived from sin and derived from the free will of man. Likewise, Plato in "Gorgias" addresses the idea of justice and injustice stating that committing an injustice is worse than suffering and more, states that anyone who commits an injustice and goes unpunished is more unhappy than the offender who pays the fair penalty for his offense. Therefore, our study shows the fundamental importance of both authors for Boecio's final response that in addition to denying ontological evil and ensuring that the good are not at the mercy of fortune, it ensures that divine providence is fair and does not leave the bad without their proper punishments.

Keywords: Happiness. Evil. God. Justice. Injustice

Sumário

1. Introdução	11
2. Capítulo I : Platão e a ideia de justiça em “Górgias”	27
2.1.1 O diálogo entre Sócrates e Górgias: a natureza da retórica e sua relação com a justiça.....	28
2.1.2. O diálogo entre Sócrates e Polo: o suposto infortúnio do justo e a impunidade dos injustos 39.....	39
2.1.3. O diálogo entre Sócrates e Cálicles: a inconsistência da justiça natural dos nobres e mais fortes	50
3. Capítulo II: O problema do mal em Santo Agostinho	63
3.2.1. Agostinho e o pecado: o mal moral oriundo do livre-arbítrio	64
3.2.2. Agostinho e o bem médio: Deus é o doador do livre-arbítrio.....	76
3.2.3. Agostinho e a inexistência do mal: se Deus é o Ser o mal necessariamente será o não ser	86
4. Capítulo III: Boécio e a questão filosófica do mal no <i>De consolatione philosophiae</i>	95
4.3.1. A estrutura do <i>De consolatione philosophiae</i> : as três questões filosóficas do livro I e os pressupostos do livro II para o tema da felicidade no livro III.....	96
4.3.2. A fundamentação da felicidade: a identidade entre Deus, o Sumo Bem e a felicidade	118
4.3.3 O desafio filosófico da questão do mal: as influências fundamentais de Platão e Agostinho ao lado da providência divina	140
5. Considerações finais	173
6. Referências	182

1. Introdução

O problema do mal é uma das questões mais emblemáticas do pensamento humano, pois não é fácil entender sua origem, já que nem sempre procede necessariamente da vontade ou da ação humana. Em geral, a questão do mal é investigada tanto pela filosofia quanto pela teologia por razões peculiares ao seu campo de estudo, ou seja, ambas buscam entender tal fenômeno e explicá-lo. No entanto, mesmo com tantas formulações e teorias, a origem do mal continua sendo um mistério para os intelectuais causando imensa perplexidade. Nesse sentido, há algumas formulações que tentam oferecer uma resposta para essa questão buscando as mais variadas alternativas. Uma das teorias difundidas tanto no meio filosófico como teológico oriundo do criacionismo judaico-cristão, serão os temas do bem universal e do pecado original que se complementam. Segundo a tese do bem universal, existe uma ordem regida pela existência de um Deus supremo que governa providencialmente todo o cosmo. Nessa teoria filosófico/teológica, o mal seria uma parcela menor que faz parte de um todo melhor, ou seja, uma deficiência perante o bem maior que existe. Já o pecado original, está diretamente relacionado com a queda do homem que teve seu início a partir de uma mentira proposta pelo tentador, o Diabo, causando a dúvida na palavra de Deus. A queda do homem relatada em Gênesis 3, apresenta um acontecimento que se deu no início da história humana com Adão e Eva, mas não cessa com a morte deles, ou seja, pela falha dos nossos primeiros pais, toda a geração precedente estará marcada com o pecado original. Em suma, com o pecado o homem perde a sua justiça original e deixa de confiar na benevolência divina, podendo abusar da sua vontade livre e com isso, se afastar mais de Deus (falaremos um pouco mais sobre o pecado original quando tratarmos mais adiante de Agostinho). Há, no entanto, outras teorias que também propõem uma solução para o mal como, por exemplo o Maniqueísmo (que estudaremos no capítulo 2). Em linhas gerais, os maniqueus defendiam a existência de dois princípios coeternos: um princípio de luz, imaterial e bom, e o princípio das trevas, material e ruim. Segundo eles, haveria no homem uma constante luta interior devido a sua natureza composta de corpo (material=mal) e alma (imaterial=bom), podendo

tender, tanto para o bem, quanto para o mal. Outro fator interessante sobre a teoria conceitual dos maniqueus, serão as três formas que abordam a ideia de mal: teórico, prático e moral. O modo teórico consiste principalmente na investigação de suas causas e as suas possíveis consequências, sendo um estudo mais de âmbito reflexivo. No campo prático, ao contrário, o mal é identificado na rotina das pessoas, ou seja, podemos sentir os seus efeitos a partir de um desastre natural ou através da propagação de uma epidemia causando grande inquietação. Já no âmbito da ação moral, o mal pode ser identificado a partir de más escolhas ou proveniente do sofrimento resultante de uma injustiça imputada ou coisas desse tipo.

No entanto, o ponto central do nosso estudo será o século VI da era cristã, o que torna o assunto mais delicado e desafiador, principalmente, ao se tratar de um filósofo cristão que traz em sua memória a bagagem literária da filosofia clássica, oriunda dos pensadores gregos como Platão e Aristóteles, agregado ao seu espírito teológico aguçado e essencialmente racional. Estamos nos referindo a Anício Mânlio Torquato Severino Boécio (476/480-524/530), autor de uma das obras mais importantes da Idade Média denominada *De consolatione philosophiae*. Neste estudo, iremos investigar a questão do mal abordado por Boécio no livro IV de sua obra testamentária em presente conflito com a ideia de um Deus que governa o mundo com sabedoria, bondade e justiça. No entanto, antes de nos aprofundarmos em nosso objeto de estudo, iremos apresentar brevemente como o tema do mal ocupou as mais diversas formulações e teorias, tanto no campo teológico quanto filosófico.

Do ponto de vista da teologia judaico-cristã, a Sagrada Escritura foi revelada por Deus, com o objetivo de transmitir sua mensagem aos olhos do mundo, principalmente ao seu povo, através de vários homens e profetas, com a finalidade de realizar os planos Dele com o seu projeto de salvação. Com efeito, destacamos o papel fundamental de Moises, maior nome do povo hebreu, que recebeu diretamente de Deus o chamado Decálogo e a tarefa de resgatar a sua gente da escravidão. O Decálogo é composto por um código de conduta tendo o objetivo tanto de moderar os excessos de convívio entre o povo israelita, quanto ser uma confissão de fé no seu único Deus e criador. Nesse sentido, os Dez Mandamentos mesclam por um lado, preceitos de ordem civil e por outro, preceitos religiosos, ou seja, trata-se de um modelo de comportamento e convívio a ser seguido, sem

desconsiderar o seu espírito religioso, o qual possui como legislador supremo, o próprio Deus Javé. Ainda no contexto do antigo Testamento, não poderíamos falar da questão do mal sem mencionar o belíssimo livro de Jó, que entre os livros sapienciais, trata justamente do tema do sofrimento humano. O livro de Jó, é uma das mais lindas páginas já escritas na literatura mundial, tratando poeticamente do tema da perseverança e dos males que assolam os justos. Em verdade, a narrativa descreve um homem tido como um exemplo aos olhos de Deus, pois era temente, bom e justo. Conseqüentemente, Jó era agraciado por Javé, possuindo uma família grande e próspera composta por dez filhos, muita terra, animais e escravos. Em resumo, o texto é dividido em três partes: a primeira consiste no prólogo (Jó 1,2) onde mostra tanto a prosperidade e a devoção de Jó, quanto a sua desgraça na perda de bens materiais, dos seus filhos e conseqüentemente, a debilidade da sua saúde, sendo inclusive, posto à prova pela esposa, que devido aos seus males, num ato de revolta, exige do marido que reaja amaldiçoando a Deus; a segunda parte, chamada de poética (Jó 15, 1) é marcada pelo debate entre Jó e seus três amigos que buscam entender os motivos do seu sofrimento. Dentre as causas atribuídas ao seu infortúnio, são apontados o pecado, a impiedade e o descrédito de Deus aos justos, os quais são energicamente rebatidos por Jó, pois, segundo o texto, Jó era temente a Deus e convicto na Sua justiça. Em dado momento, o próprio Deus (Jó 38, 1- 42, 6) entra em cena para debater com os personagens, repreendendo os amigos pela presunção e pela petulância de atribuir a Ele e a Jó, coisas que não entendem. Já no Seu diálogo com Jó, Deus direciona várias perguntas, as quais Jó não consegue responder e sem muitas delongas, Deus reivindica o Seu lugar como Criador de todas as coisas e condiciona Jó ao seu lugar de criatura; na terceira parte, denominada de Epílogo (Jó 42, 7-9), Deus atribui uma penitência aos amigos, e a Jó, a retribuição de tudo que havia perdido por se manter fiel a Ele, mesmo quando testado duramente. Por conseguinte, podemos dizer que o objetivo do livro, a grosso modo, é abordar o tema do mal e da dor como um sinal de esperança na providência e na onipotência de Deus. O livro deixa claro a sua mensagem: Tudo o que ocorre possui a permissão de Deus tendo em vista um propósito, pois há um plano maior que é incompreensível aos olhos humanos.

Não obstante, no Novo Testamento também há várias passagens que marcam esse dilema entre Deus, a existência do mal e o sofrimento dos bons. No

evangelho de Mateus (5, 45) é possível constatar o próprio Jesus Cristo afirmar que o Pai “faz nascer o seu sol igualmente sobre maus e bons e cair à chuva sobre justos e injustos” e mais adiante, no mesmo livro (16, 24), Jesus afirma: “Se alguém quer vir após mim, negue-se a si mesmo, tome sua cruz e siga-me”; ou seja, Jesus parece dizer que nem sempre Deus aliviará o peso da cruz. Ainda no Novo Testamento, podemos ler em Apocalipse o clamor por justiça daqueles que já se encontram na eternidade (Ap 6, 9) sugerindo, que o sofrimento dos justos pode ser um dos métodos pedagógicos utilizados por Deus, o que estaria, de certa forma, em conformidade com o livro de Jó. Entretanto, além das passagens que citamos, o próprio projeto de redenção proposta no Novo Testamento traz o sofrimento do Filho de Deus, Jesus Cristo, condenado à crucificação e à morte para redenção dos pecados humanos reforçando o mistério do bem e do mal na história da salvação perante o governo providencial de um Deus bom e justo. Embora não haja uma explicação mais detalhada do porquê do sofrimento humano, ficando até certo ponto condicionado ao pecado, a hipótese de haver um propósito maior, mesmo que não compreensível ao homem, oferece um consolo para todo aquele que sofre.

No âmbito da filosofia, o problema do mal esteve presente desde a antiguidade até aos autores contemporâneos. Encontramos esse questionamento já nos pensadores pré-socráticos que abordam a questão do bem e do mal de um ponto de vista da natureza do universo. Há leis difusas no universo, diziam eles, e a bondade deveria estar em harmonia com essas leis, onde o mal, na realidade, faria parte de um todo harmônico. Heráclito de Éfeso (sécs. VI-V a.C.), por exemplo, acreditava que o bem e o mal observados pelo ser humano seriam oriundos de uma visão limitada e percebida a partir do devir e do conflito dos opostos. Segundo Heráclito, o ser humano percebe o movimento entre os opostos (como o gelo e a água ou o bem e o mal), porém, defendia que esse conflito fazia parte de um todo imperceptível. Para Heráclito, o alcance de uma vida boa consistia no homem viver de acordo com essa lei da harmonia universal. Já Deus, afirmava ele, vê o todo de forma completa e harmônica e, de acordo com essa harmonia, todas as coisas são justas e certas. Logo, para o filósofo de Efésio, o mal não existe em si ou de modo ontológico, mas como parte de um todo que não é substancialmente mal, sendo inexistente desde que seja considerada a totalidade harmônica existente.

Para os Sofistas de modo geral, a filosofia possui uma conotação relativista, já que é o indivíduo o centro de sua filosofia e o protagonista das suas deliberações e ações. Basta lembrarmos do estimado orador Protágoras (nascido entre 491 e 481 a. C.) que defendia ser o homem a medida de todas as coisas e com isso, situava as questões morais precisamente no âmbito humano. É notável que já com os Sofistas, há uma diferenciação na abordagem do mal em relação aos primeiros pensadores. Geralmente, os pensadores anteriores abordam as questões morais levando em conta o entendimento do universo. Para alguns Sofistas, a ação moral do homem será relativa à sua “medida” de bem ou de mal, pois o que poderá ser ruim para um, poderá ser bom para outro. Cálicles, por exemplo, aparece várias vezes nos diálogos de Platão defendendo uma ideia de convenção das leis morais, ou seja, para ele não há um princípio absoluto que fundamentaria necessariamente uma lei e sim um hábito adquirido por determinado grupo. Há de se levar em conta o espírito livre que possuíam esses pensadores que certamente influenciaram vários autores modernos como, por exemplo, Nietzsche, que é reconhecido tanto pela sua liberdade de pensamento, quanto pela sua árdua crítica à moral tradicional.

Por conseguinte, não poderíamos sair da filosofia antiga sem mencionarmos brevemente os dois nomes mais ilustres e estimados entre os filósofos clássicos: Platão e Aristóteles. Ambos autores são considerados por muitos comentadores como os fundadores da filosofia ocidental e os seus pensamentos contribuíram e ainda contribuem muito para a história da filosofia. Em verdade, para o nosso estudo, Platão (428/427-347 a.C) em especial, possui uma importância fundamental, razão pela qual dedicaremos um capítulo para analisarmos o seu pensamento sobre o tema da justiça e da injustiça no diálogo “Górgias”. Resumidamente, podemos afirmar que para Platão o tema do Bem é de extrema importância sendo, ao lado da Teoria das Ideias, fundamental para o seu pensamento. Aliás, é justamente com a sua Teoria do Mundo das Ideias que o filósofo ateniense dirá que o verdadeiro Bem não estará na multiplicidade sensível e sim, no mundo inteligível, verdadeira ideia de Bem e de justiça. De maneira geral, se todo o Bem e justiça se encontram de modo permanente no mundo inteligível, ou seja, estável e imóvel, no mundo sensível é justamente o contrário. Dizia Platão, que o mundo sensível é falso, tanto quanto os sentidos e que o verdadeiro homem é a sua alma. Partindo dessa reflexão, para ele, o homem precisaria libertar-se do corpo “cárcere da alma” para a contemplação do

verdadeiro bem. No entanto, enquanto ainda no corpo, é a razão que proporcionará a possibilidade de uma vida virtuosa, boa e justa. Em verdade, Platão não acreditava na existência de um mal ontológico, mas refletiu muito sobre a boa e má conduta humana, onde dizia que há determinadas ações justas e outras injustas, tanto individualmente, como numa sociedade política.

Para Aristóteles (384/383-322 a. C), o bem é o objeto de desejo comum a todos os homens. Na *Ética a Nicômaco*, por exemplo, já no início do livro I, Aristóteles fala que o bem é “aquilo que todo o ser deseja”. Mais adiante, no livro IV, o *estagirita* afirma ser a felicidade (*eudaimonia*) o mais alto bem e o fim de todas as ações humanas. A busca da felicidade, segundo Aristóteles, consiste no fruto de todos os seus esforços possibilitado por meio de sua alma racional, diferença fundamental entre os homens e os demais animais. Em verdade, Aristóteles não demonstrava grandes interesses na matemática, nem no método dialético ou nos componentes místicos religiosos presentes em seu mestre, os seus interesses estavam voltados para as ciências empíricas enquanto tais, deixando de lado a ironia e priorizando um rigor orgânico e sistemático em sua filosofia. Apesar de ser um animal racional, o ser humano possui os apetites e instintos, opostos a razão, mas, dizia ele, por ela controlados. O *estagirita* acreditava que era através das virtudes que os homens encontrariam os meios de controlar as paixões e de realizarem ações boas e justas para o alcance do seu maior bem e fim, a felicidade. Nesse sentido, a prudência que é uma virtude intelectual que transita entre as virtudes morais, será a responsável ao lado da deliberação de encontrar os meios certos para obter um determinado fim. Logo, o *estagirita* não defendia um princípio ontológico do mal, ou seja, a má ação para Aristóteles consiste em não agir virtuosamente, contrariando a sua própria natureza que potencialmente o impele para as ações boas e justas.

Atentemos agora para a filosofia medieval: a ênfase da existência do mal absorve maior conotação em relação aos gregos, devido à incompatibilidade com um Deus bom, justo e pessoal. Em verdade, de um modo genérico, o mal seria a privação do bem no sentido de uma desordem. Já o Bem, seria considerado como “*bonum ex integra causa*”, ou seja, o Bem na sua totalidade, essencialmente bom e sem qualquer possibilidade de gerar o mal. Com efeito, os primeiros pensadores cristãos denominados de “Apologistas”, afirmavam que Deus criou todas as coisas

do nada. Assim sendo, pela benevolência de Deus o homem foi criado bom, porém, se afastou de Deus voltando-se para si e para os desejos do corpo. Logo, desse afastamento o homem abriu uma porta para a entrada do pecado e conseqüentemente, para o mal no mundo. Assim como o primeiro homem, Adão pecou, o mal que procede do seu pecado é transmitido hereditariamente a todo o gênero humano. Por conseguinte, será somente pela Graça divina, conquistada pelo sacrifício de Jesus Cristo, que o gênero humano poderá ser restaurado e com as reais possibilidades de se salvar.

No entanto, acreditamos que em alguns autores medievais essa incômoda questão do mal, soou de maneira mais intensa como no caso de Santo Agostinho (354-430). Efetivamente, não exageramos se dissermos que o tema do mal acompanha o pensamento de Santo Agostinho em quase toda a sua obra. De fato, do mesmo modo que destacamos a importância de Platão nesse estudo, Agostinho também é fundamental para a nossa proposta e por isso, dedicaremos um capítulo para analisar sua obra, “O Livre-Arbítrio”, e sua abordagem sobre o mal moral, pois acreditamos na influência direta das suas reflexões no pensamento de Severino Boécio. Por esse motivo, nessa introdução, trataremos da questão do mal em Agostinho de modo breve, apenas com a intenção de contextualizar. O tema do mal se faz presente no pensamento de Agostinho antes de sua conversão ao cristianismo, ou seja, ainda quando simpatizante da seita maniqueísta. Entretanto, a questão do mal continuou presente no pensamento do autor, mesmo após o seu afastamento do maniqueísmo e sua conversão ao cristianismo. Nessa nova etapa, Santo Agostinho dedicou-se a escrever obras sobre o tema do mal, tanto para refutar os maniqueus, como para buscar uma solução adequada. Entre as suas obras sobre o tema, destacamos “O Livre-Arbítrio”, escrito entre 388 a 395, com o objetivo de criticar o dualismo maniqueísta, abordar a questão da liberdade humana e a origem do mal moral. Além desta obra, temos ainda outros escritos do jovem Agostinho que também abordam questões relacionadas com a felicidade, o bem e o mal como “A vida Feliz” escrita 386 juntamente com “Solilóquios” e “Contra os Acadêmicos”. Além desses escritos da juventude agostiniana, o tema do mal também pode ser encontrado em escritos posteriores como as “Confissões”, escrito entre 397 e 398 e a “Cidade de Deus” escritos entre 413 e 426, ou seja, o tema do bem e do mal pode ser encontrado do jovem ao maduro Agostinho. Em suma, o mal

para o bispo de Hipona não existe essencialmente ou ontologicamente, mas apenas no âmbito moral e na esfera humana relacionado à vontade, ou melhor, com a má vontade do homem. Por conseguinte, o mal será a ausência do bem porque não provém do soberano Bem, pois, para Agostinho o mal não pode “ser” já que tudo o que “é” provém do soberano Bem.

Ainda no período medieval, destacamos Santo Tomás de Aquino (1221-1274) que em sua abordagem sobre o bem e o mal, une algumas ideias agostinianas com a filosofia aristotélica. Para o doutor angélico, é fato que Deus fez todas as coisas boas, pois toda a criação provém de Deus, bondade primeira. Dentro da obra criada por Deus, temos o homem, como o ápice da criação por ser a Sua imagem e semelhança. Assim como Aristóteles, Tomás acredita que todas as ações tendem para um fim bom, e esse bem se fundamenta na boa realização desse objetivo, isto é, para o aquinate, a realização do seu fim consiste na concretização de si mesmo em conexão com a contemplação de Deus. Na realidade, o objetivo do homem é ser feliz e para isso, é preciso que tanto as ações quanto os pensamentos humanos sejam voltados para Deus, razão pela qual o homem foi criado. Com efeito, essa ação ou contemplação, segundo Tomás, ocorre ou de forma racional ou intuitiva, abandonando os maus hábitos e obtendo uma vida reta e virtuosa. Em seu vasto trabalho filosófico e teológico, Tomás aborda várias questões relacionadas às ações morais humanas e enfatiza as potencialidades racionais e virtuosas do homem. Segundo Tomás e a exemplo de Agostinho, é possível chegar a Deus através da fé e por meio de uma vida devota desde que o homem esteja disposto a abandonar os bens mundanos. O mal, para o aquinate, consiste na privação do bem, ou seja, para ele é impossível a existência ontológica do mal, pois é necessário haver apenas um Sumo Bem, princípio criador de todas as coisas que chamamos pelo nome de Deus. Nesse sentido, o mal se encontra apenas na ação moral, isto é, quando a vontade humana através dos seus apetites e paixões se sobrepõe às virtudes, em especial, a virtude da caridade que é para Tomás de Aquino, o elo para as boas ações neste mundo e no mundo futuro (o além), já que a caridade, entre as virtudes teologais, é a única que permanecerá após a vida terrena. Assim como a prudência é necessária para a conexão das virtudes em Aristóteles, sendo ao mesmo tempo uma virtude intelectual que atua no âmbito da moralidade, a virtude teologal da caridade, é para

o doutor angélico o elo entre todas as virtudes, tanto na vida terrena quanto na glória futura.

Na filosofia moderna as questões do bem e do mal continuam a fazer parte da elaboração intelectual de vários autores que não se sentiram satisfeitos pelas soluções dos seus antecessores. Diferente da ótica medieval, na modernidade, há uma visão um pouco menos “metafísica” do mundo, onde o método científico passa da observação para a experimentação como destacava o filósofo e matemático René Descartes (1596-1650). Com efeito, ao abordar o tema do mal, Descartes afirma que Deus é infinitamente perfeito, diferentemente de nós, que somos finitos e sujeitos ao erro. Nesse sentido, o erro humano consiste na vontade “infinita” de um ser finito, e não por uma ação voluntária ou um desejo divino pelo nosso erro, ou seja, a responsabilidade do erro é humana e não de Deus, que em sua perfeição é incapaz de nos induzir ao engano. Em verdade, para o filósofo francês não há um bem ou um mal absoluto, isto é, algo que poderá ser bom para uns também poderá ser ruim para outros dependendo do caso. Na mesma linha que Descartes, Espinosa (1632-1677) acreditava que o bem consistia na tendência natural do homem de auto preservar-se, pois acreditava que o homem diligentemente busca os meios para o alcance da sua preservação através da sua potencialidade racional. Segundo Espinosa, o potencial racional do homem compreende esse esforço de preservação como parte imanente de Deus, isto é, o homem ao buscar sua preservação encontra-se em sintonia com o verdadeiro bem e a felicidade. Já Leibniz (1646-1710) enfrenta a questão do mal dividindo-a em três aspectos: o mal físico, moral e metafísico. O mal físico, destaca Leibniz, seria a consequência do mal moral, sendo dividido em mal do corpo e mal do espírito. Em linhas gerais, o mal do corpo seria a falta de algo que naturalmente deveríamos ter, como, por exemplo, a perda de um membro ou ainda, as catástrofes naturais. Com efeito, em relação a esses males naturais, Leibniz elabora a sua célebre afirmação da existência de Deus como princípio da natureza e da graça, afirmando que “entre os muitos mundos possíveis, a razão de Deus a escolher este é que ele, perfeito, escolheu, entre todos os possíveis, o mundo mais perfeito”. Já o mal do espírito, é caracterizado como um estado emocional resultado de uma culpa ou de um remorso. Sobre o mal moral, Leibniz dizia que havia uma correspondência entre a ação e a norma moral decorrente da liberdade de escolha do agente. Sobre o mal metafísico, Leibniz

elabora uma reflexão com base na limitação do homem perante o seu criador. Em outras palavras, o mal metafísico seria a fonte para o mal moral, pois a finitude e a imperfeição original da criatura estão sujeitas ao erro, ou seja, devido a sua limitação, o homem não consegue contemplar o todo perfeito. Ainda segundo Leibniz, o sofrimento faz parte da grande harmonia cósmica criado por Deus tendo como finalidade de extrair de um mal um bem maior.

Immanuel Kant (1724-1804), também se dedicou a responder à questão sobre o bem e o mal a partir de uma visão também moral. Com efeito, para Kant as questões do bem e do mal estão relacionadas diretamente a ação do indivíduo. Para o autor, o agente necessita saber quais ações poderão ser consideradas justas ou injustas através de um exercício interior. Nesse sentido, o autor acredita que toda a ação moral deve ocorrer em vista ao cumprimento e ao respeito de uma lei moral universal, o qual todos os indivíduos com sua boa vontade são capazes de praticarem observando, necessariamente, a ação justa, ou como dirá o autor, a ação por dever. Em suma, Kant não é um autor consequencialista, pois a ação justa não visa necessariamente a felicidade, mas a boa intenção do agente de acordo com a lei moral. Em verdade, em sua obra “A Fundamentação da Metafísica dos Costumes”, Kant apresenta as três formulações do imperativo categórico onde expressa a sua fórmula para a moralidade válida, segundo ele, para todos os seres racionais. Tanto na sua primeira fórmula, chamada também de lei universal, quanto nas outras duas, Kant nos expressa exatamente o que falamos até aqui: “Age somente de acordo com uma máxima que possas, ao mesmo tempo, querer que se converta em uma lei universal”; a segunda fórmula: “Age de modo a poderes desejar que todo o mundo siga o princípio de teu ato” e a terceira fórmula: “Age sempre de modo a tratar a Humanidade como um fim, tanto em tua própria pessoa como na dos outros, e nunca te sirvas dela como um simples meio”. Notamos que as três formulações do imperativo categórico visam à boa ação moral que fundamenta um agir justo e exemplar que deve ser seguido por todos os agentes morais. Logo, a ação injusta que não possui como pressuposto a máxima como critério universal ou que não proceda de uma boa vontade estando fundamentada nos sentidos e não na razão, será para o autor, o que chamará de mal radical. Por conseguinte, para Kant, é a autonomia da razão que dirige todas as ações morais do ser humano, fazendo

de suas máximas uma lei universal a ser seguida dentro dos parâmetros da justiça e da boa vontade, o que caracteriza para Kant a boa ação.

Não poderíamos passar essa breve introdução sobre o problema do mal no decorrer do pensamento filosófico sem mencionar Paul Ricoeur (1913-2005). Podemos dizer que a questão do mal é um dos temas principais para o filósofo francês que em 1960 intensifica seus estudos numa obra denominada “A simbólica do mal” e posteriormente, em 1985 num outro texto, fruto de uma conferência realizada na Universidade de Lausanne com o título “O mal – Um desafio à Filosofia e à Teologia”. Com efeito, na sua obra “A simbólica do mal”, Ricoeur destaca, entre outras coisas, a falibilidade humana entre os dois extremos: o bem e o mal. Nesse sentido, diz Ricoeur, o homem possui a capacidade de pecar e cometer falhas morais precedidas do que ele chamará de símbolos do mal. Os símbolos do mal consistem na manifestação linguística feita pelo homem através da confissão de suas angústias, medos e seus reflexos do pecado original. Segundo o autor, o homem traz pela confissão o seu sentimento de culpabilidade através do uso linguístico, possibilitando-o tanto a denominar quanto a atribuir significados aos chamados mitos construídos, ou seja, para o autor, esses mitos construídos seriam a representação linguística do mal. Em relação aos símbolos do mal, Ricoeur destaca quatro possíveis mitos que são fundamentais para dar corpo linguístico e psicológico a ideia de mal: o mito da criação do mundo, pressupondo que o caos é originário; o mito do deus maligno, ciumento e herói; o chamado mito de Adão que apresenta a maldade como inerente ao próprio homem e o último, o mito da alma exilada, que corresponde ao dualismo entre o corpo e a alma.

Em sua obra posterior, Ricoeur indaga o problema do mal sob uma perspectiva não somente da simbologia do mal, mas do ponto de vista fenomenológico, ou seja, a enigmática questão da onipotência de Deus perante o sofrimento dos isentos de culpa. Mesmo mostrando que as soluções desse problema se voltam para o campo moral, como no caso de Agostinho e Kant, Ricoeur prefere não aprofundar a questão, optando por discorrer a questão do mal no campo da ética e da política, voltado para o âmbito do pensamento, do sentimento e da ação. Com efeito, será no plano da ação que o autor procurará apontar uma solução mais contundente. Nesse sentido, Ricoeur acredita que é possível através da vontade política diminuir o sofrimento por meio do combate da

violência exercida pelos homens. Entretanto, Ricoeur reconhece que o combate ao mal da violência está longe de resolver todas as questões, pois restaria ainda o mal fora da esfera humana, isto é, aquele tipo de mal que não depende da ação do homem, como por exemplo, as tragédias naturais. Entretanto, o autor acredita que uma ação voltada para a boa vontade política amenizaria de modo significativo o sofrimento no mundo.

Como vimos, o problema do mal percorre a história da filosofia como um tema relevante que parte dos antigos aos contemporâneos desafiando os filósofos, teólogos, psicólogos etc., a abordarem e a refletirem sobre essa incômoda questão e suas causas que impactam a vida humana, inflamando as discussões nas mais diversas esferas do pensamento. Poderíamos citar nessa introdução outros autores importantes de vários períodos da história da filosofia, mas acreditamos que para o fim de contextualizar o problema do mal e suas diferentes abordagens, estes nos parecem suficientes, até porque esse estudo não trata de uma genealogia da temática do mal ou de uma análise exaustiva da questão dentro da história da filosofia. No entanto, o que gostaríamos de enfatizar nessa introdução, consiste na pluralidade das abordagens e explicações, tanto para a origem quanto para a solução do problema do mal, porém no final das contas, o mal ainda continua a ser um mistério a assolar a vida de muitos.

Por outro lado, sabendo-se da dificuldade de definir uma causa eficiente para a existência do mal, seria possível, de modo contrário, definir o que é o bem? Em verdade, a dificuldade é a mesma, pois no mais das vezes, não é possível oferecer uma definição objetiva ou real, mas somente afirmar o que o bem não é. Por conseguinte, o bem é desejado e buscado pela vontade humana e nesse sentido, o homem se sente atraído por esse bem. Em outras palavras, o bem é bom porque ele é desejado, ou seja, retoricamente, é por ser bom que o ser humano o deseja, e é nesse sentido que se pode entendê-lo como atrativo e caracterizá-lo como causa final, pois o bem não pode ser indesejável ou uma espécie de privação, pois se assim o fosse, necessariamente deixaria de ser um bem e passaria a ser identificado como um mal. É em vista dessas e outras dificuldades que tanto o bem quanto o mal se tornam um ponto de reflexão e pesquisa, independentemente do período histórico, seja na filosofia antiga, seja na filosofia contemporânea, pois a dificuldade do tema continua a mesma, isto é, assim como as questões do bem e do mal não

eram fáceis e exigiram empenho aos filósofos antigos, o mesmo ocorre com os pensadores atuais, pois os temas do bem e do mal continuam sendo um campo fértil e inesgotável de investigação.

Por conseguinte, motivados para enfrentar esse tema instigante, pretendemos nesse estudo aprofundar o problema do mal no pensamento de Severino Boécio, pois, esse romano do século VI, não só se debruçou sobre esse tema no livro IV de sua obra prima o *De consolatione philosophiae*, mas vivenciou na pele durante a composição do seu escrito a angustiante sensação dos injustiçados, através de uma sequência de males, oferecendo um tom dramático, sombrio e real a sua obra. Em verdade, não são poucos os infortúnios vividos por Boécio: uma denúncia falsa de conspirar contra o rei, o confisco de seus bens, a sua prisão sem qualquer possibilidade de defesa, a sua condenação autoritária e seu inevitável encontro com a morte. Embora o *De consolatione philosophiae* tenha sido escrito num momento adverso, suas linhas revelam o rigor estético das mais belas poesias e a erudição dos mais requintados clássicos da filosofia antiga, capaz de fazer dessa obra, escrita durante o período de martírio de Severino Boécio, a obra mais lida na Idade Média depois da Sagrada Escritura e da Regra Monástica de São Bento. Escrita em versos e prosas, o drama pessoal de Severino Boécio é compartilhado com sua consoladora, a Filosofia, que aparece na forma majestosa e imponente de uma belíssima mulher. Ela surge para o consolo do seu fiel discípulo, que a exemplo de Sócrates, preferiu a morte a negar as suas convicções e seu aprendizado, se mantendo fiel ao método e a reflexão filosófica até ser executado. É nesse momento de angústia e fragilidade que a consoladora e o condenado, ou melhor, a Mestra e o discípulo se encontram para discutir os temas essenciais da filosofia e da vida humana. O diálogo entre a Filosofia e Severino Boécio percorre durante cinco livros divididos, por um lado, por lamentos, angústias e desolações e por outro, a redescoberta da finalidade do homem, a crença na ordem providencial do universo e a possibilidade de alcançar a tão desejada felicidade. Em outras palavras, o *De consolatione philosophiae*, no decorrer dos cinco livros tratará como assuntos centrais a questão do mal e da felicidade, juntamente com os seus desdobramentos, por exemplo, a questão dos falsos bens mundanos oferecidos pela fortuna levando ao homem a aderir a uma falsa felicidade (*felicitas*), a incômoda ideia de impunidade dos maus e o sofrimento dos bons perante o olhar justo de Deus, e por fim, o

estranhamento da presença do mal na vida humana, já que o mundo é dirigido por um Deus bom e perfeito.

Dito isso, o objetivo desse estudo será abordar a questão do mal no *De consolatione philosophiae* de Severino Boécio com o propósito de apresentar a solução do autor para a resolução desse tema apresentado no livro IV. Em verdade, ainda no livro I Boécio apresenta três questões filosóficas que podemos resumir da seguinte forma: 1. Como pode Deus permitir a presença do mal? 2. Qual a finalidade de tudo? 3. O que é o homem? A primeira questão será a mais importante por envolver não só a existência do mal sob o olhar de Deus, mas a controversa ideia do sofrimento dos bons e a impunidade dos maus permitida por Deus. Nesse contexto, Boécio acredita haver certa inversão na ordem do mundo, pois como poderia ser justificado o sofrimento dos bons e a impunidade dos maus se Deus é bom e dele só pode proceder o bem? Tais questionamentos possuem relevância, pois partindo de um senso de justiça, o certo seria o contrário, Deus proporcionar a felicidade aos bons e os castigos aos maus, porém em vários casos não é bem assim que ocorre. Essa questão do mal se agrava por Boécio fundamentar no livro III que Deus é o Sumo Bem completo e perfeito e por isso, será o princípio e o fim de todas as coisas. Para Boécio, Deus será a própria felicidade e nesse sentido, quem busca bens para ser feliz encontra em Deus, Sumo Bem, a verdadeira felicidade (*beatitudo*). Entretanto, além de Deus ser o Sumo Bem e verdadeira felicidade, será também a razão divina de todo o cosmo que governa através da sua providência com bondade e justiça conduzindo todas as coisas para o bem.

Nesse sentido, acreditamos que a resolução para o problema do mal apresentado no livro IV do *De consolatione philosophiae* estará fundamentado em três pilares estruturais: primeiro, após Boécio afirmar que Deus é o Sumo Bem e a verdadeira felicidade, o autor buscará fundamentar que o mal não poderá provir de Deus e com isso, estabelecerá uma relação entre o mal e o nada, negando a sua origem ontológica e admitindo a sua existência apenas no campo moral, isto é, a partir do livre-arbítrio do homem. Nesse ponto, argumentamos que para o romano chegar a essas conclusões será fundamental influência de Santo Agostinho e da sua obra “O Livre-Arbítrio” como principal referencial filosófico para Boécio; segundo, após resolver o problema ontológico da existência do mal, Boécio prossegue a sua investigação abordando a questão da impunidade dos maus e do sofrimento dos

bons. Nesse ponto, defenderemos a influência de Platão, especificamente o seu diálogo “Górgias”. Como veremos, Boécio defenderá que cometer o mal será pior que sofrê-lo, mas ficar impune será ainda mais grave, pois o infrator ficará imerso na maldade e na infelicidade. Nesse sentido, acreditamos que a fundamentação de Boécio para tratar desses temas provenha do diálogo “Górgias” de Platão, em especial dos conceitos de justiça e injustiça empregados pelo filósofo ateniense, vindo a influenciar determinantemente a resposta de Boécio; e em terceiro, para responder a suposta inversão na ordem do mundo, Boécio aborda a natureza da providência divina e a sua relação com o destino. Nesse ponto, o romano terá como premissas, por um lado a ideia de eternidade relacionado a Deus e a providência e por outro, o de tempo relacionado ao destino e a ação humana. Em verdade, Boécio defenderá que a providência divina governa com sabedoria todo o cosmo conduzindo o mundo com bondade e justiça. Já o destino será uma ferramenta temporal a serviço da providência que agirá junto com o livre-arbítrio, pois a felicidade como fim último dependerá da aproximação do homem da imobilidade de Deus, como a infelicidade estará ligada ao seu afastamento da divindade através da contingência do destino. No entanto, tanto a sua aproximação ou o seu distanciamento de Deus dependerá das escolhas livres operadas pelo homem. Em suma, acreditamos que será a partir da conexão entre esses elementos, que chamaremos de três pilares por julgarmos ser fundamentais, que Severino Boécio irá elaborar a sua resposta para o problema do mal, mas não só isso, pois responder o problema do mal também justificará a ideia formal de felicidade descrita no livro III da obra, a benevolência de Deus e a ordem do mundo por meio da providência divina. Boécio negará o mal ontológico, abordará a bondade e a maldade da perspectiva da ação humana afirmando que será melhor sofrer um mal do que cometê-lo como também, defenderá que será mais feliz aquele que pagar justamente pelo mal que cometeu e por fim, abordará o sofrimento dos bons e a impunidade dos maus pela perspectiva da visão divina através da ação da providencia que age na eternidade em busca do bem e do necessário para a felicidade do ser humano.

O consolo que busca Boécio será na filosofia o que nos permite afirmar a fidelidade ao seu método de estudo que sempre priorizou a investigação filosófica mesmo quando tratou da fé. Não temos a intenção de negar a fé de Boécio, ao

contrário, mas de afirmar que essa fé será trabalhada pelo autor filosoficamente por acreditar que ambos os assuntos, *fides* e *ratio*, não são contraditórios. O fato de Boécio optar por tratá-las de modo genuinamente filosófico acentua, a nosso ver, o seu diferencial referente aos autores patrísticos e mesmo aos escolásticos que também não abdicam da razão, mas expressam verbalmente e extrinsecamente a sua fé nas Escrituras, algo que será ausente em Boécio.

Por fim, será nesse sentido que afirmamos que tanto o “Livre-Arbítrio” de Santo Agostinho, quanto “Górgias” de Platão serão fundamentais para a resposta de Boécio, pois ambos autores oferecem o referencial teórico necessário para justificar tanto a primeira quanto à segunda parte do problema do mal. Entretanto, para responder integralmente à questão do mal no *De consolatione*, além das influências de Agostinho e Platão, será necessário agregar o importante papel da providência divina que da eternidade oferecerá o necessário para o desejo natural do homem em buscar a felicidade. Ao apresentarmos essa nova interpretação a partir desses três pilares fundamentais, acreditamos não só responder o desafio da questão do mal no *De consolatione*, mas oferecer um fundamento filosófico para o tema no pensamento de Boécio de modo mais pontual e objetivo.

Para esse estudo, utilizaremos como fonte de pesquisa e apoio a obra de Severino Boécio na sua versão em língua latina e italiana de Luca Obertello, “Consolazione della Filosofia, texto latino a fronte. Milano: Rusconi Libri, 1996”; a “Consolação da Filosofia, traduzida do latim por Luís M. G. Cerqueira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2016”; Platão “Górgias”, tradução, ensaio introdutório e notas de Daniel R. N. Lopes. São Paulo: Perspectiva, 2014”, a obra de Agostinho, “O Livre-Arbítrio” Tradução. Nair de Assis Oliveira. In: coleção Patrística. São Paulo: Paulus, 1995; entre outros textos que estarão presentes em nossas referências bibliográficas¹

¹ Gostaríamos de ressaltar que as obras, tanto de Platão “Górgias” quanto a de Agostinho “O Livre-Arbítrio”, serão abordadas nesse estudo de modo descritivo, pois servirão de base filosófica para a resposta de Boécio para o problema do mal que apresentaremos no capítulo 3. Por isso, nos abstermos de problematizá-las enfaticamente por entender que fugiria do nosso propósito de estudo, já que a nossa investigação se trata da resposta de Boécio ao mal no do *De consolatione philosophiae*. Por esse motivo, optamos em trabalhar com as obras de Platão e Agostinho apenas em língua portuguesa, levando em consideração que estão entre as melhores traduções.

2. Capítulo I: Platão e a ideia de justiça em “Górgias”

Nesse primeiro capítulo, abordaremos o tema da justiça e da injustiça no diálogo “Górgias”, a partir de três momentos: o embate entre Sócrates e Górgias a respeito da natureza da oratória onde é introduzido preliminarmente o tema da justiça e da injustiça; o debate entre Sócrates e Polo, discípulo de Górgias, que tratam e aprofundam o tema da justiça e da injustiça incluindo a incômoda questão do sofrimento dos justos e a impunidade dos injustos; e por fim o diálogo entre Sócrates e Cálicles que discutem a legitimidade ou não da justiça sob a lei do mais forte como também a defesa do tirano. Nesse contexto, Sócrates afirmou que prefere sofrer uma injustiça a cometê-la e mais adiante declarou que a injustiça é o maior dos males da alma e por isso acreditando que ficar impune sem pagar a justa pena pelo o seu crime será ainda pior do que cometer uma injustiça, algo inconcebível, tanto para os espectadores do debate quanto para o seu oponente. No entanto, Platão assume para si no diálogo “Górgias” o contraponto tanto da opinião corrente quanto da defesa de Cálicles do direito natural do mais forte. Quem prefere a injustiça, será o mais infeliz dos homens e quem não for punido pelos seus atos ilícitos estará mais distante do Bem. Por conseguinte, todo esse debate sobre a relação entre o justo e o injusto será fundamental para a nossa proposta de estudo, no caso, o problema do sofrimento dos bons e da impunidade dos maus em Severino Boécio que será trabalhada no capítulo três.

2.1.1 O diálogo entre Sócrates e Górgias: a natureza da retórica e sua relação com a justiça

Um dos autores mais importantes da filosofia é sem dúvidas o ateniense Platão (427/428-448/447 a.C). Seu campo de estudo se concentrou na matemática, ética, política e metafísica com abordagens importantes e fundamentais para o estudo da filosofia². Entretanto, neste estudo iremos abordar o campo moral do pensador ateniense, em especial, a sua ideia em relação ao importante tema da justiça e da injustiça que em geral, aparece ao longo das obras do autor, porém, com maior destaque nos seus escritos “Górgias” e a “República”. A obra “República”, com efeito, tem como objeto a relação entre os cidadãos e a cidade ideal, onde todos os homens, de acordo com os seus vícios e virtudes irão compor da melhor maneira possível as suas classes correspondentes em prol do bom funcionamento do Estado³. O nosso objetivo, porém, é abordar o tema da justiça e da injustiça de um ângulo mais individual e a partir da ação moral do agente e por isso, nossa investigação tem como referencial teórico o diálogo “Górgias” que, como veremos, após a investigação da natureza da retórica, parte para a sua primeira abordagem do tema da justiça com o estimado Górgias questionando-o se a justiça também está inclusa em suas lições⁴. O tema da justiça evolui com o decorrer da obra onde será

² Como escreve Barnes, parafraseando Aristóteles e Diógenes, Platão exerce um aperfeiçoamento da filosofia: “Where Aristocles and Diogenes praise Plato for taking a synoptic view of philosophy, Atticus and Apuleius offer a more extravagant eulogy: Plato had not only completed philosophy - he had perfected it; he had not only surveyed all the questions - he had excogitate all the answers.” BARNES, Jonathan. Source: *Apeiron: A Journal for Ancient Philosophy and Science*, Vol. 26, No 2 (June 1993), p. 130.

³ Em verdade, ambas as obras, a “República” e “Górgias” tratam do tema da justiça. No entanto, o objetivo da “República” é a formação do cidadão em prol da Polis, pois há relação entre a cidade e o cidadão como é possível ver nesse trecho da “República”: “No momento, remetemos nossa inquirição que, pensamos nós, devia permitir que víssemos primeiro contemplá-la em algo maior em que ela se encontrasse. Ora, parece-nos que essa tal coisa fosse a cidade: fundamos, portanto, uma cidade tão perfeita quanto possível, sabendo muito bem que a justiça se encontraria numa cidade assim constituída. O que nela descobrimos, transportamo-lo agora ao indivíduo e, se for reconhecido que é a justiça, tanto melhor”. REPÚBLICA DE PLATÃO, 434e. Já em “Górgias” encontramos a questão da justiça e da injustiça centrada na ação moral do indivíduo e discutida não numa perspectiva estatal, mas individual como veremos no decorrer do estudo.

⁴ O questionamento de Sócrates sobre a possibilidade de Górgias tornar alguém justo pelo ensino não é uma abordagem nova podendo ser vista em outras obras como, por exemplo, “Protágoras”. Nesse diálogo o propósito do escrito tem como objetivos a investigação tanto da natureza da virtude quanto a possibilidade de ser ensinada, algo, a princípio, que Platão parece ser cético: “(...) na vida privada, também, nossos melhores e mais sábios cidadãos são incapazes de transmitir a alguém a virtude que lhe é própria. Péricles, por exemplo, pais desses dois moços, deu-lhes ótimos professores de tudo o que pode ser ensinado; mas, na matéria que ele mesmo é sábio, não só não lhes dá lições,

possível observar os embates sobre o teor da justiça e da injustiça protagonizados por Sócrates e Polo e na sequência, a defesa da tirania e da justiça natural do mais forte defendida por Cálicles. Os personagens que compõe o diálogo “Górgias” são: Sócrates, Górgias, Cálicles, Pólo e Querefonte e nesse primeiro momento, abordaremos o diálogo entre Sócrates e Górgias, porta de entrada para o ponto fundamental do nosso estudo, ou seja, o tema da justiça e da injustiça.

Já no início do texto, Sócrates, por sua vez, se mostra entusiasmado a tratar com Górgias sobre o papel, natureza, arte ou mesmo o tipo de conhecimento que representa a oratória e sem demora, Cálicles, amigo e anfitrião de Górgias, propõe o encontro.

CAL: Basta, então, quererdes acompanhar-me até em casa, pois Górgias é meu hóspede e há de vos fazer outra exibição. SOC: Bem-dito, Cálicles. Mas ele desejaria, porventura, dialogar conosco? Pois quero saber dele qual é o poder da arte do homem e o que ele promete e ensina; de resto da exibição, deixamos para outra ocasião, como dizes. CAL: Nada como tu indagá-lo, Sócrates! Aliás, esse era um dos pontos de sua exibição: há pouco mandou aos presentes que lhe perguntassem o que desejassem, e afirmou que responderia a todas as perguntas.⁵

O convidado de Cálicles é o estimado Górgias, reconhecido professor de retórica que defende a sua “arte” como a mais excelente entre todas, algo que, sem dúvidas anima o espírito investigativo de Sócrates. Por conseguinte, sua confiança é tal que o rétor está disposto a responder quaisquer dos questionamentos de Sócrates e provar que o seu discurso é tanto contundente como eficaz, capaz de abordar com clareza qualquer tema. O interesse de Sócrates, por conseguinte, é bem específico: saber de Górgias a respeito de sua arte e a natureza do conteúdo ensinado aos seus alunos. Feito o desafio, Górgias não demora em aceitá-lo, pois como havia prometido anteriormente, estava disposto a responder toda e qualquer pergunta. Nesse sentido, Querefonte, discípulo de Sócrates, é incentivado pelo mestre a abrir as interrogações ao rétor e iniciar o diálogo.

como não os confiou a nenhum professor para esse fim, deixando-os soltos como animais sagrados, para passarem livremente e ver se, por acaso ou impulso próprio, venham a deparar com a virtude. (...) Poderia citar-te ainda muitos nomes de cidadãos prestimosos, que não deixaram ninguém melhorar, nem entre os seus familiares, nem entre os estranhos. A vista de tais exemplos, Protágoras, é que eu considero que a virtude não pode ser ensinada”. PLATÃO, Protágoras, 319e; 320b-c.

⁵ PLATÃO, Górgias, 447c.

SOC: Bem dito. Querefonte, interroga-o! QUE: Sobre o que devo interrogá-lo? SOC: Quem ele é? QUE: Como dizes? SOC: Por exemplo: se ele fosse artífice de sapatos, ele decerto te responderia que é sapateiro; ou não entendes o que digo? QUE: Entendo. Vou interrogá-lo: Górgias, dize-me se é verdade o que nos conta Cálicles, que prometes responder a qualquer pergunta que alguém te enderece! GOR: É verdade, Querefonte. Aliás, era precisamente isso o que há pouco prometia, e digo: há muitos anos ninguém ainda me propôs uma pergunta nova.⁶

Em verdade, são perceptíveis a segurança e o desembaraço de Górgias que, num tom provocativo, desafia tanto Sócrates quanto o seu discípulo Querefonte a uma indagação mais apurada, já que, segundo ele, ninguém foi até o momento capaz de perguntar-lhe algo que não soubesse responder. No entanto, logo após Querefonte iniciar seu questionamento de modo tímido, é interrompido bruscamente por Polo, discípulo de Górgias, tentando persuadi-lo a parar sua abordagem alegando cansaço do seu mestre⁷. É interessante apontarmos que num primeiro momento, o embate parece se desenvolver não entre os mestres, mas sim pelos seus discípulos⁸, onde cada qual procura estabelecer a sua especialidade, ou seja, de um lado Querefonte inferindo perguntas curtas e diretas por meio de analogias e por outro, Polo, tentando impor uma exposição mais extensa. Questionado qual o nome da arte exercida por Polo, este por sua vez, tenta nitidamente responder de modo descentralizado e sem deter-se no objeto da pergunta, ocasionando na intervenção de Sócrates que percebe a ardilosa tentativa de confundir o seu discípulo.

⁶ PLATÃO, Górgias, 447d; 448a.

⁷ Irwin destaca a explosão sentimental de Polo acusando Sócrates de constranger grosseiramente o seu mestre e tentar provocar certa contradição em suas palavras: “Polus interrupts indignantly in a syntactically confused outburst against Socrates, accusing him of ‘ill-breeding’, *agroikos*, - a crass and ill-educated pleasure in ruthlessly exploiting unwary admissions, to force a contradiction and to pretend have scored some significant victory”. IRWIN. *Plato's Ethics*, Oxford University Press. 1995, p. 124.

⁸ Em sua nota explicativa (5), Lopes expõe detalhadamente a cena inicial do embate caracterizando desde a entrada brusca de Polo e o prenúncio do que virá a seguir: “A entrada em cena de Polo, discípulo de Górgias, interrompe bruscamente a interpelação que Querefonte, discípulo de Sócrates, fazia seguindo o modelo de perguntas por analogia (argumento indutivo) sugerido pelo mestre. Assim, nesse primeiro momento do diálogo, ao invés de um debate imediato entre as duas figuras mais eminentes, Górgias e Sócrates, deparamo-nos com uma espécie de prelúdio de um grande ato por vir, encenado pelos seus respectivos discípulos. Por outro lado, o argumento aduzido por Polo para explicar sua intrusão no diálogo (o cansaço de Górgias) é um elemento dramático que pode, de certa forma, justificar o rápido fracasso da personagem Górgias perante o *elenchos* de Sócrates no 1º “Ato”, abrindo caminho para Polo e Cálicles desempenharem o papel de interlocutores de Sócrates”. PLATÃO, Górgias. Trad. Daniel R. N. Lopes. São Paulo: Perspectiva, 2014. p. 177.

SOC: Polo parece bem preparado para o discurso, Górgias. Porém, não cumpre o que apregoava a Querefonte. GOR: Precisamente o quê, Sócrates? SOC: A pergunta não me pareceu ter sido absolutamente respondida. GOR: Mas então pergunta tu, se quiseres! SOC: Não; se tu mesmo quiserdes responder, será mais aprazível interrogar-te. Pois é evidente que Polo, pelo que acabou de dizer, tem praticado antes a chamada retórica do que o diálogo.⁹

Com efeito, Sócrates expõe as duas formas distintas de discurso, a dialógica e a retórica, e denuncia a artimanha de Polo, que quando perguntado sobre sua arte, apenas descreve a sua qualidade, mas não a sua natureza¹⁰. Convidado por Sócrates a ser questionado, mesmo aparentemente desconfortável, Górgias se propõe a responder os questionamentos começando pela pergunta anterior feita por Querefonte e não respondida por Polo, ou seja, a natureza da oratória. Górgias, com efeito, define a retórica como uma arte que possui pleno conhecimento sobre o discurso, porém, não de natureza prática, mas teórica¹¹. De fato, essa primeira definição é considerada insuficiente por Sócrates, que alega existir tantas outras artes cujas essências também são puramente teóricas.

SOC: Dentre todas as artes, presumo eu, algumas são preponderantemente ofício prático e requerem um ínfimo discurso, enquanto outras nada disso requerem, mas poderiam até mesmo cumprir em silêncio o que exige a sua arte, como a pintura, a escultura e inúmeras outras. A tais artes me parece referir como não pertencentes ao domínio da retórica; ou não? GOR: É absolutamente correta a tua disposição, Sócrates. SOC: Há, porém, outras artes que tudo cumprem mediante o discurso, e que requerem, por assim dizer, ou nenhum ou um ínfimo exercício prático, como a aritmética, o cálculo, a geometria, os jogos de peças e tantas outras artes. Para alguns, os discursos quase se equivalem às ações; para a maioria, eles as excedem, e toda sua ação e realização se fazem inteiramente mediante o

⁹ PLATÃO, Górgias, 448d-e.

¹⁰ Para Platão, o grande problema do Sofista é a sua relativização das coisas não se atendo a uma proposição que tenha como objetivo final a busca da verdade. Nesse sentido, Rogue comenta da batalha que Platão empenha contra os vários discursos apresentados pelos Sofistas: “A virulência do combate platônico contra os sofistas toma raiz antes de tudo na recusa obstinada de um relativismo que se traduziria pela pluralidade dos discursos. Para Platão, o ser e o logos que o exprime não podem ser senão um, sem o que é preciso renunciar a toda ideia de verdade e, conseqüentemente, a toda moral”. ROGUE, Christophe. Compreender Platão. Petrópolis, RJ: Vozes, 2011, p. 32.

¹¹ Com efeito, segundo Pieri, Górgias busca valorizar o termo arte com a intenção de convencer a Sócrates que a retórica seria uma arte humana por excelência, algo que será fortemente combatido por Sócrates na sequência do diálogo: “Molto spesso [τῆς τέχνης τοῦ ἀνθρώπου] viene tradotto con ‘la sua arte’ (Arangio Ruiz, Zuretti, La Magna, Dal Pra, Adorno); quando, invece, è stato tradotto con ‘l’arte dell’uomo’, o non è stata evidenziata la possibile densità della formula (Irwin) o è stato genericamente inteso nel senso di ‘l’arte di Gorgia’ (Schmidt Osmanczik). A me pare che qui l’arte di Gorgia sia chiamata arte dell’uomo con denominazione intenzionalmente e decisamente caratterizzante: Gorgia e i rhetores vedevano il vertice della humanitas nella dynamis retorica: l’arte di Gorgia era dunque, in tale prospettiva, la scienza umana per eccellenza”. PIERI, S. N. Platone. Gorgia, traduzione, introduzione e commento, Napoli: Loffredo Editore, 1991, p. 309.

discurso. Parece-me que tu incluis a retórica dentre essas últimas. GOR: Dizes a verdade.¹²

Como mencionado, a citação acima mostra que a exposição de Sócrates parece confundir a definição de Górgias, fazendo-o cair num princípio de imprecisão, já que outras artes também se valem do discurso para a sua execução, porém, sem serem denominadas como retórica. Frustrando a primeira tentativa de apresentar o objeto da retórica, Sócrates novamente solicita a Górgias caracterizar de modo mais preciso do que se trata o seu ofício. Sem muitas delongas, Górgias atende ao pedido de Sócrates e define a retórica como o maior bem de todos.

GOR: A meu ver, ser capaz de persuadir mediante o discurso os juízes no tribunal, os conselheiros no Conselho, os membros da Assembleia na Assembleia e em toda e qualquer reunião que seja uma reunião política. Ademais, por meio desse poder terás o médico como escravo, e como escravo o treinador. Tornar-se-á manifesto que aquele negociante negocia não para si próprio, mas para outra pessoa, para ti, que tens o poder de falar e persuadir a multidão.¹³

Para Górgias a retórica trata de um discurso voltado ao público e para as práticas políticas, envolvendo a persuasão dos juízes num tribunal, dos membros do Conselho e também das Assembleias, pois trata tanto das liberdades singulares quanto as coletivas e justamente por isso, será considerada como um bem inestimável. Após a objetividade da resposta de Górgias, Sócrates apresenta uma definição mais concisa do que trata a arte do seu debatedor: “a retórica é a artífice da persuasão, e todo seu exercício e cerne convergem a esse fim.” (PLATÃO, 2014, p. 191). A persuasão, com efeito, não seria uma novidade na vida de Sócrates, pois é uma prática muito utilizada nos diálogos de Platão. Quando Sócrates e os seus debatedores desenvolvem um tema, é perceptível que Sócrates possui o interesse de persuadir o seu oponente, visto que ele é sempre a voz ativa através da qual refuta, porém, jamais é refutado. Em outras palavras, a persuasão é uma prática utilizada por Sócrates que busca entre uma pergunta e outra, convencer, no mínimo, que as bases argumentativas dos seus debatedores não são tão evidentes. No entanto, Sócrates irá estabelecer uma diferenciação entre a filosofia e a retórica argumentando que a primeira tem por finalidade o aprendizado a partir do

¹² PLATÃO, Górgias, 450b-e.

¹³ PLATÃO, Górgias, 452e.

conhecimento, e a segunda a sua inferioridade por não se constituir de uma arte técnica¹⁴. Esse argumento lançado por Sócrates tende a minar as colocações de Górgias que define o retórico como um promotor de persuasão e ao mesmo tempo, ressalta a superioridade da filosofia, pois para ele, todo o conhecimento é por definição algo superior a simples persuasão das opiniões. É nítida a diferença estabelecida por Platão: a persuasão filosófica consiste na busca da verdade através do aprendizado e a persuasão da retórica possui somente o convencimento dos seus ouvintes, por isso, é tão eficaz, segundo Górgias, nas Assembleias e nos Conselhos.

No entanto, toda a forma de ensino, segundo Sócrates, possui o objetivo de persuadir o seu ouvinte. Nesse sentido, dizer que a persuasão é uma ferramenta restrita ao rétor é demasiadamente insuficiente dado que há várias artes e ofícios que se utilizam da persuasão para com os seus ouvintes. Embora o mestre rétor reconheça a validade das colocações de Sócrates, defende corajosamente aquilo que chamará de a “arte do discurso” trazendo para o debate um ponto importante: a primeira abordagem sobre a ideia de justiça e injustiça do diálogo.¹⁵

SOC: Assim, se alguém nos perguntar de qual persuasão e a que coisa concerne, responderemos a ele que daquela que nos ensina tudo quanto concerne ao par e ao ímpar. Não poderemos demonstrar que todas as outras artes, às quais há pouco nos referimos, também são artífices da persuasão, e de qual persuasão e a que coisa concerne, ou não? GOR: Sim. SOC: Portanto, artífice da persuasão não é apenas a retórica. GOR: Dizes a verdade. SOC: Uma vez, então, que não é apenas ela a desempenhar esse ofício, mas também as demais artes, é justo, como no caso do pintor, que em seguida tornemos a interrogar nosso interlocutor: “De qual persuasão, e persuasão concernente a que, a retórica é arte?” Ou não te parece justo interrogá-lo novamente? GOR: Parece-me. SOC: Responde então, Górgias, visto que também a ti parece justo. GOR: Pois

¹⁴ Essa dissonância entre a atividade filosófica e a retórica é apresentada por diversos comentadores, como no exemplo de Jacques Bailly que diz faltar para a retórica um compromisso com a ação racional. Ver: BAILLY, Jacques. *What You Believe, and What You Mean*. *Ancient Philosophy*, 19. (1999). p.p. 65-76. Para Lewis, a filosofia e os filósofos possuem um refinamento intelectual que diferencia-se da retórica. Ver: LEWIS, T.J. *Refutative Rhetoric as True Rhetoric in the Gorgias*, *Interpretation* 14. (1986). p.p. 195-210; ou ainda a valorização da técnica, algo que a retórica não está preocupada e que é expresso em Górgias segundo Avnon. Ver: AVNON, D. *Know Thyself: Socratic Companionship and Platonic Community*, *Political Theory*, 23 (1995). p.p. 304-329.

¹⁵ Segundo McCoy, Górgias atribui um valor neutro referente a ideia de justiça e injustiça e suas respostas sobre o que é a retórica são um tanto quanto confusas: “Ou seja, Górgias parece sugerir que a retórica é uma iniciativa com valores neutros, ao mesmo tempo em que parte do que constitui a retórica é o ensinamento sobre a justiça e a injustiça. Górgias parece profundamente confuso sobre o que é a retórica, enquanto Sócrates parece defender a posse de conhecimento da justiça sobre todas as outras coisas”. MCCOY, Marina. *Platão e a retórica de filósofos e sofistas*. São Paulo: Madras, 2010, p. 98.

bem, refiro-me a esta persuasão, Sócrates, à persuasão nos tribunais e nas demais aglomerações, como antes dizia, e concernente ao justo e ao injusto.¹⁶

Segundo Górgias, ele como professor de retórica ensina aos seus alunos tanto coisas justas quanto injustas, porém trata do tema de um modo mais genérico e atribui à retórica um papel neutro, algo que mais adiante (GÓRGIAS, 460a) irá tanto contradizê-lo quanto ao seu discípulo, Polo. A imprecisão do termo justiça até aqui é notada por Sócrates que busca o aprofundamento da questão, pois Górgias possui a crença de que todo aluno, caso não tenha claras as noções de justiça e injustiça, será prontamente ensinado pelo rétor, embora deixando claro que não se responsabiliza pelos atos dos seus alunos.

Há, no entanto, uma diferenciação entre as crenças de Górgias e de Sócrates quando comparadas que são dignas de notas. Quando em (GÓRGIAS, 454d) Sócrates questiona o estimado Górgias sobre a diferenciação entre a crença e o aprendizado, a sua intenção será mostrar o que já falamos acima, isto é, que a atividade filosófica possui um método de crenças que visa a instrução do seu ouvinte, ou seja, parte de crenças que são verdadeiras não por si, mas porque essas crenças podem ser justificadas. Nesse sentido, Sócrates dirá que há persuasões que infundem o conhecimento e outras que infundem crenças sem o saber, algo que o próprio rétor irá concordar. Dito isso, podemos levantar dois pontos importantes: qual o tipo de conhecimento que a retórica oferece nas Assembleias, Conselhos e aglomerações em relação à justiça e à injustiça? A retórica ensina algo ao seu ouvinte através de uma crença verdadeira ou apenas busca o convencimento dos seus espectadores, sem possuir um comprometimento com a instrução? Retomando por um instante a afirmação de Górgias em (GÓRGIAS, 451), é possível perceber que ao definir a retórica como persuasão dos juízes nas Assembleias, o rétor não leva em consideração o saber específico de determinada arte. O bom retórico tem como finalidade convencer os seus ouvintes, mesmo que o seu debatedor, por exemplo, seja um médico ou um pintor, e ao rétor tampouco possua o conhecimento específico sobre a medicina ou a pintura. O retórico, nesse sentido, apenas aparenta saber sobre o assunto para o fim da persuasão, independentemente de ser uma crença verdadeira. Posto o que foi dito se pode

¹⁶ PLATÃO, Górgias, 453e; 454b

deduzir que o rétor não produz um ensino consistente, dado que ele não está interessado em instruir, mas a infundir uma crença qualquer. E se não tem por finalidade a instrução, é necessário admitirmos que a afirmação de Górgias sobre o ensino da justiça e da injustiça aos seus alunos, poderá até ser válida, mas não verdadeira.

SOC: Qual é, então, a persuasão que a retórica produz nos tribunais e nas demais aglomerações, a respeito do justo e do injusto? A que gera crença, mas não ensina nada a respeito do justo e do injusto. GOR: É deveras evidente, Sócrates, que aquela geradora de crença. SOC: Portanto, a retórica, como parece, é artifice da persuasão que infunde crença, mas não ensina nada a respeito do justo e do injusto. GOR: Sim. SOC: Portanto, tampouco o rétor está apto a ensinar os tribunais e as demais aglomerações a respeito do justo e do injusto, mas somente a fazê-lo crer; pois não seria decerto capaz de ensinar a tamanha multidão, em pouco tempo, coisas assim tão valiosas. GOR: Certamente não seria.¹⁷

Fica-nos claro que para Platão, o fim último da retórica é o convencimento dos seus ouvintes, seja qual for o assunto. Embora Górgias admita que não há intencionalidade de inculcar aos seus ouvintes uma instrução, pelo menos do modo como Sócrates defende o ato de instruir, é fato que o rétor se orgulha do seu poder de persuadir, algo que pode, inclusive, ser benéfico em outras atividades, como o médico que auxiliado por um retórico consegue convencer o seu paciente a um determinado procedimento, antes indesejado por ele. Górgias ainda vai mais longe, pois em (GÓRGIAS, 456b) afirma que em uma disputa entre um retórico e um médico sobre a arte da medicina, o rétor venceria com facilidade pelo fato de saber falar, mesmo sem nenhum conhecimento técnico da medicina. No entanto, o rétor defende o uso justo da retórica perante os demais através da imagem de um aprendiz de pugilismo (GÓRGIAS, 456d), ou seja, não pelo fato de um determinado aluno aprender a arte do pugilismo que deverá prezar pela pancadaria. E mesmo que venha a cometer tal ato, esta responsabilidade não será do seu mestre, mas do próprio aluno que utilizará de forma injusta algo que lhe foi ensinado justamente. Da mesma forma, diz o rétor, o professor de retórica ensina o seu aluno com justiça, mas não poderá ser responsabilizado por seu aluno se utilizar das instruções de seu

¹⁷ PLATÃO, Górgias, 455a

mestre de modo injusto¹⁸. Para Sócrates está claro que a arte da retórica não busca o conhecimento e tem por finalidade incentivar os seus ouvintes a aceitar uma determinada sugestão. É, segundo Górgias, a melhor das artes porque dispensa o conhecimento específico das demais artes, bastando apenas saber falar e persuadir o público, algo que na sequência será explorado por Sócrates.

GOR: E então, Sócrates, não é uma enorme comodidade: mesmo não tendo aprendido as demais artes, mas apenas esta, não ser em nada inferior aos artífices? SOC: Se o rétor é ou não inferior aos outros porque se encontra nessa condição, em breve investigaremos, no caso de ser pertinente para a nossa discussão; mas por ora, examinemos primeiro o seguinte: o rétor porventura encontra-se, a respeito do justo e do injusto, do vergonhoso e do belo, do bem e do mal, na mesma condição em que se encontra a respeito da saúde e das demais coisas relativas às outras artes? Ignorando as próprias coisas, o que é o bem e o que o mal, o que é o belo e o que é o vergonhoso, o que é o justo e o que é o injusto, mas tramando a persuasão a respeito delas de modo a parecer conhecer, mesmo ignorando, em meio a quem é ignorante, mais do que aquele que conhece? Ou é necessário conhecê-las e quem pretende aprender a retórica contigo deve conhecê-las previamente quando te procurar? Caso contrário tu, o mestre de retórica, não ensinarás nenhuma dessas coisas – pois não é teu ofício – porém farás com que ele, em meio à multidão, pareça conhecer sem conhecê-las e parece ser bom sem sê-lo? Ou não serás absolutamente capaz de ensinar-lhe a retórica, caso ele não conheça previamente a verdade sobre essas coisas? Ou o que sucede, Górgias? E, por Zeus, como dizias há pouco, desvela a retórica e dize-me qual é o seu poder! GOR: Eu julgo, Sócrates, que, se acaso não as conhecer, ele aprenderá comigo essas coisas. SOC: Um momento! Bem-dito. Se tu tornares alguém rétor, será necessário que ele conheça o justo e o injusto, seja previamente ou aprendendo contigo depois. GOR: Certamente.¹⁹

Logo após a afirmação de Górgias, a análise de Sócrates oferecerá três opções de resposta à postura do rétor: ou Górgias desconhece as coisas justas e injustas e instrui os seus alunos a aparentar saber sobre o assunto perante os demais; ou pelo contrário, ele sabe, mas por algum motivo misterioso, prefere não ensinar; e por último, ele realmente sabe e ensina sobre as coisas justas e injustas aos seus alunos, resposta que será assumida pelo mestre rétor. Insatisfeito até aqui

¹⁸ Para David Roochnik, Górgias procura mostrar certo interesse em associar o rétor com o ensino da justiça e a injustiça, mesmo que não haja um comprometimento decisivo do professor para com o aluno: “In a formal sense, Plus’s diagnosis of the argument is accurate, for it was Gorgias’s admission that he could and would teach what is right and fine and good (at 460a) that eventually led him to contradict himself. The contradiction arises because Gorgias had earlier stated (456d-457c) that rhetoric is like boxing. It is indifferent to, and not responsible for, the use which it is put by its students. Since “use” represents the domain of human value, rhetoric is “value-neutral,” a statement that directly contradicts what Górgias says at 460a.” ROOCHNIK, David. *Socrates Rhetorical Attack on Rhetoric*. In: *The Third Way: New Direction in Platonic Studies*, Francisco J. Gonzalez. Lanham, MD: Rowman and Littlefield, 1995, p. 82.

¹⁹ PLATÃO, Górgias, 459d-e; 460a.

com as colocações de Górgias, Sócrates começa a criticar a posição do rétor trazendo para o debate o valor do conhecimento técnico. Para Sócrates, todo o carpinteiro, músico ou médico possuem conhecimentos específicos de acordo com sua especialidade, e nesse sentido, por analogia, todo homem que aprende sobre a justiça será justo e agirá com justiça, já que fará parte do fundamento do que aprendeu.

SOC: E então? Quem aprendeu carpintaria é carpinteiro, ou não? GOR: Sim. SOC: Então, também quem aprendeu música é músico? GOR: Sim. SOC: E a medicina, médico? E quanto às demais artes, o mesmo argumento não se aplica desta forma: quem aprendeu uma delas é tal qual o conhecimento que a produz? GOR: Sem dúvida. SOC: Conforme esse argumento, pois, também quem aprende o justo é justo? GOR: Absolutamente certo. SOC: E quem é justo age de forma justa. GOR: Sim. SOC: Não é necessário, então, que o rétor seja justo, e que a pessoa justa queira agir de forma Justa? GOR: É claro. SOC: Portanto, quem é justo jamais há de querer cometer injustiça. GOR: Necessariamente. SOC: E, como decorrência do argumento, é necessário que o rétor seja justo. Sim. SOC: Portanto, o rétor jamais quererá cometer injustiça. GOR: É claro que não há de querer. SOC: Bem, estás lembrado do que disseste há pouco, que não se deve inculpar ou expulsar da cidade os treinadores, caso o pugilista use o pugilato injustamente e cometa injustiça, e da mesma forma, caso o rétor use a retórica injustamente, inculpar ou banir da cidade quem o ensinou, mas quem cometeu injustiça e não usou corretamente a retórica? Isso foi dito ou não? GOR: Foi dito. SOC: Agora, porém, está claro que essa mesma pessoa, o rétor, jamais cometeria injustiça; ou não? GOR: Está claro. SOC: E no princípio da discussão, Górgias, foi dito que a retórica não concerne aos discursos relativos ao par e ao ímpar, mas aos relativos ao justo e ao injusto, não é? GOR: Pois bem, quando disseste isso, eu supus que a retórica jamais seria uma prática injusta, visto que sempre compõe discursos sobre a justiça; mas quando, pouco depois, disseste que o rétor poderia usar a retórica também de forma injusta, espantei-me e, considerando inconsonantes tuas afirmações, disse aquilo: se considerarem vantajoso, assim como eu, ser refutado, seria digno dialogarmos, se não, deixaram de lado. Depois de nossa investigação ulterior, tu mesmo vês que foi consentido, pelo contrário, ser impossível ao rétor usar injustamente a retórica e querer cometer injustiça. Assim, pelo cão, Górgias, não é um exíguo o modo conveniente de examinar como essas coisas são.²⁰

Em verdade, as colocações de Sócrates são pontuais, visando contradizer a afirmação de Górgias que anteriormente deixou implícito não se comprometer necessariamente com a justiça ou com a injustiça, já que, como no exemplo do pugilista, seus alunos poderiam usar a retórica de forma injusta. Desse modo, dado que um homem justo busca as ações justas, um orador justo jamais irá querer fazer o que é injusto, e nesse contexto, Górgias não deixa claro se há um

²⁰ PLATÃO, Górgias, 460b-461b.

comprometimento entre a retórica e a justiça²¹. Na realidade, mostra inclusive, que a justiça não é um ponto central do seu ensino, embora no decorrer do diálogo, ele critique as ações injustas.

Ao que tudo indica, parece que o interesse de Górgias está direcionado ao uso da persuasão independentemente de algo ser ou não justo, mais ainda, nesse primeiro momento o seu interesse se remete ao uso do orador em temas relacionados com a justiça nas Assembleias e nos Conselhos²². Em todo o caso, o tema da justiça e da injustiça não se restringe somente ao embate entre Sócrates e Górgias, com Polo, discípulo do rétor, o tema será aprofundado e o diálogo entrará numa discussão mais substancial²³. O aprofundamento da questão da justiça e da injustiça que será protagonizado por Sócrates e Polo evita de chegarmos a uma conclusão um tanto quanto apressada e imprecisa, ou seja, que os sofistas de modo geral não se interessam pela questão da justiça. Polo, por sua vez, mostrará que essa perspectiva não se confirma, pois defenderá a sua posição vigorosamente na segunda parte do diálogo, assim como fará Cálicles na terceira parte.

²¹ Segundo Kahn, poderia haver uma justificativa para a imprecisão de Górgias em relação ao tema da justiça, já que ele, como um estrangeiro, busca uma neutralidade moral em suas instruções. Essa visão, segundo o comentador, não será exclusiva do presente diálogo podendo ser visto exemplos da mesma ordem em Protágoras e Mênon: "Why is Gorgias obliged to make this insincere reply? [...] Because Gorgias is a foreigner in Athens. And as Protagoras acknowledges in a similar context, any foreigner who can exert such great influence over the minds of young Athenians from leading families is exposed to dangerous suspicion and hostility (Prt. 316c5-d3). We are given a vivid taste of such animosity in the Meno, where Anytus responds with horror and rage to the suggestion that a young man might be improved by exposure to the sophists. Protagoras defended himself (in Plato's portrait at least) by claiming to make his students better men and better citizens. Gorgias seems to have found it safer to claim moral neutrality for his training. But Socrates has here drawn him into a situation where this claim can no longer be comfortably made". KAHN, C. *Drama and Dialectic in Plato's Gorgias*, in: *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, vol. 1, pp. 75-121, Oxford: Clarendon Press, 1983, pp. 80-81.

²² Para McCoy, é notória a despreocupação de Górgias com o tema da justiça, sendo condicionada apenas para o bom uso do discurso. "No máximo, Górgias associa vagamente a retórica com a justiça e o sistema jurídico quando diz que os discursos do retórico ocorrem principalmente nos tribunais e dizem respeito a questões de justiça e injustiça (454b)". McCOY, Marina. *Platão e a retórica de filósofos e sofistas*. São Paulo: Madras, 2010, p. 99.

²³ O interesse de Platão pela justiça e a busca de uma definição é também visto na "República" desde o primeiro livro no diálogo entre Sócrates e Céfalo, embora o tema seja aprofundado na sequência da obra: "As tuas palavras são cheias de beleza, Céfalo – redarguir. – Mas acerca desta virtude mesma, a justiça, afirmamos simplesmente que consiste em dizer a verdade e em devolver o que se recebeu de alguém, ou que agir deste modo é às vezes justo e outras vezes injusto? Por exemplo: todo mundo concorda que, se recebemos armas de um amigo são de espírito que, enlouquecido, as reclama de volta, não devemos restituir-lhas, e quem as devolvesse não seria justo, assim como quem quisesse declarar a verdade toda a um homem em tal estado. – É exato – disse ele. – Portanto, essa definição não é a da justiça: dizer a verdade e devolver o que se recebeu." PLATÃO, *A República*, 312c-d.

Por conseguinte, o que podemos deduzir desse primeiro momento, é que ambos buscam a persuasão de seus oponentes e ouvintes, porém, enquanto Sócrates tenta persuadir através do conhecimento, Górgias prefere a persuasão pela habilidade²⁴. Para Górgias, o retórico supera o especialista, seja ele um médico, sapateiro ou pintor, pois, afirma o rétor, são eles que na Assembleia convencem os demais e aprovam as leis mais convenientes. No entanto, Sócrates reivindica o saber técnico e o importante conhecimento da justiça e da injustiça como condição *sine qua non* para o trato de qualquer assunto, pois para ele a diferença é clara: o filósofo instrui e o retórico apenas persuade. Com isso, Sócrates estabelece uma diferença entre a atividade filosófica e a retórica, pois o filósofo busca um conhecimento do qual não interessa ao rétor, ou seja, enquanto o retórico pretende agradar às multidões, o filósofo está preocupado apenas com o método filosófico que busca a instrução e o conhecimento, independente da aprovação dos demais. Dessa forma, Sócrates embaraça o desempenho de Górgias, tanto nas suas tentativas de definir a natureza da oratória, quanto a sua rasa abordagem e concepção de justiça e injustiça. Nesse sentido, vendo seu mestre ser refutado, Polo intervém no diálogo dando início à segunda parte do debate, onde os temas da justiça e da injustiça serão aprofundados.

2.1.2 O diálogo entre Sócrates e Polo: o suposto infortúnio do justo e a impunidade dos injustos

Após tratarmos do embate entre Sócrates e Górgias no primeiro momento deste capítulo, abordando os temas da natureza da retórica e do entendimento de Górgias sobre a justiça, nesse segundo momento, iremos analisar o diálogo entre Sócrates e o discípulo de Górgias, Polo. Nesse embate, há uma abordagem mais

²⁴ É preciso destacar que a retórica defendida por Górgias consiste em persuadir seus ouvintes de modo formal, ou seja, não há um comprometimento com o conhecimento efetivo essencial do assunto que se trata. Por isso, Sócrates busca essa diferenciação entre a técnica e a habilidade conforme aponta Dixsaut: “La nature de l’auditeur, son degré d’ignorance ou de connaissance, l’opinion qu’il peut avoir sur la question, ne peuvent faire obstacle à l’action persuasive. Prononcé au bon moment, un discours peut persuader n’importe qui et une foule aussi nombreuse qu’on voudra, à condition cependant d’avoir été composé comme il faut, avec technè. ” DIXSAUT, Monique. *Le naturel philosophe*. Paris: Vrin, 1994, p. 68.

profunda e conceitual das concepções da justiça e da injustiça, onde cada um dos debatedores coloca as suas diferentes visões e entendimentos, lançando os seus argumentos prós e contra, a fim de persuadir o seu oponente. Na realidade, o debate entre Sócrates e Polo nos brinda com uma apuração filosófica detalhada e profunda sobre o tema da justiça e da injustiça, algo que será de fundamental importância para esse estudo, em especial no capítulo três quando abordaremos a questão do mal em Severino Boécio no “*De consolatione philosophiae*”.

Na continuação do debate, Polo, com efeito, vê frustradas as tentativas de Górgias para fundamentar e convencer Sócrates sobre a utilidade da retórica e o seu entendimento a respeito da justiça. Em verdade, é perceptível o embaraço do seu mestre que diante dos questionamentos de Sócrates não consegue persuadir ou refutar o seu oponente. De modo enfático, o discípulo do rétor assume a defesa do mestre interpelando energicamente a Sócrates e colocando em dúvidas a validade de suas conclusões sobre o tema da retórica e da justiça.

POL: Mas o quê, Sócrates? É essa a tua opinião sobre a retórica, como agora a exprimes? Porventura julgar – só porque Górgias ficou envergonhado de discordar de ti em que o rétor conhece o justo, o belo, o bem, e que se alguém o procurasse sem conhecê-los, ele próprio o ensinaria, decorrendo em seguida, talvez advinda desse consentimento, alguma contradição no argumento (algo que muito te apraz, pois és tu a lhe formular perguntas do gênero) – pois, julgas que alguém negaria conhecer o justo e poder ensiná-lo aos outros? Mas conduzir a discussão para esse lado é muito tosco.²⁵

A partir dos seus questionamentos, podemos subentender que Polo crê que Górgias pode tanto ensinar o tema da justiça aos seus alunos, quanto também está apto para instruir sobre o belo e o bem, justificando a inconsistência das respostas oferecidas por Górgias, devido à vergonha de contradizer o seu debatedor. Assim como propôs a Górgias, Sócrates aceita o diálogo com Polo desde que ele abra mão de discursos extensos e se comprometa a perguntar ou responder de modo breve e direto. Polo pede a palavra e propõe para Sócrates expor sua opinião sobre a retórica, algo que fará com prazer. Sem delongas, Sócrates afirma que a retórica não parece ser uma arte, mas certa experiência caracterizando-a como um deleite ou mesmo um prazer, algo como a culinária que busca agradar os homens sem um

²⁵ PLATÃO, Górgias, 461c.

conhecimento específico com a saúde, mas comprometida com o paladar. Em verdade, Sócrates é categórico e afirma que para ele, tanto a retórica quanto a culinária participam da mesma atividade, pois ambas não tratam de arte e sim de experiência e rotina que visam apenas a adulação.

SOC: Pois bem, Górgias, ela me parece ser uma atividade que não é arte, apropriada a uma alma dada a conjecturas, corajosa e naturalmente prodigiosa para se relacionar com os homens; o seu cerne, eu denomino adulação. Dessa atividade, presumo que haja inúmeras partes, e uma delas é a culinária, que parece ser arte, mas, conforme o meu argumento, não é arte, mas experiência e rotina. Conto também com partes suas a retórica, a indumentária e a sofística, quatro partes relativas a quatro coisas. Se Polo quer saber, que o saiba então! Pois não sabe ainda qual é a parte da adulação a qual afirmo ser a retórica e, não percebendo que eu ainda não havia lhe respondido, torna a me perguntar se não a considero bela. Porém eu não lhe respondo se considero a retórica bela ou vergonhosa antes de lhe responder primeiro o que ela é. Pois não é justo, Polo; mas se queres mesmo saber, pergunta-me que parte da adulação afirmo ser a retórica!²⁶

Portanto, nessa extensa exposição de Sócrates é possível notar um conflito direto entre as crenças dele e as de Polo, pois ao comparar a retórica com a culinária, Sócrates parece realmente acreditar que tanto as atividades da culinária quanto da retórica têm por finalidade apenas agradar os seus espectadores, faltando o que para ele é o principal, a saber o conhecimento específico da coisa e sua instrução. No entanto, podemos perceber que tanto a preocupação de Polo, quanto a de Górgias consiste no convencimento através do bom discurso e não na ideia de instrução ou no ensino como defende Sócrates²⁷. O conflito de crenças entre os debatedores corrobora a vantagem de Sócrates, pois se repete com Polo o mesmo que ocorreu com Górgias, a saber, Polo não consegue refutar ou rebater as objeções de Sócrates. Haja vista, para Sócrates, a retórica é um simulacro de uma parte da política longe de ser uma coisa bela, mas vergonhosa e má. Esses atributos negativos apontados por Sócrates causam certa perplexidade em Górgias que lhe pede uma explicação sobre sua fala. Com efeito, Sócrates elabora a sua explicação através de dois fundamentos importantes: a natureza imutável do ser e contingência

²⁶ PLATÃO, Górgias, 463b-c.

²⁷ Para McCoy, Polo segue os passos de Górgias, pois assim como seu mestre, ele afirma que o interesse da retórica consiste no bom discurso e não no ensino: “contudo, Polo, assim como Górgias, considera como objetivo do bom discurso a persuasão, e não o ensinamento; Polo e Sócrates discordam sobre os melhores fins a ser perseguidos, e não apenas os modos pelos quais esses fins devem ser buscados”. McCOY, Marina. Platão e a retórica de filósofos e sofistas. São Paulo: Madras, 2010, p. 107.

do parecer ser²⁸. Essa formulação é fundamental no pensamento de Platão, pois ao comparar a retórica como certa bajulação em relação às verdadeiras artes, o ateniense entra na esfera do ser (permanente e imutável) em contrapartida ao parecer ser, possuindo apenas a aparência de ser, porém mutável e enganador e por isso, caracterizada como negativa, vergonhosa ou feia²⁹.

Tanto Górgias quanto Sócrates concordam que o homem é composto do corpo e da alma³⁰ sendo que cada qual possui uma compleição. No obstante, há também algo que parece ser, tanto no corpo quanto na alma, mas na verdade não é. Para exemplificar o que Sócrates entende por ser e parecer ser no corpo e na alma, ele irá diferenciar a arte da adulação através do uso de pares comparativos: para Sócrates, a boa arte da alma é a política correspondente a justiça e a legislação e a boa arte do corpo seria a ginástica e a medicina que embora diferentes, visam o sumo bem do corpo e da alma. Da mesma forma, diz Sócrates, a adulação também se divide em quatro, porém, visando apenas o prazer e não necessariamente o sumo bem. Sócrates caracteriza a culinária de adulação e de vergonhoso pelo fato

²⁸ O ser, a estabilidade ou ainda o imutável, são conceitos chaves no pensamento de Platão. Em verdade, o método filosófico de Platão busca o raciocínio lógico visando, não uma disputa entre dois oradores, mas o quanto se pode chegar mais próximo da verdade através de um discurso que tenha como parâmetro um raciocínio lógico correto. Nesse sentido, Rogue fala sobre a relação do logos com o raciocínio lógico: “em toda parte, no texto platônico, vemos passagens ou incidentes que sugerem a ideia de que, afinal, é menos a filosofia que se serve da linguagem do que o logos que se revela por seu intermédio, impondo a sua lógica e o seu desenvolvimento próprios: o logos, de fato, é ao mesmo tempo o discurso e seu aspecto lógico, o raciocínio. É neste sentido que se vê Sócrates aconselhar Polo a se entregar ao logos como a um médico, e, pouco depois, dizer a Cálicles que não é a ele que é preciso refutar, mas a filosofia que fala através dele”. ROGUE, Christophe. Compreender Platão. Petrópolis, RJ: Vozes, 2011, p. 39.

²⁹ Na nota 53 o qual se refere aos trechos 463a - 464a do texto, Lopes aponta que nessa fase do diálogo Sócrates entra num dos temas fundamentais do pensamento de Platão: o ser e o parecer ser: “Como fica evidente nessa breve interlocução entre Sócrates e Górgias (463a-464a), o argumento que distingue as pseudo artes, denominadas por Sócrates de “adulação” (kolakeia), das verdadeiras artes está fundamentado em outra distinção basilar do pensamento platônico: entre o domínio do “ser” [einai] (εἶναι) e o domínio do “parecer ser” [dokein einai] (δοκεῖν εἶναι), sendo o último valorado negativamente por Platão devido à sua natureza enganadora, mutável, multiforme”. PLATÃO, Górgias. Trad. Daniel R. N. Lopes. São Paulo: Perspectiva, 2014. p. p. 228-229.

³⁰ Há no pensamento de Platão a concepção de corpo e alma, muito embora para o filósofo o homem seja essencialmente alma e o corpo uma espécie de prisão desse verdadeiro homem. Essa dualidade é exposta no seu diálogo “Fédon” onde Platão irá relatar os últimos momentos de seu mestre Sócrates. Nesse texto, a ideia negativa do corpo perante a alma é narrado por Sócrates: “Ora, ele disse, tudo isso leva necessariamente os legítimos filósofos a pensar e comunicar entre si algo assim: é provável que haja um caminho que nos leve, acompanhados de nossos argumentos em meio a nossa busca, a concluir que enquanto tivermos um corpo, e estiver a alma misturada a esse mal, jamais alcançaremos completamente o que desejamos, ou seja, a verdade. Pois o corpo nos mantém continuamente ocupados devido a sua necessidade de sustento; some-se a isso que se é acometido por doenças, estas obtêm nossa busca do ser. O corpo nos enche de desejos sensuais, apetites e temores, e de toda uma gama de ilusões e tolices, de maneira que, como dizem, ele realmente nos impossibilita em absoluto o pensar.” PLATÃO, Fédon, 66b-d.

de se infiltrar na medicina simulando ser uma especialidade no intuito de conhecer a dieta para o corpo. Se direcionando a Polo, Sócrates explica que a experiência consiste em algo irracional, pois diferentemente do conhecimento técnico, a experiência aparenta conhecer algo que não conhece, e nesse caso, não poderá ser chamada de arte algo que por definição não é. Em verdade, assim como a culinária está para medicina, a indumentária para a ginástica e a sofística para legislação, da mesma forma, a retórica, diz Sócrates, está para justiça.

SOC: Vamos lá então! Se eu for capaz vou te exibir de forma mais clara possível o que digo. Como são duas coisas, afirmo que há duas artes: em relação à alma, eu a chamo de política, ao passo que, em relação ao corpo, não posso chamá-la igualmente por um só nome, no entanto, visto que é único o cuidado para com o corpo, duas partes dele distingo, a ginástica e a medicina; quanto à política, em contraposição à ginástica há a legislação, enquanto a justiça é a contraparte da medicina. Cada par possui algo em comum por concernir à mesma coisa, a medicina e a ginástica, de um lado, e a justiça e a legislação, de outro, embora haja algo em que se difiram. Assim, na medida em que são quatro e que cuidam sempre do supremo bem do corpo e da alma cada qual a seu turno, a adulação, percebendo esse feito – não digo sabendo, mas conjecturando – divide-se em quatro e, infiltrando-se em cada uma dessas partes, simula ter aquela na qual se infiltra. Ela não zela pelo supremo bem, mas, aliada ao prazer imediato, encalça a ignorância e assim ludibriar, a ponto de parecer digna de grande mérito. Portanto, na medicina se infiltrou a culinária, simulando conhecer qual a suprema dieta para o corpo (...). Polo – e isto eu digo a ti – porque visa o prazer a despeito do supremo bem. Não afirmo que ela é arte, mas experiência, porque não possui nenhuma compreensão racional da natureza daquilo a que se aplica ou daquilo que aplica, e, conseqüentemente, não tem nada a dizer sobre a causa de cada um deles. Eu não denomino arte algo que seja irracional (...). À medicina, então, como estou dizendo, a culinária subjaz como adulação, e à ginástica subjaz, de modo análogo, a indumentária, capciosa, enganadora, vulgar, servil, que ludibria por meio de figuras, cores, polidez e vestes, a ponto de fazer com que, furtando uma beleza que lhe é alheia, se negligencie a beleza legítima fruto da ginástica (...) a indumentária está para a ginástica assim como a sofística está para a legislação, e a culinária para a medicina assim como a retórica para a justiça. Todavia saliento, há por natureza tal diferença, mas, devido à sua contigüidade, sofistas e rétores se diluem em uma mesma coisa em relação às mesmas coisas, e não sabem o que fazer de si mesmos, tampouco os demais homens o que fazer deles.³¹

A longa exposição de Sócrates deixa claro o seu pensamento sobre a retórica e para melhor entendê-la iremos dividi-la em quatro etapas: primeiro Sócrates afirma que a retórica não consiste numa arte, pois não possui um conhecimento técnico; segundo, não sendo uma arte é classificada como irracional por não visar o bom, mas o prazer; terceiro, ela busca agradar os ouvintes com interesse apenas na

³¹ PLATÃO, Górgias, 464b-e; 465a-d.

persuasão e não na instrução e quarto, devido a tudo o que foi exposto, ela é considerada uma experiência por não objetivar o sumo bem, tanto do corpo, quanto da alma, sendo resumido a uma parte da adulação. Para Polo, as colocações de Sócrates beiram o absurdo parecendo inacreditável tais palavras serem pronunciadas pelo filósofo³². Polo defenderá o poder supremo que um bom rétor possui perante os tribunais e a cidade, comparando-os com o poder de um tirano que pode cometer assassinatos ou expulsar da cidade quem eles quiserem. Nessa linha, Polo possui a crença de que um tirano obtém em suas mãos um poder grandioso, isto é, ele está convencido de que o tirano não somente pode tudo através do seu poder, mas é justamente por isso, que o tirano é um exemplo de felicidade, independente se sua ação for justa ou injusta³³. Com efeito, a discussão entre Polo e Sócrates esclarece que ambos possuem diferentes visões de mundo onde não somente os fins e os meios são opostos, mas a própria ideia de felicidade, pois enquanto Polo se preocupa em validar a sua posição reivindicando ter a aprovação da maioria, Sócrates está preocupado apenas com o testemunho da verdade³⁴ sem se preocupar com consenso dos ouvintes.

³² O método de Sócrates tem por finalidade dialogar com o seu oponente e não contra ele necessariamente. É por essa razão que Polo se escandaliza com suas colocações, pois Sócrates não está tentando superá-lo como se ambos estivessem competindo, mas, validar ou não tanto os seus argumentos quanto do seu oponente. Nessa mesma linha Rogue diz: “A dialética socrática é uma busca, uma pesquisa, uma investigação que se define primeiro pela divisão dos papéis entre um questionador e um respondente. Esta distribuição marca de maneira clara a recusa de conceber o discurso como um instrumento de poder. Entre os que falam está fora de questão colocar um terceiro árbitro para desempatar. Sócrates não defende uma tese, não reivindica seu próprio discurso contra seus interlocutores; com eles, ele examina a validade das teses”. ROGUE, Christophe. Compreender Platão. Petrópolis, RJ: Vozes, 2011, p. p. 41-42

³³ É possível vermos certa semelhança entre o diálogo de Sócrates e Polo no “Górgias” com o diálogo do livro I da “República” entre Trassímaco e Sócrates. Na ocasião, Trassímaco defende que o justo e o vantajoso deve pertencer aos mais fortes e diz: “- Escuta, pois – disse ele. – Declaro que o justo não é outra coisa senão o vantajoso ao mais forte (...) – E cada governo estabelece as leis para sua própria vantagem: a democracia, leis democráticas, a tirania, leis tirânicas e os outros procedem do mesmo modo; estabelecidas estas leis, declaram justa, para os governados, esta vantagem própria e punem quem a transgride como violador da lei e culpado de injustiça. Eis, portanto, excelente criatura o que afirmo: em todas as cidades, o justo é uma e mesma coisa: o vantajoso ao governo constituído; ora, esta é o mais forte, donde segue, para todo homem que raciocina corretamente, que em toda parte o justo é uma e mesma coisa: o vantajoso ao mais forte. PLATÃO, A República, 338c-e.

³⁴ Sobre o conceito de verdade (ἀλήθεια) na antiguidade, é possível citarmos dois tipos de significado: um ontológico e outro gnosiológico. No significado ontológico, em especial no pensamento platônico, se trata da própria verdade do ser e da realidade. Na “Metafísica”, Aristóteles (α 2, 993 b 30) expressa não somente o ser, mas à perfeição. Desse modo, quanto mais próximo do ser é a causa, mais verdadeira será. No sentido gnosiológico, a verdade será a perfeita correspondência e adequação do pensar ao ser. O verdadeiro nesse caso seria uma afecção do pensamento com o seu fundamento na realidade do ser. Para uma apuração mais detalhada sugerimos: REALE. Giovane.

Logo, o debate sobre a felicidade, infelicidade, justiça e injustiça protagonizados por Sócrates e Polo atinge um ponto crucial para o nosso estudo e para o pensamento de Platão, pois o embate entre ambos culmina para um dos temas fundamentais para o pensamento platônico, a saber, a ideia de justiça e de injustiça. Polo levanta vários componentes para justificar a sua admiração pela prática tirânica, como o poder de realizar tudo aquilo que o tirano deseja sem se importar com a justiça de seus atos. O argumento de Polo, em síntese, está pautado na impunidade do tirano relacionada a um poder ilimitado resultando, segundo ele, no gozo e numa felicidade invejável a qualquer homem. Nesse sentido, Polo defende que a felicidade possa consistir em atos que independem da justiça ou da injustiça, mas que detenham o poder de ser realizados por aquele que a possui. Sócrates, ao contrário, afirma que tanto os tiranos quanto os rétores possuem o mais ínfimo dos poderes, já que não fazem o que querem, mas o que lhe aparenta ser melhor. Nesse contexto, Sócrates traça uma distinção entre o agir bem e com inteligência, do agir mal e sem inteligência. Para contra argumentar Polo, Sócrates diz que os tiranos, assim como tantos outros, buscam alcançar os seus objetivos. Nesse sentido, tendo um fim em vista, buscam os meios para o alcance desse fim, porém, segundo Sócrates, isso não significa necessariamente que querem aquilo que fazem, mas aquilo que possuem em vista do que fazem.

SOC: Pois bem, porventura os homens te parecem querer aquilo que fazem em cada ocasião particular, ou aquilo em vista do que fazem o que fazem? Por exemplo: quem toma remédio por prescrição médica te parece querer simplesmente o que faz, tomar remédio e sofrer, ou aquilo em vista do que faz, ter saúde? POL: Ter saúde, evidentemente. SOC: Portanto, também os navegadores e os demais negociantes não querem aquilo que fazem em cada ocasião particular (pois quem há de querer navegar, se arriscar e ter problemas?), mas querem, julgo eu, aquilo em vista do que navegam, ou seja, enriquecer, pois é em vista da riqueza que eles navegam. POL: Sim.³⁵

Na sequência, Sócrates complementa o seu argumento dizendo que há coisas boas e más e também coisas intermediárias que não são nem boas e nem más, mas participam de ambas, como sentar, caminhar ou correr. Portanto, é fato que todo homem busca somente as coisas boas e não as más, e mesmo no caso do

Léxico da filosofia grega e romana. Trad. Henrique Cláudio de Lima Vaz, Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 2014, p. 264.

³⁵ PLATÃO, Górgias, 467c-d.

tirano (ou rétor) que possui o poder de tirar a vida de alguém, o faz por presumir ser um bem³⁶. No entanto, Sócrates fundamenta o seu argumento quando diz: “Porventura ele faz também o que quer, se isso acontece de ser um mau?” (PLATÃO, 2014, p. 245). Se sua ação é prejudicial, argumenta Sócrates, eles não agem como querem, mas aparentemente, isto é, agem parecendo ser um bem, pois é certo que ninguém realiza uma ação desejando para si coisas más. Logo, tanto o tirano quanto o rétor ao fazer na cidade o que querem, não necessariamente corresponde ao um grande poder, pois ambos estão sujeitos a um mal e sendo assim, diferentemente do poder que será necessariamente um bem. Em verdade, com esse argumento Sócrates prepara o questionamento central, pois ao defender uma ação desmedida, Polo é questionado por Sócrates se tal ação é justa ou injusta.

SOC: Aquele que mata injustamente, meu amigo; é digno de piedade, além do mais. Mas quem mata de forma justa não é invejável. POL: Mas, decerto quem morre injustamente é digno de piedade e infeliz. SOC: Menos do que aquele que mata, Polo, e menos do que aquele que morre de forma justa. POL: Como assim Sócrates? SOC: Assim: o maior mal é cometer uma injustiça. POL: Portanto, querias antes sofrer injustiça do que cometê-la? SOC: Pelo menos eu não quereria nem um nem outro, mas se fosse necessário ou cometer injustiça ou sofrê-la, preferiria sofrer a cometer injustiça.³⁷

Por conseguinte, ao contrário da opinião da maioria e de Polo que vê no poder ilimitado um bem independente de um julgamento moral, Sócrates lança o seu argumento forte, afirmando que sofrer uma injustiça é pior que cometê-la. Em verdade, a tirania é um poder desmedido que nasce da demagogia democrática, algo que Platão tratará de modo mais específico na “República”³⁸, mas que já no

³⁶ Como aponta Irwin, Sócrates afirma que jamais se deve optar pela tirania ou pela injustiça, no entanto, toda e qualquer ação visa, não necessariamente o mal, mas o objetivo de todos que é o bem: “Desire and the good. Socrates rejects Polus' claim that the skill of rhetoric is really good for the orator because it allows him to act like a tyrant and do what he pleases; it still does not allow him to do what he really wants, and so it is not good for him (466c9-467a10). What everyone really wants when he does an action is the good to be achieved (he believes) by that action; and someone who achieves what the really wants must achieve the good (468b 1-4). IRWIN, Terence. Plato's Moral Theory. The Early and Middle Dialogues. Oxford: Clarendon press, 1977, p. 117.

³⁷ PLATÃO, Górgias, 469b-c.

³⁸ Na “República”, Platão critica a democracia como um regime que preza excessivamente pela liberdade que pode conduzir a uma reviravolta da ordem moral através da substituição de uma vida virtuosa por uma vida viciosa direcionada para a busca dos prazeres. Eis um trecho em que Platão fala sobre a democracia: “Pois bem! Ao meu ver, a democracia aparece quando os pobres, tendo conquistado a vitória sobre os ricos, chacinam uns, banem outros, e partilham igualmente, como os

“Górgias”, é combatido de forma contundente, pois o poder tirânico, no caso, o de fazer aquilo que se quer, está longe de ser um grande poder ou algo invejável como exemplifica Sócrates:

SOC: Venturoso homem, rebate com argumentos o que eu digo! Se na praça atulhada de gente eu dissesse a ti, com punhal sob o braço: “Polo, acabei de herdar um poder e uma tirania dignos de admiração; portanto, se eu achar que deva matar, neste instante, qualquer homem que ora vês, estará morto quem for de meu parecer; se eu achar que deva fender a cabeça de algum deles, vai tê-la fendida neste instante, e que deva atassalhar-lhe - tamanho é o meu poder nesta cidade”. Se tu, então não acreditasses em mim e eu te mostrasse o punhal, assim que o visses, dirias talvez: “Sócrates, todos teriam grandioso poder assim, pois poderias, da mesma forma, incendiar qualquer casa que fosse de teu parecer, ou os estaleiros de Atenas, as trirremes e todas as embarcações, sejam elas públicas ou privadas”. Contudo, ter grandioso poder não é isso, fazer o que parece a alguém; ou a ti parece que seja? POL: Certamente não. SOC: Podes dizer, então, por que desprezas tal poder? POL: Sim. SOC: Por que então? Fala! POL: Porque é necessário que quem age dessa forma seja punido.³⁹

Os argumentos de Sócrates, portanto, refutam a primeira parte da visão de Polo fazendo-o admitir que o poder tirânico esteja longe de ser algo bom ou invejável, pelo contrário, tal atitude deve ser punida por consistir num ato irresponsável e cruel. O próximo passo de Sócrates será o de tentar convencer seu oponente que a punição do injusto de modo algum será um mal, mas algo benéfico para o infrator, pois toda a ação injusta que se encontra na condição de impunidade está afastada daquilo que é bom e justo. Polo, com efeito, ao defender a impunidade dos atos injustos entra em contradição, pois recai novamente no argumento anterior, isto é, nem sempre aquilo que se faz é exatamente o que se quer, e no final das contas, está longe de ser um poder. É notável que mesmo em consentir aos argumentos anteriores de Sócrates, Polo ainda resiste em certos pontos se mantendo firme em crenças como a felicidade do injusto ou até mesmo a falta de punição como benéfica. Para justificar suas crenças, Polo menciona figuras

que sobram, o governo e os cargos públicos; e frequentemente estes cargos são sorteados. – É realmente assim que se estabelece a democracia, seja por via das armas, seja pelo temor que obriga os ricos a se retirar. – Agora – continuei – vejamos de que maneira essa gente se administra e o que pode ser uma tal constituição. Pois que é evidente que o indivíduo que se lhe assemelha nos revelará as feições do homem democrático. – É evidente – observou. – Em primeiro lugar, não é verdade que eles são livres, que a cidade transborda de liberdade e de franqueza de palavra, havendo nela licença para fazer o que se quer? – Ao menos é o que dizem – respondeu. – .” PLATÃO, A República, 557a-c.

³⁹ PLATÃO, Górgias, 469d-e.

históricas como Arquelau, que governou a Macedônia considerado um impiedoso tirano como também, a figura do chamado Grande Rei identificado como rei da Pérsia⁴⁰, ambos reivindicados por Polo como um modelo invejável de felicidade. No entanto, as artimanhas retóricas de Polo não convencem a Sócrates, pois a ideia de felicidade só será possível estando em comunhão com os atos justos, aliás, para ele, admitir a felicidade ou a infelicidade de alguém está diretamente relacionada com a ações justas ou injustas.

SOC: Portanto, se quem comete injustiça não encontrar a justiça, será feliz, segundo o teu argumento? POL: Sim. SOC: Porém, segundo a minha opinião, Polo, quem comete injustiça e é injusto é absolutamente infeliz, mais infeliz, contudo, se não pagar a justa pena e não encontrar o desagravo, tendo certa vez cometido injustiça, e menos infeliz, se pagá-la e encontrar a justiça, quer a divina, quer a humana.⁴¹

É preciso destacar nesse momento que o embate entre Polo e Sócrates avançou para outro estágio, ou seja, diferentemente do primeiro momento do diálogo entre Sócrates e Górgias que debatiam sobre a natureza da retórica e uma abordagem superficial da ideia de justiça, com Polo ocorre um aprofundamento sobre o tema da justiça e da injustiça envolvendo uma concepção que associa o agir justo, com o bem e a felicidade e o injusto, com o vergonhoso e a infelicidade.

Com efeito, Polo através de artifícios retóricos tenta várias investidas contra Sócrates o qual percebendo a perspicácia do seu debatedor expõe mais uma vez a diferença entre o rétor e o filósofo: “Venturoso homem, tentas me refutar teoricamente como quem presume refutar os outros nos tribunais” (PLATÃO, 2014, p. 255). Com efeito, as teses de Sócrates são claras, pois para ele, não há como conciliar a felicidade, a injustiça e a impunidade defendidas por Polo. Mas não é só isso, Sócrates parece realmente crer que tanto Polo quanto os demais espectadores do debate pensariam de modo similar a ele, ou seja, que é melhor sofrer do que cometer uma injustiça e jamais ficar impune⁴².

⁴⁰ Os personagens citados por Polo são detalhados nas notas 70 e 71 por Lopes. Ver: PLATÃO, Górgias. Trad. Daniel R. N. Lopes. São Paulo: Perspectiva, 2014. p. p. 250-253.

⁴¹ PLATÃO, Górgias, 472e.

⁴² Para Kahn, implicitamente Sócrates parece realmente crer que tanto Polo quanto os demais espectadores comungam da mesma opinião do que ele. De fato, diz o comentador, para Sócrates é verdadeira a sentença de que todos desejam o bem, e por ser uma virtude excelente, todos concordaram em viver justamente e não agir injustamente: “Shame operates in this dialogue as an obscure intuition of the good on the part of Socrates’ interlocutors. It must be on an intuition of this sort

SOC: Não decorre, porventura, que a injustiça e cometer injustiça são o maior mal? POL: É claro. SOC: Com efeito, pagar a justa pena é manifestamente a libertação desse mal, não é? POL: É provável. SOC: E não pagá-la, a preservação do mal? POL: Sim. SOC: Portanto, o segundo mal em magnitude é cometer injustiça, mas não pagar a justa pena, quando cometida a injustiça, é naturalmente o primeiro e o maior de todos os males. POL: É plausível.⁴³

Para melhor entendimento, apresentaremos os três argumentos que fundamentam as teses de Sócrates sobre o tema: 1. Após afirmar que sofrer uma injustiça é pior do que cometê-la, Sócrates compara o belo e o bom com o feio e o vergonhoso mostrando suas dissonâncias. Ora, segundo o filósofo, as coisas justas são belas e boas e as injustas feias e vergonhosas. Ser punido por suas injustiças, dirá Sócrates, consiste num ato de justiça e por isso, todo aquele que sofrer uma punição por conta de uma ação injusta, participará em algum grau da justiça. Logo, todo aquele que for punido pelos seus atos injustos, se afastará das coisas consideradas vergonhosas e más e se aproximará do belo e do bom (GÓRGIAS, 476ass, 477ass, 479e); 2. Posteriormente, Sócrates utiliza uma analogia comparando os males do corpo com os males da alma. Se, por um lado os males do corpo consistem na fraqueza ou na doença, por outro, os males da alma serão a injustiça, a ignorância e a intemperança, onde numa escala hierárquica, a injustiça é o maior dos males causando ou a maior dor ou o maior prejuízo ou ambos (GÓRGIAS, 477e; 478b); 3. Após a analogia entre os males do corpo e os males da alma, Sócrates argumentará que assim como todo o doente deve visitar um médico e se submeter ao tratamento para obter a cura do seu mal, da mesma forma todo o injusto deve ser levado aos tribunais para ser “tratado” dos seus males. Embora alguns tratamentos sejam doloridos, o doente que é medicado se beneficia e por isso se sente feliz, ao contrário daquele que não segue a prescrição médica permanecendo infeliz por continuar doente. Do mesmo modo, portanto, é o caso do punido justamente, que por mais que seja amarga a sua punição é mais feliz do que o infrator que não recebe a justa pena dos seus atos injustos, sendo,

that Socrates is relying in his claim that Polus or Calicles will inevitably agree with him or be in disagreement with themselves. For (as Socrates says) everyone desires the good. And the good is in fact Socratic arete, the moral and intellectual excellence of the soul. That is why no one wants to be unjust or act unjustly.” KAHN, C. Plato and the Socratic Dialogue, Cambridge University Press. 1996, p. 138.

⁴³ PLATÃO, Górgias, 479d.

consequentemente, mais infeliz por não receber o tratamento dos seus males (GÓRGIAS, 477e; 479e). Portanto, para Sócrates, mais danoso do que sofrer uma injustiça, será o fato de não pagar justamente pelos seus atos e continuar impune, pois se for comparado os males do corpo com os males da alma, os últimos são consideravelmente os piores dos males, algo, inclusive, que Polo também concordará⁴⁴. Como se pode observar, mesmo com reservas, Polo admite a validade dos argumentos de Sócrates encerrando o segundo momento da obra e dando lugar a Cálicles, personagem que aparece no início do diálogo e que cede a palavra a Górgias, voltando em (GÓRGIAS, 481b) disposto a dialogar com Sócrates e iniciando o terceiro momento do diálogo defendendo a justiça natural do mais forte perante o mais fraco, algo que abordaremos a seguir.

2.1.3 O diálogo entre Sócrates e Cálicles: a inconsistência da justiça natural dos nobres e mais forte

Após tratarmos do embate entre Sócrates e Polo aprofundando o tema da justiça e da injustiça no segundo momento da obra de Platão, nessa terceira parte, abordaremos o debate entre Sócrates e Cálicles⁴⁵. De maneira similar aos debates com Górgias e Polo, o diálogo entre Sócrates e Cálicles prossegue investigando o conhecimento filosófico frente ao conhecimento prático e sua relação com a

⁴⁴ Kahn elabora uma ótima síntese do argumento de Sócrates que descreve com exatidão a conclusão que chegamos: "The first paradox against Polus (orators and politicians have no real power, because they do not do what they want, but only what they think best) rests upon the claim that we want only good things or only the good (or simply for the good, *heneka tou agathou* at 468b1, b7). Now for Socrates what is good is primarily what is good for the psyche: an action is good for me only if it improves my soul, as acting justly does. But his is not a private truth: what is good for me is also good for everyone else. And everyone wants what is good for them. Now in fact, acting justly is good for them. Therefore, everyone wants to act justly, whether they know it or not. No one wants to act unjustly, because (whether they know it or not) that will harm them; and no one wants to be harmed. Anyone who acts unjustly does so *akon*: unwillingly (because he does not want to be harmed) and unknowingly (because he does not realize that his action is harmful)". KAHN, C. *Plato and the Socratic Dialogue*, Cambridge University Press. 1996, p. 139.

⁴⁵ Para McCoy, os temas discutidos entre Sócrates e Polo prosseguem, no entanto, se inicia um debate entre Cálicles e Sócrates sobre o que é melhor: a vida política ou a vida filosófica? Porém, o diálogo com Cálicles assume um tom mais ríspido: "Os conflitos surgidos entre Sócrates, Górgias e Polo sobre o valor do conhecimento filosófico em relação ao conhecimento prático e à natureza da verdadeira felicidade continuam no intercâmbio entre Sócrates e Cálicles. Em debate: se a vida filosófica é melhor do que a vida política que Cálicles admira. Sócrates parece incapaz de defender sua própria vida adequadamente nos termos em que Cálicles aceitaria. Ao contrário, sua discussão cai em xingamentos e, por fim, Sócrates fala apenas consigo mesmo." MCCOY, Marina. *Platão e a retórica de filósofos e sofistas*. São Paulo: Madras, 2010, p. 108.

felicidade e a justiça, no entanto, incluem também o tema da importância da vida política estimado por Cálicles, em comparação com a vida filosófica defendida por Sócrates. O conflito entre o saber filosófico e a retórica continua, porém, nessa parte do diálogo, há um elemento interessante que será defendido por Cálicles: a ideia de que o justo consiste na prevalência dos mais nobres e fortes sobre os menos afortunados e os mais fracos. Cálicles, com efeito, é o mais agressivo dos três debatedores defendendo exaustivamente a posição de uma justiça natural do mais forte perante os mais fracos crendo que a sua expectativa de justiça esteja fundada na natureza. Cálicles, inclusive, questiona a seriedade dos argumentos de Sócrates: “CAL: Dize-me, Querefonte, Sócrates fala sério ou está de brincadeira?” (PLATÃO, 2014, p. 291). Acusado de se exibir para a plateia, Sócrates elabora uma reflexão que compara o seu amor à filosofia ao amor que sente por Alcebiades, da mesma forma que Cálicles ama a demos e também ama a Demos, filho de Pirilampo.

SOC: Cálicles, se os homens não experimentassem a mesma paixão, mas cada um a que é lhe própria, e se cada um de nós tivesse uma paixão particular que os outros não tivessem, não seria fácil mostrar a outrem aquela que lhe é própria. Digo isso pensando que tanto eu quanto tu experimentamos hoje a mesma paixão: cada um de nós tem dois amantes, eu, Alcebiades, filho de Clínias, e a filosofia, e tu, outros dois, o demo de Atenas e Demo, filho de Pirilampo. Em toda e qualquer ocasião percebo que tu, embora sejas prodigioso, não consegues contradizer o que quer que teus amantes digam ou sustentem, mudando de posição ora aqui, ora ali. Na assembleia, se o demos de Atenas disser que teu discurso não procede, tu mudas de posição e dizes o que ele quer; por esse jovem e belo filho de Pirilampo, és afetado de modo similar. Pois não consegues te opor às decisões e aos discursos de teus amantes, de modo que, a alguém estupefato com o disparate que a todo momento dizes por causa deles, tu talvez lhe dirias, caso quisesses falar a verdade, que, a menos que alguém impeça teus amantes de proferirem tais discursos, tu jamais deixarás de proferi-los.⁴⁶

A analogia apresentada por Sócrates é perspicaz, pois ao comparar o seu amor à filosofia com o comprometimento de Cálicles com a vida pública, ele novamente expõe a sua crença em que a atividade filosófica consiste numa busca estável da verdade dizendo sempre as mesmas coisas, diferente da política que tem como fundo a retórica através de um discurso adaptável de acordo com as circunstâncias. Por esse motivo, quando Sócrates compara o seu amor por Alcebiades, afirma que o seu posicionamento é reto, pois mesmo que Alcebiades

⁴⁶ PLATÃO, Górgias, 481b-d; 482a.

diga coisas diferentes a cada momento, a sua amante, a filosofia, permanece sempre igual: “ao passo que a filosofia sempre diz as mesmas coisas, e ela diz o que agora te assombra;” (PLATÃO, 2014, p. 295). Em verdade, Sócrates novamente é pontual e distingue o rétor do filósofo, ou seja, o primeiro está disposto a mudar de opinião para influenciar os seus ouvintes e o filósofo diferentemente, não muda o seu discurso por estar comprometida com a verdade. É evidente que há uma oposição de crenças, pois Sócrates defende a vida filosófica e parece convicto na veracidade daquilo que acredita, e Cálicles, por sua vez, como bom rétor, está disposto a mudar a sua opinião de acordo com sua conveniência. Em outras palavras, a demarcação de Sócrates pode ser entendida assim: De um lado está o discurso em prol da verdade sem se importar com as opiniões de seus ouvintes, falando o mesmo de forma coerente sobre as mesmas coisas e por outro, o discurso político que visa adequar-se e convencer seus ouvintes, despreocupado com a coerência e se permitindo a ter duas ou mais opiniões sobre o mesmo assunto.

Em seu diálogo com Polo, Sócrates convenceu o seu debatedor que o tirano é infeliz por ter uma postura injusta e acrescentou as suas máximas morais afirmando que não sofrer as penas de sua injustiça é o maior mal da alma, assim como sofrer uma injustiça é melhor do que cometê-la. Por sua vez, Cálicles, diferentemente de Górgias e Polo que corroboram a tese de Sócrates, se diz valente em suas crenças e afirma que tanto Górgias quanto Polo se sentiram constrangidos a discordar das colocações de Sócrates perante aos espectadores.

CAL: (...). É por essa razão que não admiro Polo, porque concordou contigo que cometer injustiça é mais vergonhoso do que sofrê-la; a partir desse consentimento, por sua vez, teve os pés por ti atados na discussão e fechou o bico com vergonha de dizer o que pensa. Tu, na verdade, Sócrates, sob a alegação de que encalças a verdade, te envolves com essas coisas típicas da oratória vulgar, as quais não são belas por natureza, mas pela lei. Pois na maior parte dos casos natureza e leis são contrárias entre si, de modo que se alguém, envergonhado, não ousar dizer o que pensa, será constrangido a dizer coisas contraditórias. E tu, ciente desse saber, és capcioso na discussão: se alguém fala sobre a lei, tu lhe perguntas sub-repticiamente sobre a natureza, e se ele fala sobre a natureza, tu tornas a lhe perguntar sobre a lei (...).⁴⁷

Cálicles denuncia o que chamará de uma oratória vulgar utilizada por Sócrates, isto é, que há nas colocações do filósofo um constante jogo de palavras

⁴⁷ PLATÃO, Górgias, 482e; 483a.

dando a ideia de haver uma contradição nas respostas dos seus oponentes. A análise de Cálicles traz à tona uma tática que a seu ver, funcionou para Sócrates tanto quando debateu com Górgias quanto com Polo. Para Cálicles o erro fundamental de Polo foi deixar se envolver na tática de Sócrates que ao propor uma dissociação tanto dos termos bem e mal, quanto dos termos belo e vergonhoso, facilitou a refutação da sua tese em que sofrer uma injustiça é o pior mal e mais vergonhoso⁴⁸. De fato, para Cálicles, Sócrates transita entre um discurso que tenta fundamentar a sua teoria da justiça e da injustiça que ora tenta justificar pela natureza, ora se pautando pela referência da lei.

CAL: (...). Por exemplo: na discussão anterior concernente ao comentário a cometer ou sofrer injustiça, Polo falava do que era mais vergonhoso segundo a lei, mas teu discurso encaçava o que era vergonhoso segundo a natureza. Pois segundo a natureza, tudo o que é mais vergonhoso também é pior, ou seja, sofrer injustiça, ao passo que, segundo a lei, é cometê-la. Pois sofrer injustiça, não é uma afecção própria do homem, mas de um escravo, cuja morte é preferível que a vida, incapaz, quando injustiçado e ultrajado, de socorrer a si mesmo ou a alguém por quem zele (...).⁴⁹

As colocações de Cálicles expõem de modo claro que a sua ideia de justiça tem como crença a natureza do melhor e do mais forte, inclusive de impor aos mais fracos tudo que lhe é possível. No discurso de Cálicles ficará evidente em (GÓRGIAS, 483c-d) que a própria lei civil que busca equilibrar as proporções dos desiguais está em contraste com a lei natural, já que esse fato será observável, inclusive com os animais. Em outras palavras, para Cálicles é evidente que há uma predominância do mais forte e afirma: "... o superior domina o inferior e possui mais do que ele." (PLATÃO, 2014, p. 301)⁵⁰. No seu entender, os mais fortes são

⁴⁸ Nesse sentido, para Gentzler, Cálicles denuncia o método de Sócrates que se utiliza de um recurso inválido, pois sua tese de refutação está baseada numa contradição verbal, mas não essencial, ou seja, a tática de Sócrates valoriza uma contradição às frases de Górgias e Polo, mas não analisa os termos essenciais para efetivamente refutar as teses de ambos: "I will use the phrase 'verbal contradiction' to refer to the relation that exists between, for example, sentences of the form 'a is F' and 'a is not-F', even when 'F' has a different meaning in the two sentences. The phrase 'mere verbal contradiction' will refer to those sentences that are only verbally contradictory, and not genuinely contradictory (i.e., not contradictory when the meaning of the terms is analyzed)". GENTZLER, J. *The Sophistic Cross-Examination of Calicles in the Gorgias*, in: *Ancient Philosophy*, 15, Pittsburgh, Mathesis Publications, 1995, p. 21.

⁴⁹ PLATÃO, *Górgias*, 483b.

⁵⁰ Cálicles, segundo Szlezák, defende a chamada tese do direito natural do mais forte de modo que prevalece o desejo do melhor e mais apto de impor as suas vontades aos mais fracos. Em verdade, a própria ideia de justiça que seria uma construção ideológica do mais fraco, seria uma maneira de suprimir a condição favorável do mais forte: "Cálicles defende a tese do chamado direito natural do

identificados como os melhores e superiores, especificamente nos afazeres e na administração da cidade, pois serão os fortes e corajosos os mais aptos para dominar os demais.

Posta sua ideia de justiça, Cálicles irá defender os métodos retóricos e criticar a atividade filosófica, em especial, presente no homem maduro (GÓRGIAS, 486a), argumentando que, na prática, os resultados obtidos são mais eficazes e benéficos, pois são essenciais para evitar a punição e até escapar da morte⁵¹. Logicamente que sua crítica tem endereço certo, isto é, sua intenção é ridicularizar a pessoa de Sócrates, mas também em justificar o valor da atividade da retórica, pois, segundo ele, a filosofia não é uma atividade prática, não oferecendo a experiência necessária para os assuntos políticos ou para os negócios privados. Eis que o diálogo com Cálicles nos oferece outra definição importante. Como foi dito acima, para Cálicles os superiores, os melhores e os mais fortes, possuem, segundo o seu parecer, a legitimidade de dominar os demais. Sócrates, no entanto, indaga seu oponente se há igualdade entre o superior, o melhor e o mais forte o que é prontamente confirmado por Cálicles. Logo, a crença de Cálicles é colocada em xeque por Sócrates, pois se o superior, o melhor e o mais forte devem por natureza dominar o mais fraco, como as leis civis, formuladas pelas massas (e nesse caso os mais fracos), defendem tanto a equidade entre as partes quanto a sentença que sofrer uma injustiça é pior e mais vergonhosa do que cometê-la? Por esse motivo, diz Sócrates, não é somente a lei que fundamenta que sofrer uma injustiça é pior do que cometê-la, mas também se chega a essa conclusão através da natureza.

SOC: Porventura te referes ao melhor e superior como o mesmo homem? Pois não consegui compreender naquela ocasião o que dizias. Acaso te referes aos mais fortes como superiores e afirmas que os mais fracos devem ouvir o mais forte, como parecias mostrar àquela altura, quando dizias que as grandes cidades se arrojam as pequenas segundo o justo por natureza por serem superiores e mais fortes, visto que o superior, o mais

mais forte, segundo a qual é lícito e correto que aquele que supera os outros em força e poder os subjogue e, cruelmente, os submeta às exigências de seus próprios interesses. Segundo esse ponto de vista, a própria natureza deseja o domínio do mais forte, e a concepção usual de justiça, que põe o direito do outro como limite à realização dos desejos pessoais, não seria mais que uma construção ideológica dos fracos, que querem desacreditar a saudável aspiração do forte à satisfação irrestrita dos seus instintos e desejos". SZLEZÁK, Thomas. *Ler Platão – Leituras Filosóficas*. Trad. Milton Camargo Mota. São Paulo: Edições Loyola, 2005, p. 21.

⁵¹ É provável que a intenção de Platão na fala de Cálicles tenha em vista o julgamento e a morte de Sócrates, pois segundo o seu oponente, Sócrates não teria capacidade de se defender sendo, necessariamente, condenado à morte perante a um tribunal.

forte e o melhor são o mesmo? (...). CAL: E eu te digo claramente: são o mesmo. SOC: Então a massa não será superior por natureza a um único homem? É ela que institui as leis contra ele, como também há pouco dizias? (...) SOC: Portanto, as leis da massa são as leis dos superiores? CAL: Com certeza. Então, não são as leis dos melhores? Pois os superiores são muito melhores, conforme teu argumento. CAL: Com certeza. SOC: Então, as leis desses homens não são belas por natureza, uma vez que são superiores? CAL: Confirmando. SOC: Não é esta a prescrição da massa, como há pouco dizias, que justo é ter posses equânimes e que cometer injustiça é mais vergonhoso do que sofrê-la? (...). CAL: É essa a prescrição da massa. SOC: Portanto, não é somente pela lei que cometer injustiça é mais vergonhoso do que sofrê-la e que justo é ter posses equânimes, mas também por natureza. (...).⁵²

Sócrates apresenta a desconstrução dos argumentos de Cálicles, descentralizando a igualdade dos termos superior, melhor e forte dado que as “massas” são compostas pela maioria dos cidadãos supostamente mais fracos. Esses mesmos cidadãos decidem nas Assembleias e Conselhos o que por direito deve ser dirigido ao cumprimento de todos, tanto nos bens quanto na justiça. Há nessa argumentação de Sócrates uma tentativa de contradizer a defesa do direito natural do mais forte tão apreciada por Cálicles, pois uma vez que a igualdade entre o superior, o melhor e o forte é transferida do homem singular para a Assembleia, o argumento de Cálicles perde a força, pois o predomínio das massas nas Assembleias justifica o argumento de Sócrates a favor da equidade e da injustiça como pior quando sofrida por alguém. O jogo de palavras utilizado por Sócrates é suficiente para abalar o emocional de Cálicles forçando a introduzir outros termos a sua argumentação, ou seja, o superior, o melhor e o mais forte, também serão caracterizados como os mais inteligentes e corajosos algo que será percebido e denunciado por Sócrates.

SOC: Excelentíssimo Cálicles, não vês que a tua acusação contra mim não é a mesma contra ti? Pois tu dizes que eu sempre falo as mesmas coisas, e me repreendes por isso, enquanto eu digo o contrário, que jamais dizes as mesmas coisas sobre os mesmos assuntos, mas ora defines os melhores e superiores como os mais fortes, ora como os mais inteligentes, e agora, mais uma vez, chegas com uma nova: afirmas que os superiores e melhores são certos homens mais corajosos. Bom homem desembaraça tuas palavras e dize-me, então, quem são os melhores e superiores e em relação a quê! CAL: Mas eu acabei de dizer que são os homens inteligentes nos afazeres da cidade e corajosos. Pois convém que tais homens dominem as cidades, e o justo é que eles possuam mais do que os outros, os dominantes mais que os dominados. SOC: E aí? Mais do que eles mesmos, meu caro? Eles dominam ou são dominados? CAL: Como dizes?

⁵² PLATÃO, Górgias, 488b; 489a-b.

SOC: Eu pergunto se cada um deles domina a si mesmo; ou ele não deve dominar a si mesmo, mas os outros? CAL: O que designas por “dominar a si mesmo”? SOC: Não é nada complexo, porém é como diz a massa: ser temperante e conter a si mesmo, dominar os seus próprios prazeres e apetites.⁵³

Para Sócrates, além de Cálicles não definir suficientemente o que entende como superior, melhor e mais forte, inclui ainda mais dois elementos: o inteligente e o corajoso. Pressionado, o sofista afirma que o superior, o melhor, o mais forte, o mais inteligente e corajoso deve administrar a cidade, pois segundo a sua ideia, é conveniente que uma pessoa com tais características conduza os demais. No entanto, Sócrates elabora uma questão desconcertante trazendo para o diálogo a virtude da moderação, ou seja, essas pessoas a quem Cálicles tanto admira, exercem o seu domínio sobre os demais ou, além deles, a si? Essa questão de Sócrates levantará mais uma diferença entre o pensamento do filósofo e do rétor, pois para Cálicles, os prazeres e a liberdade sem medida consistem no seu entendimento de felicidade. Para ele é justo que o mais forte domine o mais fraco e usurpe deste o que lhe convém, e nessa linha, o homem temperante que modera os seus apetites demonstra um claro sinal de fraqueza, pois o seu entendimento de justiça consiste nessa relação de poder do mais forte⁵⁴ em satisfazer os seus

⁵³ PLATÃO, Górgias, 491b-e.

⁵⁴ A forma como Cálicles entende a justiça e a lei natural do mais forte é, segundo Rogue, similar ao exemplo do anel de Gíges apresentado por Glauco na “República”, porém sem o poder de invisibilidade: “Para Cálicles, a lei, obra dos fracos, é apenas uma coerção destinada a defender-se contra os fortes. Segundo a natureza, a justiça seria, antes, deixar livre expressão à força, sem nenhuma coerção. De maneira perfeitamente coerente, Cálicles defende a ideia de que o forte deve soltar as rédeas das suas paixões, do desregramento de seu desejo: a intemperança (ἀκολασία) torna-se a regra, segundo uma tese que aparece exatamente inversa ao ideal socrático de domínio de si (ἐγκράτεια). Assim, Cálicles representa o que a invisibilidade de Gíges exprimiu metaforicamente: o discurso da força, impune porque forte, que aproveita a sua impunidade para dar livre curso ao seu desejo e arruinar assim a ordem política”. ROGUE, Christophe. Compreender Platão. Perópolis, RJ: Vozes, 2011, p. 58. Na “República”, em 359d, Platão apresenta o mito do anel de Gíges: “Este homem era pastor a serviço do rei que então governava a Lídia. Um dia, durante uma violenta tempestade acompanhada de abalo sísmico, o solo fendeu-se e formou-se um precipício perto do local onde apascentava o seu rebanho. Cheio de assombro, desceu ao fundo do abismo e, entre outras maravilhas que a fábula enumerava, viu um cavalo de bronze, oco, perfurado com pequenas aberturas; tendo-se debruçado sobre uma, percebeu dentro um cadáver de estatura maior, parece, que de um homem, e que trazia na mão um anel de ouro, do qual ele se apoderou; a seguir, partiu sem tomar outra coisa. Ora, à reunião habitual dos pastores que se realizava cada mês para informar o rei do estado de seus rebanhos, ele compareceu com o anel no dedo. Tendo tomado assento no meio dos outros, voltou por acaso o engaste do anel para o interior da mão; imediatamente tornou-se invisível aos seus vizinhos que começaram a falar dele como se ele houvesse partido. Espantado, manejou de novo o anel com hesitação, voltou o engaste para fora e, assim fazendo, torna a ficar visível. Dando-se conta do fato, repetiu a experiência para averiguar se o anel possuía realmente semelhante poder, o mesmo prodígio reproduziu-se; virando o engaste para dentro, ficava invisível; para fora, visível. Desde que se certificou disso, agiu de modo a figurar no rol

apetites do modo que lhe convir. Essa ideia de Cálicles possui como objetivo rebater a afirmação de Sócrates que defende ser mais feliz aquele que não precisa de nada⁵⁵. Ironicamente, afirma Cálicles, se assim for como Sócrates fala, as pedras e os cadáveres seriam felizes dado que não carecem de nada. Por conseguinte, na visão de Cálicles, a natureza humana corresponde não somente em sentir os desejos, mas em buscá-los e realizá-los, algo que o homem justo carece. Em outras palavras, para rétor, a busca de uma vida intemperante é relacionada com a felicidade ao contrário do temperante, pois o homem controlado e justo abstém-se de suas paixões. Para convencer seu debatedor, Sócrates apresenta uma analogia mostrando uma diferente postura entre uma alma temperante e outra intemperante de acordo com a sua disposição em manter cheios jarros com os mais variados produtos.

SOC: Adiante então! Vou te apresentar outra imagem proveniente da mesma escola já mencionada. Examina, então, se o que dizes sobre ambas as vidas, a do temperante e a do intemperante, é algo do gênero. Suponhamos que ambos os homens tivessem vários jarros, um deles, jarros salubres e repletos de vinho, mel, leite, e muitos outros jarros de conteúdos variados, mas que as suas respectivas fontes fossem escassas e pouco acessíveis, muito custo extraído; esse homem, uma vez repletos os jarros, deixaria de se preocupar com enchê-los, e por isso se acalmaria. Suponhamos, porém, que as fontes do outro homem, tal como as do primeiro, apesar de pouco acessíveis, pudessem ser extraídas, mas, que os vasos estivessem rotos e avariados; ele seria constrangido ininterruptamente a enchê-los dia e noite, senão as dores mais pungentes o

dos mensageiros que se dirigiam para junto do rei. Chegando ao palácio, seduziu a rainha, tramou com ela a morte do rei, matou-o e obteve assim o poder. Se, pois, existissem dois anéis desta espécie e se o justo recebesse um, e o injusto outro, nenhum dos dois seria, ao que se pensa, de natureza tão diamantina a ponto de perseverar na justiça e ter a coragem de não tocar no bem de outrem, já que poderia tomar sem receio, na ágora, tudo o que quisesse, introduzir-se nas casas para unir-se a quem lhe agradasse, matar ou libertar da prisão quem bem entendesse e fazer tudo a seu bel-prazer, convertido como que num deus entre os homens. Procedendo assim, nada o distinguiria do mau: ambos tenderiam para o mesmo fim.” PLATÃO, *A República*, 359c-360c.

⁵⁵ Embora Sócrates exponha a inconsistência dos argumentos de Cálicles que defende uma vida voltada às paixões, Irwin crê que Sócrates, mesmo defendendo uma vida racional pautada nas virtudes e na moderação, não oferece um argumento cabal que mostre realmente o malefício com a ideia de intemperança de Cálicles: “The snag in this defence of virtue should already be clear. Callicles overstates his case against the recognized virtues; Socrates shows the inconsistency in his advocacy of a life which both conforms to a rational plan, requiring courage and endurance, and rejects all restraint of desire; and he defends some parts of temperance. But someone might apparently accept this defence, and still advocate a Calliclean way of life, aiming at the expansion and satisfaction of appetites, if he planned it carefully and restrained his desires to avoid future frustration. Socrates would not regard this as a temperate way of life; but his defence of temperance shows nothing wrong with it.” IRWIN. Terence. *Plato’s Moral Theory. The Early and Middle Dialogues*. Oxford: Clarendon press, 1977, p. 129.

acometeriam. Se assim vive cada um deles, acaso afirmas que a vida do intemperante é mais feliz que a do ordenado?⁵⁶

Em verdade, o mito utilizado por Sócrates descreve bem a sua ideia de temperança e intemperança, pois enquanto o moderado está tranquilo e não se deixa perturbar pelos seus apetites e paixões mantendo os jarros cheios, o intemperante se torna escravo de seus vícios necessitando enchê-los dia e noite. A intenção de Sócrates parece nítida, ou seja, persuadir o seu debatedor se utilizando de um mito. No entanto, sua postura nesse ponto do texto assemelha-se mais de um sofista que visa persuadir o seu ouvinte do que a um filósofo que busca instruir e ensinar. Ao que tudo indica, parece que sua intenção é apenas convencer o seu oponente que levar uma vida temperante é melhor que uma conduta intemperante não havendo nitidamente a intenção de uma construção racional que visa necessariamente uma instrução. Essa postura mais sofisticada de Sócrates se torna mais evidente quando ele afirma que a sua intenção é persuadi-lo e convencê-lo a mudar de ideia por acreditar verdadeiramente que o temperante será mais feliz.

SOC: (...), contudo, esclarece o que eu quero te mostrar a fim de, caso seja capaz, persuadir-te a mudares de ideia e a escolheres, ao invés de uma vida insaciável e intemperante, uma vida ordenada, suficiente e conformada com o que se lhe dispões. Porventura persuado-te de algum modo a mudares de ideia e a considerares que os homens ordenados são mais felizes que os intemperantes, ou mesmo que eu te conte inúmeros mitos como esse, não mudarás de ideia absolutamente?⁵⁷

A tentativa de Sócrates, no entanto, não é suficiente para persuadir Cálicles que retruca afirmando que tal homem que possui os jarros cheios não é mais um homem e sim uma pedra, pois não há mais prazer algum em sua vida (GÓRGIAS, 494a-b). Viver para o rétor significa satisfazer os seus prazeres e apetites consistindo no máximo de fluidez possível de acordo com sua vontade⁵⁸. Sócrates,

⁵⁶ PLATÃO, Górgias, 493d-e; 494a.

⁵⁷ PLATÃO, Górgias, 493c-d.

⁵⁸ Nas notas 165 e 166, Lopes apresenta as diferenças de opiniões entre o temperante e o intemperante no pensamento de Sócrates e Cálicles: “Como resposta ao ideal do homem intemperante louvado por Cálicles (491e-492c), Sócrates entende que somente o temperante é capaz de “satisfazer” (πληρωσάμενος 493e4) seus apetites de modo a, encontrando a quietude, se comprazer, ao passo que o intemperante é constrangido a buscar uma satisfação contínua que jamais alcançará, ficando sujeito às dores mais extremas. Sócrates, portanto, considera o prazer como o resultado da satisfação dos apetites, condição essa que o intemperante não conseguiria atingir, pois “os vasos rotos e avariados” (τά ἀγγεῖα τετημένα καί σαρθά 493e8) não são possíveis a

com efeito, busca ridicularizar seu oponente argumentando que se saciar os seus apetites fosse considerado necessário para uma vida aprazível, aquilo que se aplica ao homem que sofre de sede será o mesmo para aquele que sofre com sarna, pois o primeiro saciaria a sua sede bebendo e o segundo se coçando. Por conseguinte, nessa perspectiva, tanto um quanto o outro teriam uma vida aprazível, pois alcançariam o prazer seja bebendo ou se coçando. Contudo, não é sem propósitos que Sócrates se utiliza de tais exemplos, pois seu intuito é mostrar para o rétor que há diferença entre o bom e algo aprazível, pois o aprazível poderá ser tanto bom quanto mal. Eis que Sócrates novamente elabora vários exemplos mostrando os seus contrários para refutar tanto a tese de identidade entre o superior, o melhor, o mais forte, o mais inteligente e corajoso quanto a relação de igualdade entre o aprazível e o bom defendido anteriormente por Cálicles. De início, Cálicles admite que o prazer difere das demais coisas, seja do conhecimento, da coragem e assim por diante. Em seguida, Sócrates diferencia o agir bem do agir mal, os bens, a felicidade, os males e a infelicidade, sendo consentido por Cálicles. Logo, se há coisas que serão contrárias e outras simultâneas como sofrer por ter fome e saciá-la quando se alimenta, há de se admitir que os apetites e as carências só sejam aprazíveis depois de saciados. Sendo assim, a dor e o aprazível são simultâneos, pois com o primeiro sofre-se com a fome e ao se alimentar o sofrimento torna-se aprazível. De modo contrário, segundo Sócrates, não se pode agir bem e mal simultaneamente, pois uma pessoa não poderá ser boa e má ao mesmo tempo.

SOC: Percebes, assim, consequência disso: quando dizes que alguém, uma vez sedento bebe alguma coisa, tu não estás afirmando que ele sofre e se deleita simultaneamente? Ou isso não acontece simultaneamente no mesmo lugar e momento, seja na alma ou no corpo, como quiseres? Pois não faz diferença, julgo eu. É isso ou não? CAL: É. SOC: Todavia, afirmas ser impossível agir bem e mal simultaneamente. CAL: Afirmando sim. SOC: Mas concordaste que é possível se deleitar, mesmo em padecimento. CAL: É claro. SOC: Portanto, deleitar-se não é agir bem, nem sofrer, agir mal, de modo que o aprazível torna-se diferente do bem.⁵⁹

serem enchidos”; “Ao contrário do que ilustra Sócrates no mito, Cálicles situa o prazer não no resultado do processo de satisfação do apetite, que seria um estado de neutralidade (μήτε χαίροντα ἐπι μητε λυπούμενον, 494b1), mas precisamente durante seu processo de satisfação. Portanto, a condição para a felicidade humana consistiria na máxima fluidez dos apetites e em sua insaciabilidade, conferindo ao homem um estado contínuo de prazer, enquanto a continência dos apetites seria seu obstáculo.” PLATÃO, Górgias. Trad. Daniel R. N. Lopes. São Paulo: Perspectiva, 2014. p. 336.

⁵⁹ PLATÃO, Górgias, 497a.

Os argumentos de Sócrates expõem a contradição da posição de Cálicles que desconsidera a exclusão necessária dos seus contrários, pois uma coisa será o conhecimento, outra será a coragem, outra será o prazer, sendo todos os termos diferentes. Nessa linha argumentativa, o mesmo ocorre com o bem e o apazível, pois a fome e a sede, por exemplo, consistem num sofrimento, e quando saciadas, suprem uma carência passando a ser um prazer. Sendo impossível que, simultaneamente uma pessoa possa ser boa e má, ou feliz e infeliz, segue que o prazer e a dor não serão o mesmo que felicidade ou infelicidade ou que o bem e o mal. Mostradas as contradições do pensamento de Cálicles, o mesmo em (506d) desiste do diálogo e Sócrates termina falando sozinho, mesmo que confessadamente ignorante e em busca de ser refutado⁶⁰, isto é, tudo o que sabe é o que nada sabe e esse reconhecimento da sua ignorância é o que lhe torna mais sábio entre os homens. No entanto, não podemos nos enganar, pois apesar de confessar a sua ignorância e se sentir feliz em ser refutado, Sócrates apresenta um conjunto de crenças e ideias sobre a justiça, moderação e bem que se apresentam bem articuladas nesse debate ao ponto de fazer o seu oponente desistir da discussão. O que podemos deduzir da atestada ignorância de Sócrates é que suas opiniões podem estar erradas, e por isso, ele é enfático em pedir aos seus oponentes que o refutem, justificando o que ele chama de atividade filosófica em busca da instrução.

De fato, nem o estimado Górgias ou seu discípulo Polo, tampouco Cálicles, conseguiram refutar as investidas de Sócrates, pelo contrário, os dois primeiros se constrangeram e aceitaram as conclusões do filósofo. Cálicles, por sua vez, procurou resistir, sendo em alguns momentos, mais agressivo que Górgias e Polo, tentando, inclusive, desqualificar tanto a pessoa de Sócrates quanto a atividade filosófica. Tanto a sua defesa pela justiça natural do superior ou mais forte quanto a sua admiração por uma vida intemperante como a mais feliz, carece de sentido quando ele mesmo admite que o bom, o apazível, a felicidade e a infelicidade são coisas diferentes.

⁶⁰ “Sócrates tem prazer de ser derrotado. Ele busca isso ativamente. Sócrates poderia ter dito que tem prazer na estabilidade de suas crenças ou em sua irrefutabilidade, mas, em vez disso, identifica o maior prazer na refutação e potencialmente mesmo na mudança (contanto que a mudança conduza à verdade).” McCOY, Marina. Platão e a retórica de filósofos e sofistas. São Paulo: Madras, 2010, p. 119.

O diálogo termina quase que num monólogo, de modo que Sócrates será enfático a defender que o justo, o bom e o temperante são preferíveis ao injusto, ao mal e ao intemperante. Para Sócrates, o aprazível só será válido tendo em vista o bem, assim como a retórica deve ser ensinada em vista da justiça. Não há dúvidas que para ele, em todas as coisas há certa ordem que advêm pelo exercício das virtudes e da correção, seja em relação ao corpo ou a alma. Nesse sentido, a alma ordenada e temperante será melhor do que uma alma desordenada e intemperante, pelo fato de estar em busca do melhor, tanto em relação aos homens sendo justa quanto em relação aos deuses sendo piedosa. Por conseguinte, as suas teses de que sofrer uma injustiça é melhor do que cometê-la e pagar a justa pena pelo mal feito continua válidas e possuindo um valor de verdade dado que nem um dos três, Górgias, Polo e Cálicles, conseguiram refutar a sua tese ⁶¹. O homem feliz, dirá Sócrates, será aquele que busca a justiça e a temperança mesmo que em sua caminhada sofra com a injustiça, pois neste caso, o princípio da ação injusta será do homem injusto e intemperante, e não daquele que sofre a ação. Em contrapartida, será benéfico ser punido pelos atos injustos e Platão reitera essa ideia no final do texto apresentando um mito de Homero narrado por Sócrates que tratará, tanto do destino final do homem justo e pio, quanto do homem de vida injusta e ímpia. Neste mito, para os justos estão reservados a Ilha dos Venturosos, onde o mal é inexistente e a felicidade é plena. Já para os injustos, o seu destino será o chamado Tártaro, reservado para aqueles que em vida prezam pela injustiça e todos os tipos de vícios (GÓRGIAS, 524b). Assim como o corpo leva consigo as suas marcas físicas ocorridas em vida, a alma quando desnudada do corpo possui impressa as suas disposições, sejam virtuosas ou viciosas (GÓRGIAS, 524d). Quando as almas são postas em frente aos juízes, estes deverão julgar conforme a sua disposição em

⁶¹ Não temos dúvidas da unidade do texto de Platão. Mesmo que havendo discussões com três personagens diferentes (Górgias, Polo e Cálicles) há um tema central que corresponde em saber o que é justo ou injusto. Por isso, concordamos com a posição de Nancy que destaca justamente essa unidade orgânica existente em "Górgias": "Le Górgias, dira-t-on, présente un découpage tout aussi net, puisque Socrate y affronte un par un trois interlocuteurs, Gorgias, Polos et Calliclès, chacun n'entrant en scène que lorsque son prédécesseur s'est tue. Mais dans le Gorgias, d'une part il n'y a qu'un seul protagoniste, Socrate; et d'autre part chaque nouvel interlocuteur reprend la thèse que le précédent n'a pas su défendre, en sorte que c'est la même discussion qui se poursuit: Calliclès, certes, est plus radical que Gorgias, mais c'est parce que pour mieux défendre l'opinion de ce dernier il lui faut aller plus au fond des choses et dévoiler dans toute son ampleur l'opposition entre les finalités de la rhétorique et l'idéal défendu par Socrate. Symétrique de la constance de Socrate, la thèse reste la même tandis que se relayent ses défenseurs: il n'est pas difficile de percevoir l'unité du dialogue." NANCY, Michel. *Le Philosophe et son double*. Paris: Vrin, 1984, p. 80

vida, sendo direcionadas ou para as recompensas ou para o sofrimento. Por conseguinte, aqueles que forem condenados, sua punição, além de justa, servirá ou para tornarem-se melhores ou para servirem de modelo para os demais (GÓRGIAS, 525b). Em outras palavras, de acordo com o mito narrado por Sócrates, todo indivíduo que sofre a justa pena, seja em vida ou após dela, será mais feliz por ser beneficiado, pois será um bem por aproximá-los da justiça ou como modelo para evitar que outros sigam a mesma caminhada.

Embora muitos fiquem espantados pela impunidade de tantos infratores que agem de forma desmedida e prezam tanto pela injustiça, Platão sai em prol desses que mesmo insatisfeitos com o que veem, continuam moderados e confiantes na justiça. Enquanto aqueles que seguem impunes praticando os mais diversos delitos e se vangloriando de suas ações, Platão acredita que a sua maior punição consiste justamente no afastamento do Bem, e conseqüentemente da felicidade. Efetivamente, no “Górgias”, Platão busca estabelecer uma relação entre os atos justos como bom e os injustos como feio e nesse sentido, mesmo que o justo sofra uma injustiça, ele continuará no caminho do bem, diferente do injusto, e pior ainda se estiver impune, pois se afastará das virtudes, do melhor e do bem. Por conseguinte, feita essa abordagem sobre a ideia de justiça e injustiça no “Górgias” de Platão e crendo na sua influência no *De consolatione* de Severino Boécio, abordaremos a seguir, um dos maiores nomes da filosofia medieval: Santo Agostinho. Com efeito, podemos dizer que entre tantos assuntos tratados pelo bispo de Hipona, o problema do mal será um ponto referencial e fundamental do seu pensamento, algo que iremos analisar detalhadamente na sequência deste estudo.

3 Capítulo II: O problema do mal em Santo Agostinho

Após termos abordado no capítulo anterior a ideia da justiça e da injustiça no diálogo “Górgias” de Platão, neste capítulo iremos investigar a questão do mal em um dos maiores pensadores da filosofia medieval, Santo Agostinho. De fato, o tema do mal é um dos pontos fundamentais do pensamento do hiponense, presente desde muito jovem, chegando, inclusive, a simpatizar pela seita maniqueísta. Em verdade, a nossa investigação sobre o problema do mal em Agostinho tem como foco a sua obra “O Livre-Arbítrio”, escrito em que Santo Agostinho enfrentará essa questão dentro de um âmbito moral. É verdade que o problema do mal em Agostinho pode ser visto em outras obras e percorre todo o seu pensamento, mas no “O Livre-Arbítrio”, a questão do mal será o assunto principal, já que o texto tem como finalidade fazer o contraponto da tese maniqueia que defendiam a existência de um mal ontológico. Dividido em três livros, o texto de Agostinho influenciará vários autores medievais e modernos, pois sua abordagem investiga não somente a sua origem, mas as suas consequências. Nesse sentido, se perguntará Agostinho: Quem é o autor do mal? Deus? Para o bispo de Hipona, Deus não pode ser o autor do mal porque é bom e não pode fazer o mal. Por conseguinte, o autor do mal é o homem através do seu livre-arbítrio, que é um bem por ter sido dado por Deus, mas mal utilizado pelo ser humano. Nesse sentido, será inegável que a abordagem de Santo Agostinho está diretamente relacionada com o problema do mal no “*De consolatione philosophiae*” de Boécio e por isso, acreditamos que abordar o pensamento do hiponense no “O Livre-Arbítrio” será fundamental para entendermos os passos de Severino Boécio no livro IV do *De consolatione* quando o romano enfrentará efetivamente a questão do mal.

3.2.1 Agostinho e o pecado: o mal moral oriundo do livre-arbítrio

Sem dúvidas, o africano Aurelius Agostinho, ou Santo Agostinho (354-430) é ainda hoje um grande nome da filosofia sendo um pensador que influenciou diretamente autores importantes da filosofia medieval como Severino Boécio, Santo Anselmo, Santo Tomás de Aquino, etc. Entretanto, Agostinho também será lembrado por autores modernos e contemporâneos, como no caso do filósofo austríaco Ludwig Wittgenstein, que na sua obra “Investigações Filosóficas”, cita um trecho das “Confissões” de Agostinho em sua introdução⁶².

O problema do mal, sem dúvidas, será um ponto relevante no pensamento de Agostinho⁶³, tanto que é possível vê-lo tratando do assunto em várias obras como “O Livre-Arbítrio” (objeto do nosso estudo)⁶⁴, “Confissões”⁶⁵, “A Natureza do Bem”⁶⁶

⁶² A obra “Investigações Filosóficas” de Ludwig Josef Johann Wittgenstein (1889-1951) corrobora a importância que terá Santo Agostinho em autores modernos e contemporâneos. Wittgenstein, com efeito, inicia o prefácio de sua obra citando o trecho das “Confissões, livro I; 8” onde o bispo de Hipona se refere aos signos e a linguagem: “Se os adultos nomeassem algum objeto e, ao fazê-lo, se voltassem para ele, eu percebia isto e compreendia que o objeto fora designado pelos sons que eles pronunciavam, pois eles queriam indicá-los. Mas deduzi isto dos meus gestos, a linguagem natural de todos os povos, e da linguagem que, por meio da mímica e dos jogos com os olhos, por meio dos movimentos dos membros e do som da voz, indica as sensações da alma, quando esta deseja algo, ou se detém, ou recusa ou foge. Assim, aprendi pouco a pouco a compreender quais coisas eram designadas pelas palavras que eu ouvia pronunciar repetidamente nos seus lugares determinados em frases diferentes. E quando habituara minha boca a esses signos, dava expressão aos meus desejos”. WITTGENSTEIN, L. Investigações Filosóficas. Tradução. José Carlos Bruni. In: Os Pensadores. São Paulo: Editora Nova Cultural, 1996, p. 27.

⁶³ Como comenta Maschio, o tema do mal será uma questão presente no pensamento de Agostinho. Em verdade, assim como nas primeiras obras, a questão do mal será também vista em obras da maturidade como a “Cidade de Deus”, como aponta o comentador: “La Ciudad de Dios representaba, así, una nueva y última pieza en el proyecto existencial al que san Agustín consagró toda su vida: el dar razón de la presencia del mal.” DAL MASCHIO, E. A. San Agustín. El Doctor de la Gracia contra el Mal. Batiscafo. S. L, 2015, p. 123.

⁶⁴ A obra “O Livre-Arbítrio” de Santo Agostinho foi composta em 388, um ano após o seu batismo, e concluída em 391, sendo considerado um escrito do ainda jovem Agostinho. No entanto, antes do batismo, mas já convertido, o bispo de Hipona escreveu outras importantes obras como: “Contra os Acadêmicos”, “A vida Feliz” e “Solilóquios”, todas escritas em 386, onde é possível perceber o espírito especulativo do autor através da sua investigação sobre as verdades eternas e na busca de Deus. No entanto, “O Livre-Arbítrio” é uma obra diferenciada pelo fato de Agostinho mostrar grande capacidade intelectual em unir a filosofia com a teologia de um modo peculiar. Sendo uma crítica aos maniqueus, nesta obra, Agostinho delibera as causas dos males e a possibilidade ou não da existência de um mal ontológico. Aborda também sobre a vontade livre chamando o homem para a sua responsabilidade moral como senhor de si e de seus atos. Na obra de Agostinho, a vontade humana se torna protagonista como nunca antes vista.

⁶⁵ No decorrer do capítulo, poderemos apresentar alguns trechos da obra “Confissões” de Agostinho. No entanto, não pretendemos abordar o tema do mal no “pensamento” de Agostinho, o que exigiria percorrer, se não a totalidade, uma boa parte da sua obra. O objeto do nosso estudo é o “Livre-Arbítrio”, pois acreditamos que é nesta obra que encontramos o seu pensamento mais peculiar sobre o mal moral, porém, no decorrer do nosso texto, se for conveniente, citaremos outras obras para corroborar a nossa exposição.

entre outras. Como podemos notar, o problema do mal foi para Santo Agostinho uma verdadeira batalha intelectual que atravessa a sua obra e está presente desde a sua juventude, tanto que para tentar encontrar uma resposta foi simpatizante durante nove anos da seita dos maniqueus⁶⁷, pensamento gnóstico que misturava um dualismo entre a existência do bem e do mal sendo ambos coeternos e ontológicos. É curioso que os maniqueus buscavam certa semelhança com o cristianismo, pois eles não se consideravam uma religião à parte, mas o legítimo cristianismo vendo na figura de Mani⁶⁸ o próprio paráclito anunciado por Jesus Cristo.

Sem grande rigor, a elaboração dos maniqueus isentava o homem do problema moral, pois, para eles, a má ação do homem não seria espontânea, mas proveniente de uma força exterior contrária à natureza original da alma. Nesse sentido, acreditavam que o obscurantismo da alma humana tinha como princípio a composição corpórea do homem, ou seja, para os maniqueus o homem não seria totalmente livre em razão da sua materialidade que, segundo eles, tendia à prática do mal e justamente por isso, acabaria por contaminar a sua alma originalmente boa, tornando-a uma alma má devido a essa mescla entre alma e corpo presente na

⁶⁶ Obra escrita por Agostinho no ano 400, "A Natureza do Bem" trata do tema do mal numa perspectiva diferente do "Livre-Arbitrio", pois não abordará a questão do mal moral ou do pecado, mas defende que toda a natureza criada por Deus é boa justamente porque provém Dele. A obra também trata de uma resposta ao dualismo maniqueu e traz um escopo mais teológico e apologético com as Escrituras, mas de forma alguma em contradição à obra "Livre-Arbitrio". Aqui, transcrevemos um trecho da obra de Agostinho que possui muita equivalência com o que vamos tratar neste capítulo: "Deus, portanto, está acima de toda e qualquer criatura quanto ao modo, quanto à espécie e quanto à ordem, e não por uma superioridade local ou espacial, mas por um poder inefável e divino, porque d'Ele procede todo e qualquer modo, toda e qualquer espécie, toda e qualquer ordem. Onde se encontrarem estas três coisas em grau superior, aí haverá bens superiores; onde essas três coisas se encontrarem em grau inferior, inferiores serão aí também os bens; onde estas três coisas forem grandes, grandes serão as naturezas; onde forem pequenas, pequenas serão as naturezas; onde absolutamente não existirem, tampouco existirá natureza alguma. Logo, toda e qualquer natureza é boa". AGOSTINHO. A Natureza do Bem. Trad. Carlos Ancêde Nougé. Rio de Janeiro: Sétimo Selo, 2006, p. 7.

⁶⁷ Willis comenta que o maniqueísmo causou "certo fascínio" em Agostinho devido a sua cosmologia racional, ao contrário do que ele achava do Velho Testamento: "A longa passagem em seguida, repetindo as críticas maniqueístas da Bíblia, mostra que as histórias "infantis" do Velho Testamento é que pareciam indignas de um pesquisador clássico em busca de uma doutrina nobre (T). Em comparação, 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 em Cícero – a ignorância do nome de Cristo, que exercia um obscuro fascínio sobre Agostinho desde a sua infância". WILLS, Garry. Santo Agostinho. Breves Biografias. Trad. Ana Luzia Dantas Borges. Rio de Janeiro: Objetiva, 1999, p. 51.

⁶⁸ O Líder do maniqueus Corbicius ou Mani como ficou conhecido, nasceu em 14 de abril de 216 numa aldeia situada entre os rios Eufrates e Tigre na Babilônia do Norte no quarto ano do reinado de Artaban V, informações estas atestada em sua própria obra chamada "Shaburi Ragan". Ver: COSTA, M. R. Nunes. Maniqueísmo: história, filosofia e religião. Petrópolis: RJ: Vozes, 2003, p. p. 25-26.

composição do ser humano. De forma, o pecado não seria considerado como uma ação de autoria do próprio homem, mas subordinada à necessidade corpórea⁶⁹ e desse modo, o mal moral, no entendimento maniqueu não faria sentido já que se tratava de um problema de origem natural⁷⁰.

Em síntese, o problema do mal no pensamento maniqueísta encontrava-se no âmbito ontológico-cosmológico-materialista e por isso, a parte material era diretamente relacionada a um princípio ontologicamente independente da substância de Deus, um princípio mau chamado de Reino das Trevas estando presente na matéria e possuindo tanto poder quanto o princípio ontológico bom, o Reino da Luz, ou Deus. Por conseguinte, não era de admirar que a religião maniqueísta conquistasse tantos simpatizantes, já que defendia a simpática ideia da bondade substancial de Deus e negava ser ele o autor do mal, algo que entre tantos agradou também o jovem Agostinho⁷¹. Em todo caso, o laço entre Agostinho e o pensamento maniqueísta foi importante para o seu amadurecimento sobre a questão do mal, pois logo após abandonar as teses maniqueístas⁷² e ouvir as pregações do bispo

⁶⁹ Para Coelho, o dualismo presente no homem – corpo e alma – explicaria a ideia de mal maniqueísta, isto é, todo mal estaria vinculado a parte material e má presente no ser humano: “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: matéria corpórea”. COELHO, Cleber Duarte. *O homem, o bem e a felicidade na Consolação de Boécio*. Curitiba, PR: CRV, 2014, p. 104.

⁷⁰ Costa comenta que o problema do mal deveria ser visto a partir de um âmbito natural e não moral, pois o mal moral não fazia sentido no pensamento dos maniqueus devido a materialidade com que era tratada a questão, ou seja, a procedência do mal não era espiritual, mas física: “Assim sendo, o ponto de partida para o pecado é, pois, a mescla do bem e do mal, de que a alma boa não é responsável, pois a esse nível está subordinada a necessidade”. (COSTA, 2003, p. p. 90-91).

⁷¹ Como fala Lombardo, a ideia defendida pelos maniqueus era atrativa, em especial para Agostinho que na ocasião valorizava uma vida menos contemplativa e mais física, além de oferecer uma resposta para o mal, inclusive praticado por ele: “El mal era considerado por los maniqueos como substância, como massa fea e informe, enemiga de la substancia buena y a la cual podia San Agustín referir moralmente lo malo, sirviendo esto para disculpar sus faltas morales. El sensualismo y el materialismo maniqueo se acoplaban perfectamente a su manera de pensar pues los objetos del conocimiento habían de quedar encerrados en los limites de la sensibilidad y de las cosas espaciales.” LOMBARDO, Francisco Xavier González Díaz. *Compendio de historia del derecho y del Estado*. México: Editorial Limusa, 2004. p. 150.

⁷² Uma das questões que Agostinho buscou enfrentar efetivamente consiste na visão fatalista dos maniqueus conforme argumenta Armas: “San Agustín empleó toda la agudeza de su genio en reivindicar a Dios de la blasfemia maniquea que le imputó los pecados humanos. Admitida la hipótesis fatalista, no existe pecado alguno, pues el hombre no hace sino lo que necesariamente debe hacer en virtud de una invencible exigencia de la propia naturaleza”. ARMAS, Fr. Gregório, O. R. S. A., *Teología agustiniana del pecado*. in: *Augustiniana*, 1956, Vol. I. (169-186), p.174.

Ambrósio, inicia-se uma nova fase no pensamento do hiponense de modo que irá tratar do problema do mal sob uma nova perspectiva, sob o ponto de vista cristão.⁷³

A nova fase de Agostinho⁷⁴ começa um ano antes de seu Batismo na chácara de Cassiciaco na companhia de sua mãe santa Mônica, seu filho Adeodato e alguns amigos, vindo a produzir algumas obras consideradas mais de cunho filosófico do que teológico, podendo-se notar uma transição entre o pensamento neoplatônico e o cristianismo, porém, sem abdicar da sua fé. É nesse período que o bispo de Hipona escreveu obras como “Contra os Acadêmicos”, “A Vida Feliz”, “Solilóquios” e “A Ordem”, justificando a sua postura mais próxima do neoplatonismo⁷⁵. É também nesse período, em 388, que a obra “O Livre-Arbitrio” começou a ser produzida, em especial o livro I., No entanto, a sua obra só foi retomada após sua ordenação presbiteral, em 391 em Hipona, vindo a retomá-la entre os anos 394 e 395 redigindo os livros II e III.

A obra “O Livre-Arbitrio”, está dividida em três livros em forma de diálogo entre Agostinho e seu amigo Evódio, tendo como objeto oferecer uma resposta ao dualismo maniqueísta a partir da investigação da liberdade humana e da origem do mal. De modo geral, cada livro é dividido em três partes traçando objetivos para a solução dos problemas propostos, no caso, a origem do mal moral proveniente do pecado. A obra estrutura-se da seguinte forma: No livro I temos: 1) Essência do pecado – submissão da razão às paixões; 2) A causa do pecado – o abuso da

⁷³ A nova perspectiva de Agostinho para a abordagem do problema do mal, segundo Costa, procede de alguns fatores que conduziram-no a uma visão positiva do cristianismo: “sintetizando: com os sermões de Ambrósio, Agostinho teve uma série de conquistas, principalmente: 1 – descoberta da espiritualidade de Deus – ser único, criador de todas as coisas, imutável e incorruptível; 2 – espiritualidade da alma; e 3 – recuperação da autoridade da Bíblia e do prestígio da Igreja católica, conta as quais blasfemou durante muitos anos”. COSTA, Marcos Roberto Nunes. O Problema do mal na polêmica antimaniqueísta de Santo Agostinho. Porto Alegre: EDIPUCRS/UNICAP, 2002, p. 220.

⁷⁴ Para Willis, os primeiros escritos de Agostinho eram objetivos, ou seja, consolidar o cristianismo que abraçava e a refutação de pensamentos não cristãos: “Fica evidente em seus primeiros escritos que Agostinho sentia ter duas obrigações – explicar detalhadamente todo o conhecimento em termos cristãos e refutar escolas, dentro ou fora do cristianismo”. WILLS, Garry. Santo Agostinho. Breves Biografias. Trad. Ana Luzia Dantas Borges. Rio de Janeiro: Objetiva, 1999, p. 87.

⁷⁵ Segundo Toresin, tradutor e comentador da obra “Sobre o Livre-Arbitrio” de Agostinho, logo após sua conversão, já nos seus primeiros escritos, mesmo com teor filosófico mais aguçado, Agostinho já procurava os caminhos que levavam a Verdade de Deus: “É por este motivo que já o vemos escrever e investigar a busca pela verdade eterna e imutável, a busca de Deus, em suas obras escritas um ano antes de seu Batismo, em 386, tendo já se convertido, são elas: Contra Academicos, De Beata Vita, De Ordine e Soliloquia. Em 387 ele vai escrever o De Immortalitate Animae e o De Música. Então, em 388, após ter escrito o De Quantitate Animae, Agostinho começa o livro I do De Libero Arbitrio.” Cf. Apresentação do Tradutor. AGOSTINHO, Santo. Sobre o Livre-Arbitrio. Tradução. Everton Toresin. Campinas: São Paulo. 2019, p. 7.

vontade livre; 3) A atuação da boa vontade prova que o pecado vem do livre-arbítrio. No livro II: 1) Início da ascensão a Deus para chegarmos à prova de sua existência; 2) A intuição de Deus – acima da razão; 3) Tudo que é bom e perfeito vem de Deus. O terceiro e o último livro, as três partes finais são: 1) A conciliação entre o pecado e a presciência de Deus; 2) A relação entre o pecado e a providência divina; 3) Problemas diversos⁷⁶. No presente capítulo, com efeito, abordaremos, especialmente, os temas da liberdade da vontade e a inexistência do mal ontológico debatidas pelo doutor da graça, especialmente, nos dois primeiros livros da obra, reservando ao terceiro livro alguns apontamentos conclusivos da nossa exposição e temas relevantes para a nossa proposta.

Sem muitas delongas, já no início do livro I, a primeira questão proposta por Evódio a Agostinho será a possibilidade de Deus ser ou não o autor do mal, algo que obviamente será negado pelo doutor da graça. Ao negar que Deus possa ser o autor do mal, Agostinho diferencia o mal praticado do mal sofrido e ressalta a justiça divina, pois não se pode negar que o Ser Supremo possa beneficiar com bens os bons e com males os maus.

Ag. Pois bem, se sabes ou acreditas que Deus é bom – e não nos é permitido pensar de outro modo – Deus não pode praticar o mal. Por outro lado, se proclamamos ser ele, justo – e negá-lo seria blasfêmia –, Deus deve distribuir recompensas aos bons, assim como castigos aos maus. E por certo, tais castigos parecem males àqueles que os padecem. É porque, visto ninguém ser punido injustamente – como devemos acreditar, já que, de acordo com a nossa fé, é a divina Providência que dirige o universo –, Deus de modo algum será o autor daquele primeiro gênero de males que nos referimos, só do segundo.⁷⁷

Agostinho é categórico em afirmar que não pode ser Deus o autor do mal, e não simplesmente por conta da sua fé inabalável que é explicitada nesse trecho do texto, mas pela especulação filosófica proposta pelo doutor da graça a Evódio no início do tratado onde ambos foram concordantes em não utilizar-se da autoridade divina para justificar a sua resposta⁷⁸. No entanto, a justiça divina distribui o

⁷⁶ Para tratar especificamente da obra de Agostinho “O Livre-Arbítrio”, utilizaremos: AGOSTINHO. O Livre-Arbítrio. Tradução, organização, introdução e notas Nair de Assis Oliveira. In: Patrística. São Paulo: Paulus, 1995.

⁷⁷ Op. cit, p. p. 25-26.

⁷⁸ Evans destaca a posição filosófica de Agostinho que crê na autoridade divina, porém, não se vale ainda da autoridade das Escrituras, algo que virá com o término do Livre-Arbítrio sete anos depois: “O problema se apresentara a Agostinho, recém chegado de Cassiciaco em larga medida como

chamado mal sofrido de acordo com o merecimento de cada um, o que não pode ser confundido com o mal praticado, pois este, só pode ser cometido pelo homem. No entanto, dado que Deus não é o autor do mal, mas sim o homem, de onde vem o seu aprendizado? Essa questão de Evódio é fundamental, exigindo que Agostinho aborde a natureza da instrução⁷⁹. Toda a instrução, diz Agostinho, é um bem, diferentemente do pecado que é um mal, o que leva a concluir que ao homem só poderá ser ensinado a não pecar. Ainda, segundo o hiponense, toda instrução provém de um mestre e a ele só caberá instruir, pois o verdadeiro mestre é bom, caso contrário, não jamais seria um mestre. Por consequência, a causa da prática do mal, não provém do ensino, mas do afastamento dos meios de instrução.

Ev. De onde hão de vir, então, as más ações praticadas pelos homens, se elas não são aprendidas? Ag. Talvez, porque as pessoas se desinteressam e se afastam do verdadeiro ensino, isto é, dos meios de instrução. Mas isso vem a ser outra questão. O que, porém, mostra-se evidente é que a instrução sempre é um bem, visto que tal termo deriva do verbo “instruir”. Assim, será impossível o mal ser objeto de instrução.⁸⁰

Feita essas considerações iniciais, entramos na primeira parte do livro I onde a “Essência do pecado” será o centro da investigação de Agostinho. Graças a sua constante busca pela verdade em comunhão com o auxílio divino, Agostinho poderá exercer o que ele chamará de primeira das liberdades, ou seja, a de poder realmente ir à busca da verdade que tanto procurou pelos caminhos adversos. Nesse processo de libertação, encontramos o que Agostinho chamará de entender para crer, isto é, deve-se buscar o entendimento daquilo que a fé já apresenta, no

problema filosófico. “A autoridade divina” ainda não significava “autoridade escriturística” para ele, mas a autoridade do argumento de raciocínio conduzido na oração e a qualquer luz que Deus podia querer derramar sobre o assunto. Sete anos depois, em 395, aparece um pouco mais de teologia no livro III quando ele completa a obra.” EVANS, G. R. Agostinho sobre o mal. Tradução: João Rezende Costa. São Paulo: Paulus, 1995. p. p. 168-169.

⁷⁹ Segundo Evan, o tratado sobre o Livre-Arbitrio esclarece a impossibilidade de instruir alguém a ser mal, pois, dirá Agostinho, é possível notar a maldade presente não só nas pessoas adultas, mas nas crianças ainda quando pequenas: “Ensinar o mal seria ensinar algo que não é capaz de ser entendido ou podemos, por definição, “conhecer” o mal. Se a um homem se “ensinou” o mal, ele, mesmo então, não o saberia nem o entenderia. Não se pode dizer que o tenha aprendido. EVANS, G. R. Agostinho sobre o mal. Tradução: João Rezende Costa. São Paulo: Paulus, 1995. p. 170.

⁸⁰ Op. cit, p. 26.

caso, a existência de um único Deus que do nada tudo criou, Justo e Bom, de onde procedem todos os bens e não os males.⁸¹

Mas o que será proceder mal segundo Agostinho? Inicialmente para Evódio, o proceder mal se manifesta em ações como o adultério, os homicídios e os sacrilégios (O LIVRE-ARBÍTRIO I, 3-6). Em relação ao adultério, as justificativas de Evódio partem do pressuposto legal ou emotivo amparado no argumento regido pela lei ou pelo não consentimento. Para Agostinho, por conseguinte, tais razões elencadas por Evódio são insuficientes já que ambos podem falhar, pois a lei no passado já condenou vários homens por boas ações, inclusive os próprios apóstolos e no caso do não consentimento, o seu estatuto maléfico transita entre um âmbito pessoal, pois, o cônjuge pode aderir livremente a tal prática (O LIVRE-ARBÍTRIO I, 3-7). No entanto, Agostinho traz a concepção de que o mal, talvez, não provenha de um ato exterior, pois como tal, seria impreciso de identificá-lo, mas de uma paixão mais profunda, isto é, de uma paixão presente no interior do homem.

8. Ag. Talvez seja na paixão que esteja a malícia do adultério. Pois ao procurares o mal num ato exterior visível, caíste em impasse. Para te fazer compreender que a paixão é bem aquilo que é mal no adultério, considera um homem que está impossibilitado de abusar da mulher do próximo. Todavia, se for demonstrado, de um modo ou de outro, qual o seu intento e que o teria realizado se pudesse, segue-se que ele não é menos culpado por aí do que se tivesse sido apanhado em flagrante delito (MT 5, 28).⁸²

A paixão, sentimento interior que instiga a vontade do homem é inicialmente a hipótese de Agostinho para a inclinação da má ação e não algo externo que possa ser observado e punido pelos demais ou pela lei, ou seja, é no ato interno, na psicologia humana que o bispo de Hipona busca a origem para o mal moral. Em seguida, Agostinho traz outra questão emblemática, pois há ações más que são isentas de paixões, como no caso de um homicídio motivado ou para o gozo de uma vida sem tormentos ou mesmo para a autodefesa, e esse último, permitido pela lei. No entanto, explica Evódio, o fato da lei temporal permitir esses tipos de homicídios

⁸¹ A criação de Deus consiste num ato de bondade voluntária e desinteressada como aponta Campelo: “Só existe uma razão para entender a criação: o amor desinteressado de Deus. Isso para Santo Agostinho é evidente. Deus não foi forçado a criar. A criação foi fruto de sua bondade, de seu amor. Se Deus não se sentiu na necessidade de criar, só o moveu o amor a Si e o amor à obra de suas mãos”. CAMPELO, Moisés M. Temas de filosofia agostiniana. Trad. Zeferino de Faria. Curitiba, PR: Scripta, 2013, p. 29.

⁸² Op. cit, p. 32.

não implicaria necessariamente que sejam cometidos, seja para preservação da vida ou da honra. Em outras palavras, tanto Agostinho quanto Evódio acreditam que independente da ação, seja tanto para obter quanto para evitar algo, esses atos são respaldados e justificados pela lei dos homens. No entanto, esses mesmos atos estariam legitimados pela lei divina?

Quando confrontadas, as leis temporais e as leis divinas é possível percebermos que, segundo o Bispo de Hipona, há sim diferenças significativas. Assim como o homicídio é permitido em caso de autodefesa, essa permissão consiste apenas na esfera da lei dos homens, pois para Agostinho, nem mesmo a defesa da vida justifica a morte do infrator, já que a profanação do corpo não é estendida à alma que mesmo após a agressão continuará intacta. Mas o que diz a lei eterna sobre esse e tantos outros atos? Diferentemente das leis temporais que são mutáveis necessitando de mudanças periódicas devido à conduta social ou a corrupção moral dos seus governantes, a lei eterna é imutável, pois se trata da Razão suprema que é justa, perfeita e ordenada. A lei eterna será a reguladora das leis temporais, permitindo a uma comunidade atualizar a sua ideia de justiça e por ser perfeita e justa, será o fundamento da lei temporal. Em outras palavras, a lei temporal possui como objetivo manter dentro do possível a ordem civil e não necessariamente afastar os homens de ações más. Por outro lado, a lei eterna é a lei dos justos, fundamento da lei temporal e dos homens de boa vontade⁸³.

Feita essa importante diferenciação entre as leis temporais e eternas, todas as atenções se voltam para a questão do agir mal, isto é, na investigação da origem do pecado e do seu autor, já que esta responsabilidade não pode ser atribuída a Deus. É nesse sentido que a segunda parte do texto – “A causa do Pecado” – será investigada partindo da psicologia humana e da natureza interior para delinear a diferença entre os seres humanos e os demais animais. Há, segundo Agostinho, uma diferença em saber que está vivo ou em apenas viver, pois viver e ter conhecimento de que se vive é a forma mais perfeita que pode haver.

⁸³ Segundo Nair A. Oliveira, é possível que Agostinho tenha se inspirado em Cícero para deliberar entre a lei temporal e a lei eterna, embora não se trata apenas de reescrevê-lo, mas repensá-lo: “É possível constatar que o nosso autor inspira-se mais de uma vez em Cícero, cujas fórmulas no *De Legibus* voltam espontaneamente em sua pena. Vejamos o início do capítulo: *Illa lex quae summa ratio nominatur*. Comparando-a com a fórmula ciceroniana: *Lex est ratio summa* (I, 6). Mas Agostinho não se contenta em copiar Cícero. Ele o repensa”. Op. cit, 1995, p. 248, nota, 17.

Ag. A consciência da vida parece-te melhor do que a própria vida? Ou talvez queiras dizer que o conhecimento é uma vida mais alta e mais pura, a qual ninguém pode alcançar a não ser que seja dotado de inteligência? Ora, o que é ter inteligência a não ser viver com mais perfeição e esplendor, graças à luz mesma da mente? É porque, se não me engano, tu não preferiste algo distinto da própria vida, mas sim uma vida melhor do que uma vida qualquer.⁸⁴

É perceptível que entre os homens e os demais animais há algo de salutar no ser humano, pois até mesmo os animais mais ferozes e fortes estão sujeitos ao domínio do homem. Em verdade, o domínio que o homem exerce sobre os demais seres se explica pela sua natureza racional, algo específico da natureza humana e ausente nos animais⁸⁵. No entanto, é somente sob domínio da razão que o homem se encontra ordenado e verdadeiramente humano já que o diferencial e o melhor do homem é a razão. Quando lhe falta essa predominância o homem equipara-se aos animais priorizando as coisas mais supérfluas como os diversos prazeres ou a fuga dos dissabores. Ao se submeter às paixões, o homem abdica de sua especialidade, pois como diz Evódio "... quando a razão, a mente ou o espírito governa os movimentos irracionais da alma, é que está a dominar na verdade no homem aquilo que precisamente deve dominar..." (AGOSTINHO, 1995, p. 47), ou seja, quando a razão predomina está em salutar harmonia com a lei imutável e eterna.

Por uma questão lógica, nada pode forçar a razão a submeter-se às paixões, pois o superior não se sujeita ao inferior muito pelo contrário, é o inferior que naturalmente se submete aquilo que em relação a ele é superior. A prova dessa verdade lógica encontra-se evidente aos animais que buscam intensamente as paixões e são dominados pelos homens que, diferentemente deles, possuem uma alma racional. Dado que o superior domina o inferior, e a razão é superior às paixões uma alma virtuosa não se submete a um corpo adepto a hábitos viciosos.

⁸⁴ Op. cit, p. 47.

⁸⁵ Para Wayne, o conceito de razão em Agostinho difere da atualidade, pois para o hiponense há uma concordância entre ela, a razão, e a revelação da mesma forma que ocorrerá com a filosofia, a teologia e a religião. A razão, será a melhor parte da alma como afirma o comentador: "O conceito de razão, tal como Agostinho o entendia, tornou-se obscuro para nós por mudanças fundamentais que se operaram nas relações entre razão e revelação, assim como entre filosofia, teologia e religião. Hoje esses termos são objeto de incompreensões recíprocas, mas também de indiferença, de divisões e oposições. Em Agostinho havia, além das divisões religiosas, uma ideia comum de razão mesmo nas questões teológicas (...) Para Agostinho, a razão (ratio) caracteriza o homem a ela, ou a mente (mens), é a parte superior, a melhor da alma". Agostinho através dos tempos: uma enciclopédia. Coordenação. Allan D. Fitzgerald. Trad. Cristiane Negreiros Abbud. São Paulo: Paulus, 2018, p. 821.

Nem mesmo a existência de outra razão, ou de outro Deus poderia fazê-la ser submissa às paixões, pois uma razão não submeteria a outra numa condição viciosa sem ela mesma estar imersa no vício, e estando no vício, já se encontra em condição inferior à primeira razão. Na mesma linha, por conseguinte, Deus que é superior à razão não poderia persuadi-la a submeter-se aos vícios sem que Ele mesmo já não estivesse numa condição viciosa, e por isso, inferior. Portanto, para Agostinho, é impossível que algo superior, no caso a razão, seja dominada por algo inferior a não ser que a razão, por livre vontade assim o queira, e esse é o cerne do problema. A prática do mal se deve a submissão da razão às paixões devido ao livre-arbítrio da vontade humana.⁸⁶

Ag. Logo, só me resta concluir: se, de um lado, tudo 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 do livre-arbítrio.⁸⁷

Ora, a narrativa do hiponense é coerente, pois se o mal não procede de Deus que é Bom, mas das paixões, e essas paixões são inferiores à razão humana, como poderia o homem cometer o mal a não ser por livre vontade de querer submeter a razão a desejos que são em si inferiores? Eis o diagnóstico de Agostinho até aqui, a causa da subordinação da razão do homem às paixões fazendo-o até similar aos animais é oriunda unicamente do seu livre-arbítrio. Nesse momento, ao deduzir que o mal provém do livre-arbítrio, entramos na terceira parte do livro I, onde Santo Agostinho oferece uma resposta à tese dualista dos Maniqueus que acreditavam que tanto o bem quanto o mal partiam de princípios coeternos e ontológicos⁸⁸. Logo,

⁸⁶ Para Evans a afirmação de Agostinho que o mal provém do Livre-Arbítrio no livro I ainda não oferece as razões para tal, mas já coloca a sua posição de que o mal só é possível pela vontade humana de obter bens mundanos ao invés de bens eternos: “O melhor que Agostinho pode fazer no livro I é definir o agir errado como a negligência de coisas eternas (que não podemos perder se lhes dermos nosso amor), ou busca de coisas temporais (que é fácil perder). É, em outras palavras, má orientação de energia, desejo pervertido, zelo fora de lugar; onde energia, desejo, zelo são bons em si mesmos, mas entregues a uma finalidade que Deus não pretende”. EVANS, G. R. Agostinho sobre o mal. Tradução: João Rezende Costa. São Paulo: Paulus, 1995. p. 172.

⁸⁷ Op. cit, p. 52.

⁸⁸ Silva comenta que mesmo não havendo a expressão livre-arbítrio no maniqueísmo, é possível perceber algumas ideias sobre o que a seita entendia por mal moral: “No pensamento maniqueu, embora não se fale em livre-arbítrio, o mal moral recebe o nome de falta intelectual, quando o homem

o pecado para o bispo de Hipona não é uma entidade à parte, mas uma prática oriunda da vontade livre.⁸⁹

Em verdade, quando se questiona sobre o tema da vontade, é possível deliberar ao menos sobre dois tipos de vontade, a boa e a má. É com esse intuito que Agostinho inicia a terceira seção do livro I perguntando a Evódio, entre outras coisas, se teria ele vontade de ser feliz (O LIVRE-ARBÍTRIO I, 11-25). A boa vontade, segundo o doutor da graça, é o desejo de viver com retidão em busca da sabedoria⁹⁰ e nada tem a ver com os bens inferiores, no caso, as riquezas, honras e prazeres corporais. Também, acrescenta Agostinho, que a boa vontade é sem dúvidas um bem superior que afasta o homem da infelicidade, pois todo aquele que possui como princípio uma ação voltada pela boa vontade está a caminho da felicidade. A boa vontade será, nesse sentido, uma questão *sine qua non* para a vida feliz⁹¹, onde, conseqüentemente encontrará os parâmetros das virtudes da

não adere à verdade revelada por Mani. Logo, ao contrário, quando fugimos dos pecados, estamos contribuindo para a libertação das partículas de Luz decaídas na matéria”. SILVA, Ivan Oliveira. Santo Agostinho: O Problema do Mal. São Paulo: Editora Pillares, 2008, p. 46.

⁸⁹ Costa aponta com exatidão que esse seria o ponto crucial da obra de Agostinho, e quem sabe, do seu pensamento até o final de sua vida: “Essa é justamente a conclusão que chega Agostinho, já no final do livro I do Sobre o Livre-Arbítrio (e por que não dizer, a conclusão de toda obra e de todo o pensamento de Agostinho até ao final de sua vida), quando, ao retomar ou relembrar as duas questões que iniciaram o livro – a saber: “Unde male faciamus?” – “De onde vem o praticarmos o mal” (I, 2,4) e “Quid sit malum?” – “O que é o mal” (I, 3,6)”. COSTA, Marcos Roberto Nunes. O Problema do mal na polêmica antimaniqueia de Santo Agostinho. Porto Alegre: EDIPUCRS/UNICAP, 2002, p. 305.

⁹⁰ Segundo Campelo, para Agostinho a busca por bens terrenos ou o abuso desses bens que não são necessariamente seus, tendem a distanciar o homem de Deus, pois de certa forma, cria um mundo paralelo e contraditório aos verdadeiros bens: “Com o inclinar-se a outros bens que lhe são inferiores, o homem constrói um mundo que não é o seu, por uso-abuso das criaturas; e tudo que o homem pretende: desejou constituir-se em Deus e o que fez foi converter as criaturas a seu instrumental serviço desordenado. Em vez de unir-se ao Deus-Verdade-Bondade-Beleza, ele constrói deuses à sua maneira, falsos, como são o dinheiro, a política, o consumismo-comodidades etc.” CAMPELO, Moises. M. Temas da filosofia agostiniana. Curitiba: Scripta, 2013, p. 50.

⁹¹ Em sua obra, “A Vida Feliz”, escrito em 386 (dois anos antes pelo menos do livro I do “Livre-Arbítrio”), Agostinho aborda o tema da felicidade, assunto predominante entre os pensadores clássicos. Nesta obra, o hiponense adota a ideia recorrente que a felicidade está concentrada na sabedoria e na contemplação, ou seja, nos bens que estimulam a alma e não o corpo sujeito ao acaso. No entanto, Agostinho argumenta que quem tem Deus, Sumo Bem permanente e imutável é feliz: “Ainda que alguém tivesse a certeza de não perder tais bens frágeis, contudo, nunca, viria a se contentar com o que já possui. Portanto, a pessoa seria infeliz pelo fato de querer sempre mais. – Nesse caso, argumentei, aquele que possuísse bens em abundância, rodeado de benefícios sem conta, supondo que pusesse limite a seus desejos e vivesse satisfeito com o que possuísse, no gozo honesto e agradável desses bens, a teu parecer seria ele feliz? – Não seriam essas coisas que o tornariam feliz, mas a moderação de seu espírito. – Muito Bem! Não poderia haver melhor resposta à minha pergunta, nem outra poderia eu esperar de ti. Por conseguinte, estamos convencidos de que, se alguém quiser ser feliz, deverá procurar um bem permanente, que não lhe possa ser retirado em algum revés de sorte. – Já concordamos com isso, diz Trigésio. – Então, qual a vossa opinião? É Deus eterno e imutável? – Eis aí uma verdade tão certa que qualquer questão se torna supérflua,

prudência, da força, da temperança e da justiça. Mas uma questão iminente vem à tona, pois sabendo o que é a boa vontade e suas consequências, por qual razão os homens optam por uma má vontade? Dito de outra forma, já que a boa vontade é um requisito para a felicidade desejada por todos, por que nem todos conseguem alcançá-la? Dado que a vontade é livre, a resposta de Agostinho consiste em afirmar que nem todo mundo busca uma conduta reta, mesmo sendo a felicidade o objetivo de todos.

Agostinho então retoma o tema já abordado sobre a lei temporal e as leis eternas amarrando o seu argumento, pois como já havia dito, as leis eternas são imutáveis e fundamentam a lei temporal, logo os homens de boa vontade são retos diante dela já que é por meio das leis eternas que se afastam do pecado. Logicamente que todo o homem que se afasta das leis eternas e se guia pela lei mutável dos homens estará sujeito a corromper-se, e com isso, abandonar a felicidade. Com essas definições, Agostinho mostra a existência de dois tipos de pessoas: os felizes que encontram felicidade através do reto caminho e do amor às coisas eternas e imutáveis e os infelizes que priorizam os bens terrenos e mutáveis pensando que nelas residem a verdadeira felicidade.

Com efeito, aqueles que são felizes – para isso é preciso que sejam também bons – não se tornaram tais só por terem querido viver vida feliz – visto que os maus também querem. Mas sim, porque os justos o quiseram com retitude, o que os maus não o quiseram. Nada de estranhar, então, que os homens desventurados não obtenham o que querem, isto é, vida feliz. Com efeito, o essencial, o que acompanha a felicidade e sem o que ninguém é digno de obtê-la – o fato de viver retamente –, eles não o querem. Ora, a lei eterna, em consideração da qual já é tempo de voltar a nossa atenção, decretou com firmeza irremovível o seguinte: o merecimento está na vontade. Assim, recompensa ou o castigo serão: a beatitude ou a desventura.⁹²

O seu argumento é válido, pois se as leis eternas propiciam aos seres humanos os verdadeiros bens que são imutáveis e eternos, aqueles que se submeterem aos caminhos das leis de Deus estão propensos a recebê-los. Já todo o homem que ama os bens temporais, é concernente que viva pela lei temporal, que

intervio Licencio. Em piedosa harmonia, todos os outros disseram-se de acordo. Concluí então: - Logo, quem possui a Deus é feliz!" AGOSTINHO. A vida feliz. São Paulo: Paulus, 1998, p. p. 130-131.

⁹² Op. cit, p. 62.

não pune objetivamente o pecado, mas as transgressões legais e de ordem social. Não obstante, quem vive ao jugo da lei temporal também está sujeito à lei eterna, pois é Ela, como já apontamos acima, que fundamentam as leis temporais. Com efeito, segundo Agostinho, já aqueles que se submetem às leis eternas, por uma conclusão óbvia, não estão sujeitos à lei temporal. Embora Agostinho admita que não se viva sem os bens temporais, como a boa saúde, a integridade dos sentidos a força e etc., adverte sobre o apego e o mau uso desses bens passageiros, já que esses e tantos outros bens não são necessariamente bens eternos, pois estão sujeitos a perdas. Para Agostinho, por conseguinte, não se devem condenar tais bens propriamente por eles mesmos já que o seu mau uso é de responsabilidade do homem que sem qualquer medida chega a tornar-se intemperante.

Dito isso, Agostinho termina o livro I afirmando que a essência do pecado se deve a submissão da razão pelas paixões e conseqüentemente pelo apego exagerado aos bens materiais e mundanos em detrimento dos bens verdadeiros e imutáveis que são eternos. Logo, o hiponense mostra que o mal ou o pecado não procede de Deus, mas da má vontade proveniente do livre-arbítrio que é um bem, no entanto, mal usado pelo homem. Conseqüentemente no livro II a questão que deverá ser respondida consiste na motivação de Deus em nos conceder um bem que poderá ser mal usado, já que sem o livre-arbítrio, não haveria a possibilidade de pecarmos. Mas como o livre-arbítrio poderia ser um mal já que foi dado por Deus? Eis o que iremos investigar a seguir.

3.2.2 Agostinho e o bem médio: Deus é o doador do livre-arbítrio

Após a conclusão de Agostinho de que o mal procede do livre-arbítrio oriundo da ação voluntária do homem, o próximo passo será investigar a razão desse impulso presente em alguns que optam por agir mal quando poderiam agir bem. Nesse sentido, a questão que não tarda a surgir se refere justamente a validade do livre-arbítrio, ou seja, será que o livre-arbítrio seria realmente um bem já que sem ele o homem não pecaria? Essa dúvida colocada por nós no início desse tópico também corresponde às dúvidas de Evódio que parece convencido que sem o livre-arbítrio o

homem não pecaria⁹³. Posto de outro modo, seria Deus responsável indiretamente pelo mal moral já que sem o livre-arbítrio o homem não estaria sujeito ao pecado? Como vimos acima, de Deus só pode proceder bem já que Ele é completo e perfeito, criando o homem superior dentre todos os animais por sua natureza racional e por conta disso, se encontra em uma posição bem mais elevada comparado aos demais seres. Agostinho afirma que todos os dons e bens procedem de Deus que é o princípio de todos os bens, e por isso consequentemente, se o livre-arbítrio procede de Deus, jamais poderia ser um mal posto que a vontade livre é fundamental para o bem viver e a ação reta do homem⁹⁴. Da mesma forma, o livre-arbítrio traz à tona a justiça e a bondade de Deus, pois será propriamente pelas escolhas livres⁹⁵ que os homens ou serão agraciados ou punidos pela justiça divina. Partindo dessa questão introdutória do livro II, Santo Agostinho se prepara para abordar o “Início da

⁹³ Evans destaca que embora Agostinho esteja convencido que o mal proceda do livre-arbítrio, para Evódio o dilema prossegue, pois deseja saber o porquê dessa má inclinação já que a onisciência de Deus já saberia que o bem por Ele concedido, poderia ser mal usado: “Evódio ainda não está satisfeito. Ainda não demos conta, insiste ele no livro II, do movimento para o mal na vontade livre, que Agostinho demonstrou ser coisa boa e reta que nos foi dada por Deus, a fim de agirmos retamente e merecer recompensas. Se Deus fez a vontade livre de tal sorte que ela tem em si a tendência natural de se voltar para mal, Evódio protesta (De Lib. Arb. III, I, 1.2), então só Deus pode ser culpado por nossos pecados, pois ele nos impôs uma necessidade, e não podemos agir diferente”. EVANS, G. R. Agostinho sobre o mal. Tradução: João Rezende Costa. São Paulo: Paulus, 1995. p. 174.

⁹⁴ É importante salientarmos que a ideia de vontade se torna relevante filosoficamente com Agostinho, como afirma Wills: “A faculdade da vontade havia sido relativamente negligenciada no pensamento clássico, que tendia a tratar a má ação como erro (o pecador simplesmente faz uma ideia errada de seu interesses reais). Agostinho mudaria isso (...) a noção de vontade, quando usada como instrumento de análise e descrição em várias doutrinas filosóficas, dos primeiros escolásticos a Schopenhauer e Nietzsche, foi inventada por Sto. Agostinho”. WILLS, Garry. Santo Agostinho. Breves Biografias. Trad. Ana Luzia Dantas Borges. Rio de Janeiro: Objetiva, 1999, p. 115.

⁹⁵ Campelo destaca uma diferenciação importante no pensamento de Agostinho entre liberdade e livre-arbítrio: “Assim, em Santo Agostinho, passa a existir uma distinção clara entre liberdade e livre-arbítrio. A liberdade é o começo vertical, saído da bondade de Deus, no suposto equilíbrio de forças e a isenção da inclinação ao que é inferior. Antes do pecado original, o homem gozava do *posse non peccare* – poder não pecar. Mas, com a decisão de inclinar-se em direção à desobediência, tudo se alterou na intimidade do homem, ficando a vontade *damnata*, ferida, desequilibrada, e todo o ser do homem em confusão. O centro, então, de gravidade (*pondus*) se converte num falseamento rumo ao si-mesmo humano e rumo às criaturas, com posposição de sua primitiva direção rumo a Deus; por isso, a liberdade, ferida nesse *pondus*, tende ao que é inferior converte-se em livre-arbítrio”. CAMPELO, Moisés M. Temas de filosofia agostiniana. Trad. Zeferino de Faria. Curitiba, PR: Scripta, 2013, p. 77. Ainda sobre o tema da liberdade, Cunha destaca que para Agostinho a liberdade está relacionada verticalmente a Deus, a graça e a ordem diferentemente da modernidade e escreve: “A liberdade agostiniana é por assim dizer vertical, sempre referida a Deus através da graça e ordem divina, diferente de uma liberdade por assim dizer moderna e ao menos tendencialmente horizontal, que rejeita o plano da transcendência e permanece em nível interior, no plano do homem para consigo mesmo, eliminando a relação homem/Deus”. CUNHA, Mariana Palozzi Sérvulo da. O movimento da alma: A invenção por Agostinho do conceito de vontade. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2001, p. p. 80-81.

ascensão a Deus para chegarmos à prova da sua existência”. É com esse fito que o bispo de Hipona elabora no capítulo três do livro II um método de investigação para provar a existência de Deus⁹⁶;

Ag. Se quiserdes, investigaremos na seguinte ordem: 1º - procuraremos como provar com evidência existência de Deus; 2º - se na verdade tudo o que é bem, enquanto bem, vem de Deus; 3º enfim, se será preciso contar, entre os bens, a vontade livre do homem. Uma vez essas questões esclarecidas, aparecerá suficientemente, eu penso, se essa vontade foi dada aos homens com justeza.⁹⁷

Esse, por conseguinte, será o método que pautará a questão fundamental deste livro, no caso, a razão pela qual Deus concedeu ao homem o livre-arbítrio da vontade. A partir daí o doutor da graça estabelecerá uma epistemologia para o entendimento dos sentidos tendo em vista a uma conclusão ontológica, isto é, será preciso entender a existência de si através dos sentidos externos, mediado pelo interno para concluir que existem verdades eternas e imutáveis, no caso, a existência de Deus.

Na sequência, Agostinho abordará as três realidades verdadeiras: o existir, o viver e o entender. Quando comparado aos outros seres, o homem é reconhecidamente o mais excelente de todos em virtude de sua natureza, pois possui as três realidades citadas, inclusive a mais nobre delas que consiste na inteligência para entender as coisas. Outra abordagem fundamental no texto corresponde aos sentidos externos, internos e a razão. Os sentidos externos como a visão, audição, tato, paladar e olfato serão determinantes para o conhecimento, no entanto, Agostinho argumentou que esse entendimento de cada sentido ocorre primeiramente por meio de um sentido interno que é diferente da Razão, porém, em comunhão a ela⁹⁸. Em outros termos, para Agostinho, além dos sentidos externos

⁹⁶ Segundo Loss, para Agostinho efetivamente provar a existência de Deus, se faz necessário uma conexão com a graça, algo que será estabelecido no livro II, 52-53. Ver: LÖSSL, Josef, *De Peccatorum meritis et remissione y De Spiritu et littera: Su dependencia respecto a De Libero Arbitrio y a De Diversis quaestionibus ad Simplicianum in AVGVSTINUS* n° 45, 2000, (pp.109-146).

⁹⁷ Op. cit, p. 80.

⁹⁸ Harrison descreve a importância dos sentidos para Agostinho, pois eles seriam como mensageiros da alma como um elo entre a imagem e o objeto: “Os sentidos se comportam, então, como “mensageiros” (7, 14, 20) para a alma, de modo que ela pode “formar em si mesma o objeto que é chamado à sua atenção desde o mundo exterior” (12, 24, 51). Isso que a alma produz é uma “imagem” do objeto percebido, e “essa ação se desencadeia com uma velocidade prodigiosa que ultrapassa de longe os processos lentos do corpo”. Assim que os olhos vêem seu objeto, uma

que são fundamentais, há também um sentido denominado de interno que entende e comunica esse entendimento aos corpos externos. Esse sentido interno, no entanto, não seria exclusivamente do homem, pois é observável também em alguns animais o que levará Agostinho a diferenciá-lo da razão, pois se for admitido que se trate de conhecimento unicamente racional, seria necessário também admitir que os outros animais possuam a faculdade da razão, algo inconcebível. A razão, por conseguinte, é sem dúvidas o maior dos atributos humanos, algo que irá diferenciar os seres humanos dos animais, e por isso, Agostinho entende o quanto os homens são especiais e potencialmente superiores aos demais seres.

(...). Sendo assim, crês que em nós, isto é, entre esses elementos constitutivos de nossa natureza humana, pode-se encontrar algum elemento mais nobre que aquele que enumeramos em terceiro lugar? Porque, manifestamente, nós possuímos um corpo e também uma alma que anima o corpo e é causa de seu desenvolvimento. Dois elementos que também vimos nos animais. Enfim, a mais, temos um terceiro elemento, que por assim dizer é como a cabeça ou o olho de nossa alma. A menos que se encontre um nome mais adequado para designar a nossa razão ou inteligência, faculdade que a natureza dos animais não possui. Vê, pois, eu te peço, se podes encontrar na natureza do homem algo mais excelente do que a razão. Ev. Não encontro absolutamente nada que possa ser melhor.⁹⁹

A razão é o ponto alto do argumento de Agostinho, pois dentro de uma escala hierárquica entre existir, viver e entender, o homem possui o topo, atingindo os três níveis e sendo o único capaz de compreender a existência da vida. No entanto, mesmo sendo a razão o ápice da natureza humana, tão pouco supera a Deus, imutável e eterno, criador de todas as coisas, inclusive, doador da própria razão humana. Deus é a fonte de todas as coisas, por isso, para provar que o livre-arbítrio é um bem mesmo que mal usado pelo homem, o bispo de Hipona empenha-se a provar a sua existência¹⁰⁰. Para tal, Agostinho, primeiramente abordará a natureza

imagem dele se forma sem nenhum retardo no espírito de quem vê (12, 16, 33)". Agostinho através dos tempos: uma enciclopédia. Coordenação. Allan D. Fitzgerald. Trad. Cristiane Negreiros Abbud. São Paulo: Paulus, 2018, p.876.

⁹⁹ Op. cit, p. 92.

¹⁰⁰ Para Gilson, Agostinho acredita que faz parte do espírito humano querer conhecer a Deus mesmo sem poder conhecê-lo efetivamente, pois o homem não pode ignorar a sua existência e por isso, não deixa de buscá-lo: "De início, está claro que para Santo Agostinho a idéia de Deus é um conhecimento universal e naturalmente inseparável do espírito humano. Contudo, se nos esforçamos para definir sua característica, ela se oferece a nós sob um aspecto contraditório, pois o homem não pode ignorá-la, mas, ao mesmo tempo ele não pode compreendê-la, de modo que ninguém conhecerá Deus tal como ele é, e, contudo, ninguém pode ignorar a sua existência. Assim, desde o início, o Deus agostiniano aparece com sua característica distinta de Deus que se faz suficientemente

dos números e posteriormente as regras universais da sabedoria por representarem o que há de imutável, eterno e possível de ser apreendido por todos aqueles que possuem as condições intelectuais para tal.

Os números, por exemplo, estão à disposição de todos sem que seu observador interfira em sua plena integridade mantendo-se inalterados. A lei imutável dos números, diz Evódio, não procede dos sentidos, mas pela luz do espírito que entende a sua imutabilidade e as suas fórmulas ao longo do tempo compreendendo, por exemplo, que sete mais três serão dez agora e sempre (O LIVRE-ARBÍTRIO II, 8-21). Os números, diz Agostinho, recebem a sua designação a partir da sua unidade, ou seja, o número um procede de uma unidade, o dez de dez unidades e assim por diante, algo que não percebemos pelos sentidos corporais, pois ao entrarmos em contato com algo, os nossos sentidos captam a pluralidade que forma um dado objeto. No entanto, diz Agostinho: “Sabendo, pois, que não existe um corpo uno, eu sei, entretanto o que seja a unidade” (AGOSTINHO, 1995, p. 102). Ora, essa afirmação é coerente, pois, se há desconhecimento da ideia de unidade, como o homem poderia perceber e enumerar a pluralidade e a diversidade de partes existentes em algum objeto? Logo, se não é possível perceber a unidade existente através dos sentidos e mesmo assim sabemos que a unidade existe, é necessário crer que a percepção humana da existência da unidade procede de uma luz intrínseca presente no próprio homem.

No entanto, a verdade imutável e eterna dos números, dirá o hiponense, se encontra em comunhão com a Sabedoria, compatibilidade que Agostinho irá mostrar na sequência. Para tal raciocínio, o doutor da graça elenca vários exemplos mostrando que há verdades perceptíveis e buscadas por todos que desejam uma vida feliz, como a busca da justiça, a integridade, o afastamento da corrupção e a honestidade sendo, de certo modo, os luminares para uma vida virtuosa. Em seguida, o hiponense argumentou que todos aqueles que buscam diligentemente algo melhor, agem não somente motivados a levar uma vida virtuosa, mas pautados pela busca da sabedoria.

conhecido para que o universo não possa ignorá-lo, mas que só se deixa conhecer tanto quanto for necessário para que o homem deseje possuí-lo mais e se empenhe em procurá-lo”. GILSON, Étienne. Introdução ao estudo de Santo Agostinho. Trad. Cristiane Negreiros Abbud. 2ª ed. São Paulo: Discurso Editorial; Paulus, 2010, p. 31.

Ag. Já não procurarei exemplos desse gênero. Basta que reconheças comigo e que me concedas como algo muito certo que essas verdades são como regras e espécie de luminares das virtudes; e ainda, que essas máximas são verdadeiras e imutáveis, prestando-se, seja isolada, seja conjuntamente, como um objeto comum de compreensão a todos aqueles que as podem perceber, cada um por meio de sua própria inteligência e razão. Mas eu te pediria, ainda, se essa regra e luzeiro das virtudes, conforme teu julgamento, pertencem à sabedoria. Pois julgarás, penso eu, que todo homem tendo alcançado a sabedoria é sábio? Ev. Assim me parece de fato.¹⁰¹

A sabedoria será dentre os bens o ponto elevado, pois a ela pertencem as regras luminares das virtudes e como afirma Agostinho: “quanto mais alguém acomoda sua vida a elas e vive e age desse modo, tanto mais vive com sabedoria” (AGOSTINHO, 1995, p. 113). A busca por diferentes bens, como as riquezas, lazeres, ofício militar e tantos outros nada mais são do que diferentes modos para saciar o incessante desejo que se encontra presente em todo ser humano em obter o bem e a felicidade. No entanto, a busca de bens que possibilitem a felicidade não ocorre sem a busca da sabedoria. Portanto, quem busca a felicidade, necessariamente busca também a sabedoria, possível para aqueles que não negligenciam as verdades imutáveis e eternas e incluídas somente através dos caminhos que direcionam ao Bem Supremo.

Portanto, como é certo que todos queremos ser felizes, é também certo que queremos possuir a sabedoria. Pois ninguém é feliz sem a posse do sumo Bem, cuja contemplação e posse encontram-se nessa verdade que denominamos sabedoria. Desse modo, assim como antes de sermos felizes possuímos impressa em nossa mente a noção de felicidade, visto ser por ela, com efeito, que sabemos com firmeza, sem nenhuma hesitação afirmamos que queremos ser felizes. Assim também, antes de sermos sábios, nós temos impressa em nossa mente a noção de sabedoria.¹⁰²

Em outras palavras, segundo o bispo de Hipona, tanto a noção de felicidade quanto a busca da sabedoria estão de algum modo gravadas na alma do homem, pois é inegável que todo ser humano busque a felicidade e a sabedoria pelos mais diversos caminhos mesmo antes de obtê-los¹⁰³. Simplesmente, é coerente afirmar

¹⁰¹ Op. cit, p. p. 111-112.

¹⁰² Op. cit, 1995, p.107.

¹⁰³ Não há dúvidas que todos os homens desejam a felicidade e nesse sentido, é preciso saber o que é a felicidade. Gilson afirma acertadamente que para Agostinho a felicidade deve ser permanente e não sujeita a perdas. Dessa forma, a felicidade desejada pelo homem deve estar livre da fortuna sendo imutável e proporcionar aquilo que o homem precisa e não somente o que ele quer: “Todos os

que todos prefiram o melhor do que algo inferior, ou seja, todos preferem viver na justiça do que na injustiça, a incorruptibilidade do que a corrupção e assim por diante. Logicamente, as pessoas que preferem e perseguem uma vida virtuosa, tido como melhor para a maioria, age com sabedoria. Nesse sentido, a lei da sabedoria exige a todo aquele que possui a sua reta razão em ordem jamais optar pelo pior e inferior, mas pelo que é melhor e superior.

Ag. Portanto, quanto verdadeiras e imutáveis são aquelas leis dos números, das quais, como dizias anteriormente, apresentam-se de modo imutável e universal a todos os que as consideram; e tanto são igualmente verdadeiras e imutáveis as regras da sabedoria.¹⁰⁴

Dessa maneira, os números e a sabedoria serão pertencentes a um e mesmo gênero, ou seja, para Agostinho, ambos apresentam uma mesma realidade, universal e imutável procedente de Deus, Verdade imutável. No entanto, qual seria a relação entre os números e a sabedoria com a existência de Deus? É Deus a Verdade imutável e absoluta, princípio de todos os bens e verdades mutáveis que são buscados pelos homens como fonte universal. Ora, Deus é a Verdade única, tão pouco inferior ou igual a nossa mente, mas superior a ela. Será a partir dessa Verdade que pautaremos os nossos juízos mutáveis que não serão absolutos, mas que visam a inalterabilidade procedente dessa Verdade inalterável. Em outras palavras, a Verdade absoluta resulta na sabedoria e na busca, não dos bens dos prazeres corporais, nas belas vozes humanas ou instrumentais, tão pouco no brilho

homens querem a felicidade. Mas em que consiste a própria felicidade? Aqueles que não têm o que desejam não são felizes, mas não se pode dizer que são felizes todos aqueles que têm o que desejam. Isso depende do que eles desejam, pois, assim como dizia Cícero no Hortensius, “a malícia da vontade causa-nos mais mal do que a fortuna não nos faz bem”. Ninguém é, portanto, feliz se não tem o que quer, mas não basta ter o que se quer para ser feliz. Este ponto acordado, por outro lado, deve-se admitir como evidente que todo homem que não é feliz é miserável e que, por consequência, aquele que não tem o que quer é miserável. O problema da beatitude, portanto, consiste em saber o que o homem deve desejar para ser feliz e como pode adquiri-lo. O objeto de tal desejo deve satisfazer várias condições. A princípio, deve ser permanente e independente do acaso e da fortuna. Nada de caduco e perecível pode ser possuído por nós quando queremos e tanto quanto queremos. Por outro lado, amar o que se pode perder é viver num temor perpétuo incompatível com a verdadeira felicidade. Ora, somente Deus é permanente e independente de todo o resto, pois apenas ele é eterno. Aquele que tem Deus é, portanto, o único que teria a felicidade e também, por conseguinte, o desejo de Deus é a única via que conduz à beatitude”. GILSON, Étienne. Introdução ao estudo e Santo Agostinho. Trad. Cristiane Negreiros Abbud. 2ª ed. São Paulo: Discurso Editorial; Paulus, 2010, p. p. 18-19.

¹⁰⁴ Op. cit, p. 113.

do ouro, mas no Bem supremo, “pois é feliz aquele que desfruta do sumo Bem” (AGOSTINHO, 1995, p. 120), já que todos os bens verdadeiros estão contidos Nele.

É possível, com efeito, concluirmos pelo que foi exposto até aqui que Deus existe e é o sumo Bem e por isso todos os bens procedem Dele. Também podemos concluir que Deus é a Verdade imutável que regula os juízos humanos e que os números e a sabedoria mostram evidências cognitivas de sua existência já que ambos estão sob a regra da imutabilidade. Feita essas observações, onde se encaixa o livre-arbítrio entre os bens concedidos por Deus ao homem? Todo o ser mutável, dirá Agostinho, está suscetível à perfeição e nesse caso, algo imperfeito não pode agregar a si aquilo que carece, ou seja, um ser imperfeito não poderá ser perfeito acrescentando algo que não possui. Nesse sentido, toda a perfeição, seja da alma ou do corpo, só poderá ser recebida de outro ser que seja por si perfeito e imutável e nesse sentido, somente Deus possui tais características, pois é perfeito, imutável e eterno, podendo oferecer as condições para o aperfeiçoamento do homem que por natureza, é racional e tem a capacidade de deliberar por suas escolhas. No entanto, será o livre-arbítrio realmente um bem, já que sem ele o homem não pecaria?¹⁰⁵ Como já falamos, todos os bens, segundo Agostinho, procedem de Deus, logo mesmo que o livre-arbítrio possibilite a má escolha, também possibilita a boa, e neste sentido será responsabilidade do homem e não de Deus o bom ou mau uso da vontade livre¹⁰⁶, pois da mesma forma que há bens do corpo que podem ser mal usados, não é de se espantar que haja também bens da alma que são abusados.

Ag. Com efeito, a discussão precedente já demonstra, e nós o admitimos, a natureza corpórea ser de grau inferior à natureza espiritual. E daí se seguir

¹⁰⁵ Para Evans, Agostinho é muito claro em negar que o livre-arbítrio seja um mal, pois o ato de deliberação procede voluntariamente: “Nada pode compelir uma vontade livre ao mal, e assim toda moção da vontade deve ser voluntária, isto é, deve proceder da própria vontade. Não existe nenhuma causa positiva para a vontade se voltar ao mal, porque este voltar-se é negativo, uma defecção. Todavia o afastar-se está sob nosso controle, e somos responsáveis quando ocorre”. EVANS, G. R. Agostinho sobre o mal. Tradução: João Rezende Costa. São Paulo: Paulus, 1995. p. 174.

¹⁰⁶ Turrado destaca tanto importância do livre-arbítrio quanto a possibilidade do mal uso desse bem pelo ser humano no pensamento de Agostinho e escreve: “la voluntad es para Agustín un movimiento de la mente del alma, mientras que el libre albedrío hace referencia más bien a la posibilidad de elegir o decidirse entre diversos bienes, por lo que puede recibir alabanza y premio castigo y represión. Y es a esa voluntad mala por decisión de la persona o de los ángeles malos a la que se debe el origen del mal moral o pecado, contra el orden establecido por Dios”. LAZCANO, Rafael. Revista Agustiniiana. Agustín de Hipona. Ordenación episcopal (395-1995). Vol, xxxvi. Ramonet, 3, 28033 Madrid, 1995, p. p. 760-761.

que o espírito é um bem maior do que o corpo. Ora, entre os bens corpóreos, encontra-se no homem alguns de que ele pode abusar, sem que por isso digamos que esses bens não lhes deveriam ser dados, pois reconhecemos serem eles um bem. Sendo assim, o que há de espantoso que exista no espírito também abusos de alguns bens, mas que, por serem bens, não puderam ter sido dados a não ser por Aquele de quem procedem todos os bens? (...). Por conseguinte, do mesmo modo como aprovas a presença desses bens no corpo e que, sem considerar os que deles abusam, louvas o doador, de igual modo deve ser quanto à vontade livre, sem a qual ninguém pode viver com retidão. Devemos reconhecer: que ela é um bem e um dom de Deus, e que é preciso condenar aqueles que abusam desse bem, em vez de dizer que o doador não deveria tê-lo dado.¹⁰⁷

Segundo Agostinho, assim como os bens do corpo podem ser mal utilizados, como, por exemplo, quem usa as mãos para a realização de atos vergonhosos, há bens espirituais que também podem sofrer abusos por parte dos seres humanos. Porém, o fato de um bem ser corrompido não inclui que o seu doador também o seja, pois não se pode negar que Deus o tenha dado visando o bom uso¹⁰⁸. Há, no entanto, segundo o hiponense, uma hierarquia de bens onde podemos considerar os bens maiores, como no caso das virtudes cardeais dos quais ninguém poderá abusar e os bens mínimos que não serão ruins nem bons, mas neutros. No entanto, há também os bens médios, como o livre-arbítrio, que a exemplo dos bens inferiores, poderão ser tanto bem quanto mal usados, mas com um diferencial importante em relação aos bens inferiores como aponta Evans¹⁰⁹, no caso, a

¹⁰⁷ Op. cit, p. p. 135-136.

¹⁰⁸ Nair A. Oliveira destaca a importância que o livre-arbítrio possui para Agostinho, pois ele estará relacionado a conduta humana e seus efeitos fundamentais para a união do homem com o Sumo Bem: "É bem manifesto a vontade livre ser um bem (19, 50). Para nós, é o meio de vivermos honestamente, praticando as virtudes das quais é ela o sustento imediato. "O livre-arbítrio foi concedido ao homem para que conquistasse méritos", afirma Agostinho no *Contra Fortunatum maniquaeum*, 15. É ele o suporte de toda ordem moral, o princípio essencial de um mundo de valores superiores. A vontade livre leva a unir-nos ao Bem imutável. Encontramos neste a felicidade, conformando-nos à "luz das virtudes". Op. cit, p. 275, nota, 61.

¹⁰⁹ O livre-arbítrio é *conditio sine qua non* para retidão do homem, pois é a possibilidade de aderir livremente ao bem. Evans destaca que para Agostinho, além de estar na vontade livre a decisão voluntária do homem querer uma vida reta, também se deve considerar a justiça divina que pode levar em consideração recompensar as boas ações como punir as más: "Não é difícil ver por que Deus devia ter dado ao homem este bem "médio" da vontade livre, que pode ser usado de duas maneiras, pois situa-se aí a liberdade do homem e sua potencial justiça. Uma pedra ou uma árvore não podem agir certo ou errado. O homem pode. Ele o pode só porque tem a faculdade de fazer escolha livre do bem. Essa seguramente é razão suficiente para que se lhe dê vontade livre. Se não fizesse nenhuma contribuição própria para suas ações, seriam injustas tanto punição como recompensa (*De Lib. Arb. II, I, 2. 3*). Seria absurdo punir uma árvore porque suas folhas caírem no outono. Se a virmos a essa luz, veremos que vontade livre é uma boa coisa, e, sendo assim, estaremos seguros que foi dada por Deus (*De Lib. Arb. II, XVIII, 49. 186*). EVANS, G. R. Agostinho sobre o mal. Tradução: João Rezende Costa. São Paulo: Paulus, 1995. p. 175.

voluntariedade do homem em querer levar uma vida reta. Para Agostinho, a vontade livre possibilita ao homem escolher uma vida prudente e justa, pois ao aderir livremente a esses bens maiores, se aproxima conseqüentemente ao Bem Supremo no qual reside a Verdade, a Sabedoria absoluta e a verdadeira felicidade.¹¹⁰

Em verdade, a vontade livre para o bispo de Hipona, pode tanto afastar o homem do Sumo Bem lhe incentivando na busca de bens mutáveis ou aproximá-lo do reto caminho que conduz a Deus¹¹¹. Nesse sentido, o mau uso da vontade livre não decorre de Deus, mas da obscuridade provinda do pecado como um movimento defeituoso que leva o homem a afastar-se do Ser e optar por caminhos diversos. Com efeito, o livre-arbítrio está longe de ser um mal, mas um bem necessário para a *beatitude*, pois sem ele não haveria como obter retidão necessária para ser feliz. Por conseguinte, como ficou claro, Deus é o Bem Soberano origem de todos os bens e por conseqüência, o livre-arbítrio que também procede de Deus será necessariamente um bem. Nesse sentido, a causa do mal é atribuída exclusivamente ao mau uso que o homem faz da sua vontade livre que voluntariamente prefere os desvios e os vícios ao invés do reto caminho e as virtudes. Portanto, Deus não é o autor do mal por Dele proceder somente o bem e nesse sentido, Agostinho afirmou que o mal procede do pecado responsável por corromper a vontade humana. Logo, o que existe é o mal moral que nada tem a ver com Deus, mas com a vontade livre, levando Agostinho a afirmar, inclusive, que o mal não existe. No entanto, como o doutor da graça, mesmo admitindo a existência do mal moral pode defender a ideia de que o mal não exista? É o que iremos investigar no próximo tópico.

¹¹⁰ Segundo Costa, o livre-arbítrio apesar de não ser um bem absoluto estando entre os bens supremos e mutáveis, ele é fundamental para uma vida feliz: “O livre-arbítrio é, portanto, um bem médio, posto estar entre o Bem supremo, imutável e eterno – Deus –, e os bens mutáveis, corruptíveis deste mundo. E como bem médio, ele pode tender tanto para o bem, tornando-se um bem, como para o mal tornando-se um mal. Quando a vontade adere ou tende ao Bem supremo, então o homem possui a vida feliz”. COSTA, Marcos Roberto Nunes. O Problema do mal na polêmica antimaniquéia de Santo Agostinho. Porto Alegre: EDIPUCRS/UNICAP, 2002, p. 316.

¹¹¹ Para Cunha, a ideia de vontade para Agostinho, não será nem racional ou irracional, tendo uma causa independente e por isso, pode tanto aproximar quanto afastar o homem de Deus: “A vontade rompe com a bipolaridade racional/irracional, não sendo nem um nem outro, e sim algo diverso, que tem como causa ela mesma: está ao lado da razão, mas nem por isso é racional, e não a sendo, nem por isso é irracional. A junção de fé e entendimento, o papel da vontade, nem racional, nem irracional, nos mostram a percepção de um mundo que não fica ligado aos poderes e alcance da razão humana, mas nem por isso irracional”. CUNHA, Mariana Palozzi Sérvulo da. O movimento da alma: A invenção por Agostinho do conceito de vontade. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2001, p. 95.

3.2.3 Agostinho e a inexistência do mal: se Deus é o Ser o mal necessariamente será o não ser

O mal, sem dúvidas, foi um tormento intelectual para Agostinho, no entanto, não podemos confundir o desconforto que o hiponense enfrentou por longo tempo sobre a temática do mal com sua descrença na bondade de Deus¹¹². Sua crença na benevolência divina se justifica, inclusive, com sua simpatia pelo maniqueísmo conforme vimos, pois, assumir que o mal provenha através de uma força ontológica compatível com a bondade de Deus isentaria a procedência do mal como fruto da divindade¹¹³. Como vimos até aqui, no seu escrito “O Livre-Arbítrio” Agostinho identifica a Verdade, a Sabedoria e o Sumo Bem com o Deus Justo e Bom. Nas “Confissões”, Santo Agostinho assim escreve:

Mas de novo refletia: “Quem me criou? Não foi o meu Deus, que é bom e é também a mesma bondade? De onde me vem, então, o querer eu o mal e não querer o bem? Seria para que houvesse motivo de eu justamente ser castigado? Quem colocou em mim e quem semeou em mim este viveiro de amarguras, sendo eu inteira criação do meu Deus tão amoroso? Se foi o demônio quem me criou, donde é que veio ele? E se, por uma decisão de uma vontade perversa, se transformou de anjo bom em demônio, qual é a

¹¹² Turrado aponta que o mal sempre foi uma questão importante para Agostinho. Embora tenha buscado a solução por outras vias que não eram genuinamente cristãs, a resposta definitiva para o doutor da graça, afirma o comentador, só será possível através da crença cristã e da sua fé em Deus, que tudo criou do nada: “S. Agustín, siempre profundamente conmovido por el problema del mal en el mundo, no ve otra respuesta posible que la del Credo cristiano como compendio de la historia bíblica de salvación. Toma muy en serio el primer artículo de la fe sobre Dios, único creador de todas las cosas, materiales o visibles y espirituales o invisibles, contra todas las sectas gnósticas, y contempla como la expresión más perfecta de esa doctrina, ya bajo el influjo de la filosofía griega, la frase de la madre a su hijos próximos a la muerte: Dios lo hijo todo de la nada (ék ouk ontos; ex nihilo: 2 Mac 7, 28). Y todo el mal físico que vemos y experimentamos es una realidad una privación de bien, porque toda naturaleza fue creada buena por Dios”. LAZCANO, Rafael. Revista Agustiniiana. Agustín de Hipona. Ordenación episcopal (395-1995). Vol. xxxvi. Ramonet, 3, 28033 Madrid, 1995, p. 758.

¹¹³ Como podemos observar, o problema do mal no pensamento de Santo Agostinho provém de certo desconforto intelectual e não na dúvida ou na descrença de um Deus bom e justo. O próprio caminho utilizado pelo bispo de Hipona na obra que estamos abordando, “Livre-Arbítrio” mostra o seu interesse em provar a existência de Deus para justificar que a vontade livre é um bem porque provém de Deus, mesmo que mal utilizado pelo ser humano. A sua simpatia pelo maniqueísmo justifica a sua crença na benevolência divina, pois, se para os maniqueus o homem estaria isento da prática do mal, tampouco Deus seria o responsável. Como aponta Gilson, Deus para Agostinho, “é o Ser por excelência” que por um ato de Amor criou tudo do nada, pois, “Assim como de “sapere” deriva-se a palavra “sapiencia”, do mesmo modo de “esse” deriva-se o termo “essentia” (GILSON, 2010, p. 397). Deus é o ser, imutável e eterno, sendo um que a partir Dele origina toda multiplicidade através da semelhança entre o Ser que é Deus e sua criação. Como veremos neste tópico, Agostinho não só refuta os maniqueus mostrando que o Ser é bom e tudo que procede Dele também. Entretanto, o mal não procede de Deus que só pode fazer o bem e nesse sentido, o mal necessariamente não poderá existir. A influência do neoplatonismo a serviço da crença de um Deus uno, espiritual e eterno será fundamental para Agostinho também afirmar a perfeição divina.

origem daquela vontade má com se mudou em diabo, tendo sido criado anjo perfeito por um criador tão bom?”¹¹⁴

A obra “Confissões” foi escrita posteriormente ao “Livre-Arbítrio”, mas é uma importante fonte que apresenta, entre outros assuntos, o quão caro era a questão do mal no pensamento de Agostinho. No trecho acima é pulsante o seu incômodo intelectual, pois Deus é descrito tanto como um Ser bom quanto o criador de todas as coisas¹¹⁵. Nesse caso, sendo Deus bom e o princípio de todas as coisas, as dúvidas levantadas por Agostinho não são levianas, pois como pode haver o mal perante um princípio criador essencialmente bom?

Nos tópicos anteriores já tratamos sobre o mal moral que é proveniente da vontade livre que é um bem já que o seu doador é o próprio Sumo Bem. Se Deus é o Sumo Bem e dele só pode provir o bem, qual é a origem dessa má vontade de pecar? Existiria alguma outra força que não seja fruto da vontade livre do ser humano cuja essência não estaria atrelada somente ao pecado? Essas questões refletem, de certo modo, a dúvida de Evódio que no início do livro III admite que o livre-arbítrio seja um bem, mas desconhece a procedência dessa má vontade que leva o homem a preferir os bens mutáveis ao bem eterno.

Ev. Vejo já, claramente, que é preciso contar a vontade livre entre os bens, e não dos menores. Portanto, precisamos reconhecer a vontade como dom de Deus e quanto foi conveniente ela nos ter sido dada. Nessas condições, desejo agora saber de ti, caso julgues oportuno, de onde procede a inclinação pela qual a mesma vontade afasta-se daquele Bem universal e

¹¹⁴ Op. cit, p. 155-156.

¹¹⁵ Admitido que o mal moral possui a sua origem na vontade livre do ser humano, a questão que se coloca é se Deus pode de alguma forma propiciar ao homem alguma influência nas suas más escolhas. Para Gilson, o problema colocado é metafísico já que a vontade humana não se trata de um caso à parte em relação a ordenação, ou seja, a vontade livre não está separada do conjunto da obra divina: “O problema depende essencialmente da metafísica, pois a vontade humana é apenas um fragmento da ordem universal. Para resolvê-lo é necessário partir da consideração do ser. Deus é, por definição e em virtude das provas que estabelecem a sua existência, o soberano bem. Sendo o bem supremo, não há nenhum bem acima ou fora dele. Assim, Deus não pode mudar uma vez que, não havendo qualquer bem a ser adquirido, ele não tem nada a perder nem a ganhar. Isso é o que exprimimos dizendo que Deus é imutável e eterno. As criaturas, ao contrário, só existem por ele, mas não são dele. Se fossem dele, elas seriam idênticas a ele, ou seja, não mais seriam criaturas. A origem delas, sabemos, é totalmente outra. Criadas, elas foram tiradas do nada por ele. Ora, o que vem do nada não participa somente do ser, mas do não ser. Logo, nas criaturas há um tipo de falta original que, por sua vez, engendra a necessidade de adquirir e, conseqüentemente, de mudar. Tal é a origem metafísica de sua mutabilidade. GILSON, Étienne. Introdução ao estudo e Santo Agostinho. Trad. Cristiane Negreiros Abbud. 2ª ed. São Paulo: Discurso Editorial; Paulus, 2010, p. p. 271-272.

imutável, para se voltar em direção a bens particulares, alheios e inferiores, todos, aliás, sujeitos a mutações.¹¹⁶

A questão colocada por Evódio é bem clara, pois se Deus é bom e criador de todas as coisas, inclusive do livre-arbítrio, qual é a origem da maldade? Assim como um ato bom ou uma boa escolha é fruto de uma vontade boa e voluntária de modo que o homem escolhe livremente voltar-se para Deus, o mesmo ocorre para uma má escolha que voluntariamente opta por acolher os bens mutáveis e mundanos. No entanto, a mesma ação voluntária que desvia o homem de Deus também é essencial para ação correta, ou seja, a boa escolha só é louvável porque é provinda de uma ação voluntária onde o agente delibera e age por sua própria vontade¹¹⁷.

Nesse sentido, dado que todos os bens procedem de Deus, e Ele não pode agir mal por ser a bondade primeira, o mal que não procede Dele não pode existir e dessa forma, a tese ontológica da existência do mal se torna ineficaz perante o argumento da bondade de Deus. De fato, a vontade livre é a responsável pela escolha do homem em decidir pecar e optar pelos bens incompletos ou como dirá Agostinho, é a decisão humana que com sua livre vontade opta por escolher o nada.

Ag. Talvez, tu me perguntas: Já que a vontade se move, afastando-se do Bem imutável para procurar um bem mutável, de onde lhe vem esse impulso? Por certo, tal movimento é mal, ainda que a vontade livre, sem a qual não se pode viver bem, deva ser contada entre os bens. E esse movimento, isto é, o ato de vontade de afastar-se de Deus, seu Senhor, constituiu, sem dúvida, pecado. Poderemos, porém, designar a Deus 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 respondesse que não o sei. Contudo, não diria senão a verdade. Pois não se pode conhecer o que é simplesmente o nada.¹¹⁸

¹¹⁶ Op. cit, 1995, p. 147.

¹¹⁷ Segundo Gilson, o livre-arbítrio para Agostinho está longe de ser um mal, pois é através dele que o homem pode alcançar o seu fim último, a *beatitudo*. No entanto, nada o impede de ser mal usado devido a sua própria natureza que consiste na escolha, e por isso, é contado não entre os bens supremos ou inferiores, mas num bem médio, porém fundamental: “É verdade que toda liberdade encerra um perigo, mas a nossa é também a condição necessária para o maior dos bens que pode nos acontecer: a *beatitudo*. Em si, a vontade livre não poderia ser um mal; tampouco é um bem absoluto, como a força, a temperança ou a justiça, dos quais não se poderia fazer mau uso sem destruí-los; ela é um tipo de bem mediano, cuja natureza é boa, mas cujo efeito pode ser mau ou bom segundo a maneira pela qual o homem o usa. Ora, o uso do livre-arbítrio está à disposição do próprio livre-arbítrio. Fonte de toda a ciência, a razão conhece a si mesma; conservadora de todas as lembranças, a memória lembra-se de si mesma; mestra de todas as coisas de que dispõe livremente, a vontade livre é igualmente mestre de si mesma. Logo, dela, e só dela, depende o mau uso do bem que ela é”. GILSON, Étienne. Introdução ao estudo e Santo Agostinho. Trad. Cristiane Negreiros Abbud. 2ª ed. São Paulo: Discurso Editorial; Paulus, 2010, p. 277.

¹¹⁸ Op. cit, p. 142.

As palavras de Agostinho mostram claramente a impossibilidade de o mal proceder de Deus afirmando que nem mesmo é possível falar sobre tal questão. Em termos lógicos, se Deus é o Sumo Bem e o mal não pode proceder Dele, o mal não pode existir, sendo conseqüentemente o nada, pois não procede de Deus, e não procedendo, não é¹¹⁹. A afirmativa do doutor da graça que diz não haver realidade nenhuma fora de Deus é justificada pela composição metódica contida em todas as coisas, isto é, a tríade estabelecida pelo hiponense presente em todos os seres: medida, número e ordem. Esses três elementos, com efeito, procedem de Deus e segundo Agostinho, sem esses três atributos, não há realidade alguma que exista. Em outras palavras, para Agostinho assim como a perfeição é um bem completo, uma parte dessa perfeição será também uma parte desse bem, do qual se deduz que com a ausência de qualquer parte que participe desse bem, o resultado que se obtém seria apenas um nada.

Ora, tudo 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.¹²⁰

Ora, Deus é o próprio Bem completo donde procedem todos os demais bens e nesse sentido, tudo o que existe procede Dele sendo impossível algo existir fora do Ser, por isso, tudo que não procede de Deus não é ou simplesmente não existe. Como aponta Nair Oliveira, deve ser considerada que a concepção do mal como uma deficiência do bem ou mesmo como não ser seria uma ideia provinda do

¹¹⁹ Essa relação lógica entre a bondade de Deus e a inexistência do mal pode ser entendida como certa deficiência, não por parte de Deus, mas da natureza enquanto privação: “Se assim é o bem, o mal só pode ser a corrupção de uma das perfeições na natureza que as possui. A natureza é má somente na exata proporção do grau de sua corrupção. Não corrompida, essa natureza seria toda ordem, forma e medida, quer dizer, boa; mesmo corrompida, ela permanece boa enquanto natureza e é má apenas no tanto em que é corrompida. Essa relação do mal com o bem num sujeito é exprimida ao se dizer que o mal é uma privação. Com efeito, ele é a privação de um bem que um sujeito deveria possuir, uma falta de ser o que ele deveria ser e, por conseguinte, um puro nada”. GILSON, Étienne. Introdução ao estudo de Santo Agostinho. Trad. Cristiane Negreiros Abbud. 2ª ed. São Paulo: Discurso Editorial; Paulus, 2010, p. 273.

¹²⁰ Op. cit, p. 176.

neoplatonismo do qual Agostinho foi adepto¹²¹, em especial de Plotino¹²². De modo geral, o mal não seria um ser, antes um não ser por conta de uma privação do ser e nesse sentido, o pecado ficaria a cargo da vontade livre do homem. Em verdade, o mal é nada, pois não provém Daquele que É sendo impossível de existir essencialmente, mas só como uma deficiência, pois por uma razão lógica, ele, o nada, não pode ser.

No capítulo 8 do livro III, Santo Agostinho retoma o seu argumento sobre o não ser ao tratar do suicídio, onde, com a mesma linha de raciocínio afirma que nem mesmo aqueles que cogitam não existir preferem o não ser, pois não é possível escolher o nada: “Ora, o não-ser não é coisa alguma, mas um simples nada e, por conseguinte, é absolutamente impossível que se faça uma escolha conveniente, quando nada há para ser escolhido” (AGOSTINHO, 1995, p. 174). O nada, com efeito, não pode ser melhor do que qualquer coisa já que ele, o nada, não é e não sendo não há nenhum sentido de ser querido. A almejada tranquilidade buscada por aquele que deseja deixar de existir, na realidade, é o desejo de encontrar a paz e o cessar do sofrimento para alcançar o desejo natural pelo repouso.

Ora, o que permanece na tranquilidade não pode ser um puro nada. Bem ao contrário, possui mais realidade do que aquilo que é instável. Posto que a instabilidade é causa de afetos tão opostos que mutuamente um destrói o outro. Pelo contrário, o repouso implica a permanência, a qual se tem em vista quando se diz algo: Isso existe, é! Desse modo, todo desejo daquele que quer morrer é dirigido, não para cessar de existir pela morte, mas para encontrar a tranquilidade. E assim, enquanto crê, por engano, obter o não-ser, sua natureza está a aspirar pela tranquilidade, isto é, deseja possuir uma realidade mais perfeita.¹²³

¹²¹ Na nota 63, Nair Oliveira, tradutora e comentadora da obra “O Livre-Arbítrio” do qual estamos fazendo uso assim escreve: “Agostinho, que foi adepto da teoria platônica do bem, igualmente faz consistir todo o mal na carência do bem. Logo, o pecado que é uma carência da bondade do livre-arbítrio não pode vir de Deus, mas de um defeito do ser e do operar. É ele verdadeiro não-ser. A liberdade de que goza o homem vem a ser a única fonte do mal. O mal moral tem, pois, sua origem numa deficiência da vontade livre, porque todo bem, por mínimo que seja, vem de Deus”. Op. cit., p. 276, nota 63.

¹²² Bower faz um extenso comentário sobre as influências platônicas e neoplatônicas de Agostinho, em especial, a sua familiaridade com Plotino. Aqui, destacamos apenas um trecho desse comentário: “Como Plotino, Agostinho pensa que uma verdadeira separação em relação a Deus é impossível; nós simplesmente permanecemos na ignorância do bem divino que está em nós (6,5,12). No contexto plotiniano, o “mal é estranho” em nós (6,5,12). Agostinho caracteriza a queda como um nada, com uma diminuição de si (conf. 2,18). Embora Plotino atribui o caráter de necessário: “ele nos desperta; nos faz aprender que grande bem é a virtude” (enn. 3,2,5). Agostinho tem uma postura semelhante (Gn. Adv. Man. 1,4; 2,28).” Agostinho através dos tempos: uma enciclopédia. Coordenação. Allan D. Fitzgerald. Trad. Cristiane Negreiros Abbud. São Paulo: Paulus, 2018, p. 791.

¹²³ Op. cit, p. 176.

A própria natureza humana, diz Agostinho, busca o ser e uma vida mais perfeita e nesse sentido, novamente o hiponense ressalta a ideia do mal como não ser, o nada, pois quem busca o não existir, busca algo e esse algo, não deixa de ser, mesmo que obscurecido pelo sofrimento. Vale a pena transcrever outro trecho da obra “Confissões” de Santo Agostinho onde ele estabelece novamente o mal como desarmonia do ser e, por conseguinte, corrobora o que dissemos até aqui.

Em absoluto, o mal não existe nem para Vós, nem para as vossas criaturas, pois nenhuma coisa há fora de Vós que se revolte ou que desmanche a ordem que lhe 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 em si mesmos.¹²⁴

No trecho acima é possível perceber que para o bispo de Hipona o mal não procede de Deus e por conta disso é impossível a sua existência, já que toda a criação provém do Soberano Bem. Toda criação é boa em seus diversos graus de perfeição, pois é no conjunto dessa ordem criada que cada coisa possuirá o seu papel na perfeição do universo e a sua razão de existir¹²⁵. Agostinho afirmou, inclusive, que mesmo as almas que optaram livremente pelo pecado não escapam da ordem universal, pois estarão sujeitas a penalidade dos seus atos contribuindo para perfeição do universo. Embora pareça contraditório, pois o pecado para o hiponense consiste num estado acidental de desordem e vergonha, será no conjunto universal que ambos, pecado e pecador, fazem parte da ordem universal estabelecida pelo Sumo Bem.

¹²⁴ AGOSTINHO. Confissões. Tradução de J. Oliveira e A. Ambrósio Pina. Petrópolis, RJ: Vozes, 2015. p. 170.

¹²⁵ Mesmo que a obra da criação não seja perfeita assim como é o seu criador, ela é boa, pois Deus é o Sumo Bem perfeito e imutável. Nesse sentido, Gilson aponta que independente do grau de maior ou menor perfeição existente na natureza, para Agostinho, haverá sempre presente uma parte desse bem: “Todo bem vem de Deus; toda natureza é um certo bem; logo, toda natureza vem de Deus. essa conclusão absoluta se aplica tanto às coisas sensíveis como às coisas inteligíveis. Vemos um ser que se encontra medida, ordem e número, não hesitamos em reconhecer que Deus é seu autor. Despojamos desse ser, ao contrário, o que ele tem de medida, de ordem e de número; se o retiramos completamente, não restará absolutamente nada. Enquanto subsiste um rudimento de forma, por mais grosseiro e imperfeito que possa ser, permanece um começo de bem que, como um tipo de matéria, poderá progressivamente ser conduzido à sua perfeição”. GILSON, Étienne. Introdução ao estudo de Santo Agostinho. Trad. Cristiane Negreiros Abbud. 2ª ed. São Paulo: Discurso Editorial; Paulus, 2010, p. 278.

Inversamente, quando os justos encontram a felicidade, então aparece perfeita ordem do universo. E porque não faltam almas pecadoras que encontram o castigo, nem almas a cujas boas obras segue-se a felicidade, o universo não deixa de conservar a sua perfeição. Porque, na verdade, nem o pecado nem o castigo do pecado são seres à parte, mas estados acidentais dos seres. O pecado voluntário leva a um estado acidental de desordem vergonhosa, ao qual se segue o estado penal, precisamente para colocar no lugar que lhe corresponde, para não haver uma desordem dentro da ordem universal. Força o castigo a harmonizar-se o pecado com a ordem do universo. Assim, a pena do pecado vem a reparar a ignomínia do mesmo.¹²⁶

Ora, tudo procede de Deus, pois Ele será o princípio e o fim de todas as coisas, aliás, Deus é o criador de tudo e como apontou Agostinho no trecho acima, é por isso que há no mundo ordem, harmonia e medida, mesmo na desordem do pecado. Por conseguinte, essa desordem ocorrida pela ação do pecado se trata de um caso particular que não diminui a perfeição da obra criada por Deus que é, segundo Agostinho, bela e boa, pois tudo está em perfeita harmonia em sua totalidade. Desse modo, para o doutor da graça, toda natureza é boa, mesmo que umas sejam mais corruptíveis que outras, pois a “*natura*” é entendida por Agostinho como substância e nesse sentido, ou a substância é Deus ou procede de Deus e por isso, não há natureza que não seja boa, em especial, a natureza racional dotada com a vontade livre que pode optar livremente pelo bem.

Uma vez essas verdades tendo sido firmemente estabelecidas, como ponto de partida de nosso raciocínio, atende, (ó Evódio), ao que vou dizer: toda a natureza racional, tendo sido criada com o livre-arbítrio da vontade, é, sem dúvida alguma, digna de louvor, caso se mantenha fixa no gozo do Bem superior e imutável. A mesma coisa quanto à natureza racional que se esforça por se fixar nele permanentemente deve ela igualmente ser louvada. Pelo contrário, toda a natureza que não esteja fixa naquele Bem supremo e recusar-se a trabalhar para aí se manter, é digna de ser censurada (vituperada est), na medida em que aí não estiver e não fizer o necessário para isso. Logo, se é digna de louvor uma natureza racional, que não é senão criatura, não há dúvida que também deve ser louvado Aquele que a criou. E caso ela seja censurada, ninguém duvida que seu Criador vem a ser igualmente louvado por essa censura. Com efeito, se o que reprovamos nessa criatura é precisamente o fato de não querer gozar do Bem supremo e imutável, isto é, de seu Criador – é bem este que louvamos, sem dúvida alguma.¹²⁷

Nesse sentido, podemos dizer que toda natureza (*natura*) é, pelo fato de seu criador Ser e conseqüentemente fora dele, nada pode existir. Nota-se que mesmo

¹²⁶ Op. cit, p. p. 179-180.

¹²⁷ Op. cit, p. p. 192-193.

que haja a constatação, seja de uma natureza menos perfeita ou até corrompida, ela não deixará de ser boa, pois a imperfeição supõe a perfeição e algo só será corruptível se antes for degradada, sendo no final das contas, na totalidade bela e boa. O mal não existe, conseqüentemente é nada, sendo negado ontologicamente por Agostinho por uma necessidade lógica já que não se pode atribuir a Deus, Sumo Bem, qualquer possibilidade de proceder, induzir ou agir de modo mau. A natureza é boa por proceder da substância primeira e originária de Deus e por isso, o mal não pode existir nem na divindade ou na sua criação. Logo, o mal é o afastamento de Deus, Bem Supremo e imutável, tornando-se menos perfeita e por conseqüência, menos bela e boa por se privar do Sumo Bem e de sua imutabilidade.

Por conseguinte, visto que o mal ontológico é inexistente, só restará a procedência do mal moral provindo do livre-arbítrio e de responsabilidade exclusiva do ser humano. A natureza, com efeito, é boa, pois o seu criador é Bom, é o Sumo Bem perfeito e completo donde procedem todos os bens. Nesse sentido, conforme já vimos nos dois tópicos acima o livre-arbítrio é um bem, no entanto mal usado pelo homem que opta por bens imperfeitos e acaba por submeter sua razão às paixões ao invés de escolher uma conduta reta e virtuosa em busca da Verdade e do verdadeiro bem. Parece evidente que para Agostinho não haja espaço para o mal em seu pensamento justamente porque Deus é bom, e conseqüentemente, o mal não pode proceder Dele. A ideia de não-ser é oriunda do neoplatonismo¹²⁸, pensamento filosófico que Santo Agostinho assimilou com maestria, vindo a ajudá-lo

¹²⁸ Vale destacar um trecho Mark. J. Edwards que comenta o contato de Santo Agostinho com o platonismo, em especial, com Ambrosio que foi fundamental para conversão do bispo de Hipona. Edwards, com efeito, oferece uma visão panorâmica da importância do platonismo para o amadurecimento do pensamento teológico/filosófico de Agostinho: “Agostinho encontrou pela primeira vez o platonismo por quosdam libros Platoniorum (conf. 8,2) talvez de Porfírio, traduzidos pelo rétor Mário Vitorino. Graças à ajuda de cristãos platonizantes, como Ambrósio, Agostinho completou seu estranhamento em relação aos “fantasmas” da heresia maniqueísta, que lhe havia ensinado a pensar em Deus como um ser difuso, cujas partes dispersas, aprisionadas no reino da noite dos males, de onde se podia fugir, mas que não se podia conquistar, eram os Eleitos maniqueístas. Descobriu que o Deus de Platão e dos cristãos era, pelo contrário, um ser transcendente, livre e incorpóreo, sem o qual nada, nem de bom nem de mau, poderia existir (*nat.b*). Afirma, em seu *mus.*, que a beleza do mundo, como a da música, é compreensível somente pelo intelecto, que percebe que aquilo que falta nos elementos está presente na harmonia pela qual esses se reconciliam. O mal é obra de seres falíveis, cuja existência e autonomia são necessárias para a plenitude da criação divina. A salvação é, primeiramente, o objeto e a realização da alma, que, como se afirma nos *sol.* e em outros textos, demonstra a sua natureza imortal por sua capacidade de possuir um saber eterno. Sem essa percepção inata, seria impossível descrever, sem falar em interpretar, a experiência dos sentidos (*mag.*); o *lib. arb.* aproveita do deleite experimentado pela alma de Deus, seu objeto próprio, devem ser ainda sublimes (2,13).” Agostinho através dos tempos: uma enciclopédia. Coordenação. Allan D. Fitzgerald. Trad. Cristiane Negreiros Abbud. São Paulo: Paulus, 2018, p. 694.

a encontrar um desfecho para a questão do mal diferente da ideia ontológica defendida pelos maniqueus. Deus É para Agostinho, e sendo, tudo o que Nele não está ou não procede não é. Quanto mais uma coisa se afastar de Deus, maior será a sua privação e o seu afastamento do bem e do belo. Assim ocorre com o homem, pois submeter a sua razão às paixões voluntariamente é escolher o não ser, algo que não fará sentido para o bispo de Hipona, pois como poderá alguém escolher o que não existe?

Enfim, é inegável, como veremos no próximo capítulo, a influência de Santo Agostinho no pensamento de Severino Boécio, pois o sábio romano também abordará a questão do mal a partir de um ponto de vista neoplatônico do não-ser como também, afirmará que quanto mais longe de Deus, mais infeliz o ser humano será. Assim como Agostinho, Boécio também não crê que o mal proceda de Deus, pois Dele, somente pode proceder o Bem, a justiça e a bondade. Por conseguinte, não há como negar o importante papel de Agostinho para a questão do mal em Boécio. No entanto, embora seja fundamental a influência de Agostinho, ela não será suficiente conforme veremos a seguir no nosso terceiro e último capítulo.

4. Capítulo III: Boécio e a questão filosófica do mal no *De consolatione philosophiae*

Após tratarmos nos capítulos anteriores dos diálogos “Górgias” de Platão e o “O Livre-Arbitrio” de Agostinho, trataremos em nosso último capítulo da questão central do nosso estudo que é o problema do mal no *De consolatione philosophiae*. Escrita entre versos e prosas, a obra possui cinco livros com dois temas centrais: a verdadeira felicidade desejada por todos e a grande questão filosófica da obra: o problema do mal no mundo diante de um Deus bom e justo. No decorrer do capítulo mostraremos a evolução filosófica do autor e os pressupostos presente nos livros I e II para a fundamentação da verdadeira felicidade apresentada no livro III. Após apresentar a identidade entre o Sumo Bem, a felicidade e Deus ainda no livro III, Boécio abordará no livro IV o problema mal. Nesse sentido, o nosso exame sobre o problema do mal em Boécio assenta-se em três pilares fundamentais: a influência de Agostinho através de “O Livre-Arbitrio”; a influência de Platão, através do “Górgias” e, ainda, a ação da providência divina que conduziria, consoante Boécio, todas as coisas ao bem.

Para Boécio, a exemplo de Agostinho, o mal existirá efetivamente no âmbito moral através da vontade livre do homem que na sua busca pela felicidade, opta pelos bens da fortuna, incompletos e terrenos ao invés de Deus, Sumo Bem, perfeito e completo. Em sua investigação sobre o sofrimento dos bons e a impunidade dos maus, Boécio defenderá que cometer um mal será pior que sofrê-lo, e na sequência dirá que pior ainda será o infrator não pagar a justa pena, assim como argumentará Platão sobre o tema da justiça e injustiça no “Górgias”. Por fim, Boécio estabelece uma hierarquia de saberes que justifica a soberania de Deus, que da eternidade, governará todas as coisas proporcionando a cada um o necessário para o seu fim último que é a felicidade. Por conseguinte, esse será o itinerário que iremos apresentar para concluir que a resposta de Boécio para o problema do mal no *De Consolatione philosophiae* se fundamenta nesses três pilares, a saber, através das influências de Agostinho, de Platão e a ideia de providência divina, tal como defendida por Boécio.

4.3.1 A estrutura do *De consolatione philosophiae*: as três questões filosóficas do livro I e os pressupostos do livro II para o tema da felicidade no livro III

Nesse estudo apresentamos no capítulo I a obra de Platão “Górgias” e no capítulo II “O Livre-Arbítrio” de Santo Agostinho com o objetivo de evidenciar alguns argumentos de ambos os autores que serão fundamentais para esse capítulo e para a solução do problema do mal no *De consolatione philosophiae* de Boécio (476/480-524/530)¹²⁹. Em verdade, a obra literária de Severino Boécio foi muito influente na idade média, pois o romano elaborou comentários, além de fazer traduções diretamente do grego para o latim, de importantes obras, tais como o *Organon* de Aristóteles (traduziu todos os escritos disponíveis da sua época e elaborou dois comentários), *Isagoge* de Porfírio (traduziu e comentou), o comentário de Mário Vitorino da *Interpretatione* de Aristóteles (comentou e posteriormente veio a traduzir a obra e comentar) entre outras¹³⁰. Boécio também foi um grande estudioso das sete artes liberais (o *Trivium* e o *Quadrivium*) afirmando se tratar dos verdadeiros degraus para a sabedoria. De fato, o seu método de estudo e o conjunto da sua obra serviu como um modelo para a escolástica posterior¹³¹. Na área da lógica, seu trabalho foi

¹²⁹ Nascido em Roma, Anício Mânlio Torquato Severino Boécio foi um dos poucos da sua época que possuía domínio da língua grega, algo que se tornou fundamental para vasta obra desse erudito. Severino Boécio não foi somente um grande tradutor e autor, mas um homem público de prestígio do reinado de Teodorico, um bárbaro que ocupa o reinado de Roma após as constantes investidas de povos germânicos de origem escandinava denominados de bárbaros (Visigodos e Ostrogodos) vindo finalmente a ruir em 476, período marcado pelo início da queda do império romano Ocidental que começa perder o seu território para os godos. Mesmo num ambiente diferente e já dominado pelos bárbaros, Boécio viveu plenamente a sua vida política chegando a ser Cônsul e mais tarde ocupar o importante cargo de *magister officiorum* (uma espécie de ministro de assuntos exteriores e chefe da guarda real) se tornando um nome de confiança e braço direito do rei.

¹³⁰ Além das traduções e dos comentários mencionados, Severino Boécio possui uma ambiciosa intenção de traduzir e comentar todos os diálogos de Platão existentes na sua época e as obras de Aristóteles com a intenção de mostrar que ambos autores eram concordantes nos pontos essenciais. Infelizmente tal empreendimento literário não ocorreu, seja pela sua execução ou mesmo pela falta de tempo já que era um homem com responsabilidades primordiais no governo de Teodorico. No entanto, para um observador mais atento, essa fusão de pensamentos está presente no *De consolatione philosophiae*, pois vimos um movimento filosófico interessante que visita a filosofia estóica, em especial na sua ideia de fado, mas também no platonismo em diversas partes da obra como, por exemplo, no livro III onde o autor primeiramente trata o que não é a felicidade para depois mostrar o que ela é ou mesmo quando aborda a questão do uno afirmando que todas as coisas buscam o uno para se preservá-la. O livro V, possui fortes influências aristotélicas, em especial, em sua abordagem sobre o livre-arbítrio e a presciência divina, onde irá apresentar a ideia dos futuros contingentes presente nas Categorias de Aristóteles.

¹³¹ O período entendido com escolástico corresponde ao século VIII, ou seja, dois séculos após a época de Boécio. Nesse sentido, cronologicamente Boécio seria pertencente ao período patrístico que corresponde aos seis primeiros séculos da era cristã. No entanto, devido a conjuntura de sua obra juntamente com a sua erudição e o seu método de pesquisa com bases científicas/lógicas foi

amplo e reconhecido, vindo a ser considerado uma autoridade no assunto na antiguidade, pelo menos até Pedro Abelardo. Na área da teologia, Boécio escreveu cinco tratados chamados pela tradição filosófica de *Opuscula Sacra* que tratavam de assuntos ligados à fé católica, sobretudo as discussões que envolviam os problemas cristológicos e trinitários discutidos em sua época¹³². Nesse sentido, o conjunto do seu trabalho influenciou autores posteriores como Santo Anselmo, São Tomás de Aquino ou mesmo autores renascentistas e modernos¹³³. Não será por acaso que Severino Boécio foi lembrado por Dante em sua obra “A Divina Comédia” sendo colocado no paraíso ao lado de São Tomás, Alberto Magno, Pedro Lombardo, o rei Salomão, Santo Isidoro entre outros e descrito da seguinte forma:

E ora que já volveste o olhar atento de luz em luz, a ouvir minha apostila da oitava luz debes estar sedento. Por ver o sumo Bem, aqui jubila, a alma santa que o mundo falaz faz manifesto a quem souber ouvi-la. O corpo, donde a expulsaram, jaz em Cieldauro, e ele veio, da aflição e do exílio, direto pra esta paz.¹³⁴

A poesia de Dante Alighieri retrata bem o espírito da obra testamentária de Boécio, pois suas páginas descrevem as angústias e o exílio de um verdadeiro sábio que após uma vida repleta de alegrias e prosperidade se encontra encarcerado, vítima de uma denúncia falsa de conspiração contra o rei, tendo os seus bens

considerado mais próximo da escolástica. Não foi por acaso que Boécio recebeu o título de último dos romanos e primeiro dos escolásticos, pois com suas obras, comentários e traduções foi um importante elo entre a filosofia clássica e a filosofia medieval.

¹³² Em verdade há um intenso debate sobre o cristianismo ou não de Boécio dada a sua última obra não mencionar a Sagrada Escritura. No entanto, acreditamos em seu cristianismo por razões elementares como: provir de uma família que professava o cristianismo há pelo menos dois séculos; suas cartas e tentativas de conciliação entre a igreja ocidental e oriental (um dos motivos de sua acusação de conspiração); os seus escritos teológicos que tratam de assuntos ligados à fé utilizando o mesmo método do *De consolatione*, ou seja, sem mencionar trechos das Escrituras (Com exceção do *De fide Catolica*); e por fim a própria obra testamentária que não oferece nenhuma crítica ou oposição aos dados da fé, pelo contrário, inclui ideias pulsantes da filosofia cristã, como o livre-arbítrio, providência e onisciência de Deus entre outras características.

¹³³ Miguel LLuch-Baixauli, em sua obra “Boezio – La ragione teologica” dedica a terceira parte do seu livro para destacar a influência posterior da obra de Boécio em especial, dos séculos IX ao XVIII. Baixauli destaca a influência de Boécio presente em obras e autores desse século, como Alcuino de York, Escoto Eriugina, Pedro Abelardo, Tomás de Aquino, Dante Alighieri, John Walton, Leibniz entre outros. Ver: BAIXAULI, M.L. Boezio – La ragione teologica. Milano: Jaca Book SPA, 1997. p.p 135-143. Além de Baixauli, Obertello destaca também a influência que o DCP de Boécio despertou tanto no medievo quanto na posteridade, sendo comentada por vários autores como Remigio d’Auxerre, Bovone di Corvey, Adalboldo di Utrecht, etc. Ver: BOEZIO. Consolazione della Filosofia. Milano: Rusconi Libri, 1996. In. Nota editoriale, p. 31.

¹³⁴ DANTE ALIGHIERI. A Divina Comédia. In: canto X, 121-129. Trad. Ítalo Eugênio Mauro. São Paulo: Editora 34, 2018, p. 561.

confiscados e, encontrando-se à espera da morte. É nesse ambiente obscuro que a obra mais famosa de Severino Boécio, *De consolatione philosophiae*¹³⁵ foi regida¹³⁶ se tornando uma das obras mais lidas no medievo depois da Sagrada Escritura e a Regra monástica de São Bento.

Dada essa brevíssima apresentação do senador romano, esse capítulo será o coração do nosso estudo, pois tem como objetivo abordar o *De consolatione philosophiae* e investigar o caminho utilizado por Boécio tanto para justificar quanto para admitir a presença do mal diante de um Deus bom que governa o mundo com sabedoria e justiça proporcionando a todos o necessário para alcançar uma vida feliz. No entanto, para justificar a sua afirmação no livro III de que Deus é o Sumo Bem e a verdadeira felicidade, o autor precisará resolver o problema da existência do mal, abordado na sequência de sua obra, precisamente no livro IV. Para iniciar a solucionar a questão, mostraremos a inegável influência de Santo Agostinho e de sua obra “O Livre-arbítrio” em dois pontos fundamentais: primeiro quando Boécio condiciona o mal ao nada negando sua origem ontológica e segundo, estabelecendo a existência do mal no âmbito moral oriunda da ação livre do homem. Na sequência, o romano abordará o mal a partir da ação humana afirmando ser melhor sofrer um mal do que cometê-lo e mais adiante, afirmará ser mais feliz o homem que pagar justamente a sua pena do que o infrator impune. No entanto, o autor aprofunda a sua investigação abordando também uma aparente inversão na ordem das coisas, ou seja, para Boécio é espantoso crer que Deus permita a impunidade dos maus e não recompense a justa conduta dos bons.

¹³⁵ No presente estudo utilizaremos, no corpo do texto, a tradução em língua portuguesa, levada a cabo por Luís M.G. Cerqueira, publicada pela Fundação Calousite Gulbenkian. Nas notas de rodapé, faremos constar o texto latino, extraído da edição bilíngue, italiano – latim, dirigida por Luca Obertello, publicada por Rusconi Libri.

¹³⁶ Ao contrário do que relata Boécio, para alguns comentadores o *De consolatione philosophiae* pode não ter sido escrito na prisão. Moreschini, por exemplo, escreve na introdução de sua tradução do *De consolatione* que existiria a possibilidade de Boécio ter escrito a sua obra antes mesmo de ser preso: “Certo è che Boezio, pu sapendo di avere a propria disposizione non molto tempo de vivere (cfr. IV6, 5), è riuscito a scrivere un’opera di grande validità letteraria e accuratamente elaborata. Proprio per questo motivo l’Obertello ha 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 solamente una consolazione della filosofia, ma anche, indirettamente, un intervento in suo favore del pubblico, alquale, in fondo, la sua opera era pu sempre diretta”. Cf. MORESCHINI, Introduzione, 2006, p. p. 28-29.

Do ponto de vista da ação humana, argumentaremos que o referencial teórico de Boécio será o diálogo “Górgias” de Platão, em especial, as ideias de justiça e injustiça defendidas pelo filósofo ateniense que na sequência, complementarmente o seu argumento defendendo que será mais feliz o infrator que pagar justamente pelo seu delito por participar minimamente da ideia de bem e de justiça. Do ponto de vista da ação de Deus, argumentamos que para responder a aparente contradição existente no mundo, Boécio irá abordar a natureza da providência divina que da eternidade governa e conduz todas as coisas para o bem, e sua relação com o destino que no tempo e de acordo como a vontade livre do homem, coloca em movimento todas as coisas que da eternidade a providência definiu.

Como veremos no decorrer desse estudo, parte da resposta do problema do mal no *De consolatione philosophiae* procede dessa conjunção entre o pensamento de Agostinho e de Platão, pois, como vemos, ambos autores se completam oferecendo um suporte filosófico convincente. Embora essa aproximação seja fundamental, ainda não seria a resposta final de Boécio, pois para ele Deus não será somente o Sumo Bem desejado por todos, mas também o princípio e o fim de todas as coisas. Além disso, Severino Boécio crê que a providência divina possui o papel fundamental de conduzir todos os seres, em especial o homem para o seu fim último que é a felicidade e para isso, o romano irá fundamentar a ação da providência divina que através da simplicidade da mente divina na eternidade, organiza e conduz todas as coisas para o bem. Dito isso, o nosso argumento será justamente afirmar que a resposta de Boécio para o problema do mal se constitui na aproximação entre o pensamento de Platão e Agostinho conforme expusemos acima, porém atrelado à ação da providência divina formando o que chamaremos de três pilares fundamentais para a solução do problema do mal.

Para compreender o método utilizado por Boécio para resolver o problema filosófico do mal, será fundamental entendermos a estrutura geral da obra e principalmente o movimento literário que ocorre entre a passagem dos dois primeiros livros para o terceiro, ou seja, primeiramente, nos livros I e II o autor apresentará uma abordagem mais no âmbito da filosofia estóica e posteriormente, no livro III, IV e V apresentará uma alternância entre o platonismo e o aristotelismo. Dentro do campo estrutural, o *De consolatione philosophiae* foi uma obra inovadora

também pelo seu formato estético sendo escrita predominantemente em dois gêneros literários: a poesia e o diálogo¹³⁷. Cada um dos cinco livros contém poesias seguidas de intensos diálogos entre o autor e a sua consoladora, a própria Filosofia personificada em uma belíssima mulher que vem ao socorro do seu discípulo. A obra trata de vários assuntos filosóficos relacionados a dois temas centrais, a saber, a felicidade e o mal. Como veremos no decorrer desse estudo, o consolo consistirá na busca de uma felicidade completa que será identificada com Deus e ao mesmo tempo, negar uma realidade ontológica do mal, mas não a sua existência, pois o sofrimento existe, inclusive vivido pelo próprio autor. Nesse sentido, para que a consolação do prisioneiro seja satisfatória e sua ideia de felicidade (*beatitudo*) prospere¹³⁸, será essencial a resolução do problema do mal visando superar o sentimento de injustiça e de exílio sentida por Severino Boécio. Tudo isso que apresentamos se confirmará na composição estrutural do “DCP”¹³⁹ de Boécio, pois o autor busca estabelecer um método que visa preencher as lacunas que possam comprometer a sua definição de felicidade. Na realidade, ao oferecer uma resposta para a questão do mal, Boécio também justificará a sua ideia de felicidade por razões óbvias: a felicidade descrita formalmente por Boécio no livro III do “DCP” como perfeita, completa e autossuficiente não admite o sofrimento, a angústia ou a injustiça, e por isso, o mal será incompatível com a proposta de felicidade do autor.

Para entendermos o pensamento empregado por Boécio no “DCP”, será importante conhecermos minimamente a estrutura da obra. No “DCP”, Boécio preferiu não atribuir um título específico para cada livro, mas objetivamente podemos estruturá-la da seguinte forma: 1) no livro I Boécio descreve a sua angústia e o seu

¹³⁷ Segundo Moreschini, o *De consolatione philosophiae* não possui um gênero literário próprio, pois além de alternar entre a poesia e o diálogo, há também grandes exposições monológicas que descaracterizam de um diálogo: “Ma l’operà boeziana non può essere definita un dialogo puro e semplice, inquanto è caratterizzata da un’altra peculiarità, che invece non ha niente a che fare con quel generale letterario, cioè della presenza di vari componimenti poetici, i quali, evidentemente, non fanno parte, della conversazione, ma hanno un rapporto solo esterno, e talora definibile con una certa difficoltà, con la parte dialógica precedente. Cf. MORESCHINI, Intoduzione, 2006, p. 22.

¹³⁸ Bettetini aponta o fundamental papel que a “Filosofia” possui no *De consolatione philosophiae*, ou seja, reconduzir Severino Boécio ao caminho da razão sem se deixar levar pelas angústias: “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).

¹³⁹ Por razões práticas, utilizaremos a partir de agora a sigla “DCP” para nos referirmos à obra de Severino Boécio *De consolatione philosophiae*.

sofrimento devido à reviravolta da fortuna trazendo à *lume* a sua desesperança e sua incompreensão pela injustiça vivida. Entre lamúrias e queixumes surge a sua consoladora, a Filosofia, com o objetivo de curar a alma do doente e reconduzi-lo a sua verdadeira pátria. Será nesse livro que Severino Boécio descreverá os seus feitos como homem público pautado pela justiça e relatará a falsa denúncia proveniente de um senador romano chamado Albino, responsável por acusá-lo de conspirar contra o rei. É nesse contexto também que Boécio abordará pela primeira vez o tema dos bens da fortuna e levantará três questões filosóficas fundamentais que servirão de ponto de partida para os demais livros: a presença do mal sob o olhar de Deus; o desconhecimento do fim último de todas as coisas e a definição do que é realmente o homem; 2) no livro II, Boécio aprofunda o tema da fortuna acentuando tanto a sua natureza inconstante quanto a insuficiência dos seus bens descritos como incompletos, terrenos e detentores de uma falsa felicidade. A vaidade humana é destacada e combatida, pois as riquezas, o poder e as glórias não passam de ilusões fortuitas e passageiras. O autor busca neste livro o convencimento de que os bens da fortuna são insuficientes através do uso da retórica, pois não há uma explicação mais detalhada do porquê tais bens são incompletos ou falsos, apenas busca apresentar a relação entre o ser humano e a fortuna e destacar a tendência natural do homem em buscar bens que possam lhe proporcionar a felicidade.

No entanto, a fortuna não seria necessariamente maléfica, pois toda a sua inconstância, no final das contas oferece um grande bem: o de mostrar ao homem que os seus bens são passageiros e com isso reconduzi-los à reta direção. A maléfica fortuna, com efeito, é apresentada pelo autor como uma força metafísica que no decorrer da obra assume um papel importante: uma verdadeira pedagoga a serviço da providência; 3) no livro III Boécio estabelece já no início uma definição formal do que é a felicidade através de três características: completa, perfeita e autossuficiente. Para corroborar o seu argumento, novamente o autor abordará os bens da fortuna, mas de forma epistemológica que pela voz da visitante busca instruir o seu discípulo acrescentando mais um bem da fortuna que não foi mencionado no livro II: os prazeres. Nesse livro, é notável a influência de Aristóteles, mas sem dúvidas a predominância será platônica, principalmente ao adotar um método que busca a afirmação a partir da negação, ou seja, Boécio apresenta

primeiro a ideia de uma falsa felicidade proveniente dos falsos bens da fortuna, no caso, as riquezas, honras, glórias, famas e prazeres para afirmar que tais coisas não proporcionam o verdadeiro fim desejado pelo homem. A partir do pressuposto da existência dos falsos bens que apenas transmitem uma mera imagem do que é a felicidade, Boécio fundamentará a existência da verdadeira felicidade conforme formalizou no início do capítulo, ou seja, completa, perfeita e autossuficiente.

Partindo dessa exigência lógica, Boécio apresentará um argumento que provavelmente provenha do pensamento de Aristóteles, ou seja, o autor afirma que todo homem busca o seu fim último (*telos*) e a felicidade mesmo que por caminhos diferentes. Na sequência, adiciona outro elemento, porém derivado do platonismo dizendo que todas as coisas buscam o uno para sua própria preservação, mas o erro humano tende em dividir o que na verdade deveria ser indivisível. Nesse sentido, será Deus, princípio de todo existir e fim de todas as coisas o Sumo Bem, pois somente ele atenderá todos os requisitos defendidos pelo autor, no caso, ser uno, completo e autossuficiente e por isso, o fim último e a verdadeira felicidade. Nesse contexto, o mal não pode existir e por esse motivo, o mal será o tema do livro IV; 4) no livro quatro o propósito de Boécio será resolver o grande problema filosófico da obra, no caso, o problema do mal. Para solucionar a questão do mal, poderemos notar a importante influência de Agostinho, principalmente, na concepção de Boécio que nega a existência do mal. Negada a existência ontológica do mal, o autor busca responder a aparente contradição que existe na ordem temporal das coisas e que é também levantada no livro I, ou seja, mesmo admitindo que o mundo seja regido por um Deus bom e justo, muitas vezes os bons sofrem e os maus ficam impunes, pelo menos no ponto de vista humano. Nesse sentido, conforme mostraremos, Boécio buscará a sua resposta no pensamento de “Górgias” de Platão, oferecendo o fundamento filosófico para justificar essa incômoda ideia da impunidade dos maus e do sofrimento dos bons a partir da ação humana.

Na sequência do livro IV, Boécio tentará dar conta de harmonizar o problema do mal e a existência de Deus, pois toda a inversão percebida pelo homem não condiz com a totalidade da ótica divina, pois na eternidade, Deus age com justiça através da providência oferecendo o necessário para todo homem ser feliz. Além desses temas, o livro IV abordará a importante relação entre a providência e o destino e corrobora a ação pedagógica da fortuna que no livro II não ficou tão

evidente, ou seja, a fortuna não se comporta como uma força autônoma, mas um mecanismo a serviço da providência divina para reconduzir o homem a Deus; 5) no livro V, último da obra, Severino Boécio apresenta um pensamento mais próximo de Aristóteles ao abordar temas como a presciência divina e o livre-arbítrio. O cerne do livro V consiste em negar o acaso e mostrar que somos livres apesar de afirmar a infalibilidade da presciência divina. Será nesse livro que Boécio apresentará uma epistemologia para o entendimento harmônico entre o livre-arbítrio e a presciência divina formulando uma hierarquia de saberes cognitivos de acordo com a natureza específica de cada coisa. Estabelecendo cada coisa no seu lugar e mostrando que hierarquicamente o homem possui uma visão parcial das coisas, o autor afirma a plenitude da visão Deus e utiliza um argumento causal para consolidar sua ideia, ou seja, Boécio apresenta uma significativa diferença entre a eternidade e o tempo corroborando o seu argumento em prol do livre-arbítrio, mesmo que a presciência divina preveja as ações humanas como necessárias, porém as vê da eternidade e fora do tempo permitindo um conhecimento prévio, mas sem interferência na vontade livre do homem.

Em verdade, a ordem dos temas compostos em cada livro corrobora a nossa afirmação de que a felicidade e o problema do mal serão os temas centrais da obra boeciana, pois oferece, não por acaso, um sistema filosófico harmonioso para uma questão de difícil trato. Por esse motivo, Boécio começa no livro I relatando a sua situação vivida naquele momento enfatizando as suas angústia e incertezas, pretexto ideal para abordar a natureza dos bens da fortuna e concluir que tais bens não atendem plenamente aos anseios humanos. Nesse sentido, o autor buscará uma resposta mais satisfatória que possa não somente consolá-lo, mas que efetivamente ofereça um caminho seguro para o desejo de felicidade que naturalmente existe em todo ser humano. Outro fato importante dos livros I e II será fornecer as bases para que o autor possa fundamentar a existência de uma verdadeira felicidade, pois escolhendo tratar primeiramente dos falsos bens e de um sepulcro de felicidade, poderá a partir de aí aprofundar o assunto e justificar a existência de algum bem verdadeiro e de uma felicidade duradoura. O mesmo raciocínio poderá ser aplicado quando o autor caracteriza os bens da fortuna com os atributos negativos de incompletos e terrenos, pois se há bens e incompletos e terrenos, há de se admitir a existência de ao menos um bem completo para além do

âmbito sensível, ou seja, um bem que não corresponda somente a essa vida, mas na vida após a morte.

Três questões preliminares presentes no livro I atingem os pontos centrais da obra estando diretamente relacionadas à felicidade e ao problema do mal. A primeira, presente na prosa 4, parte da perplexidade do autor em observar que o mal possa existir mesmo sob o olhar de Deus.

29 Na verdade, a vontade de fazer mal talvez seja uma fraqueza nossa, mas que qualquer patife seja capaz de poder contra a inocência seja o que for que lhe passe pela cabeça, havendo um Deus a observá-lo, isso já é uma coisa espantosa.³⁰ Daí que um dos teus amigos tenha perguntado com razão: “Se Deus existe, de onde vem o mal? De onde vem o bem, se Deus não existe?”¹⁴⁰

No entanto, há uma segunda questão apresentada na prosa 6 que parte da afirmação de Boécio que Deus é o princípio de tudo, no entanto, quando perguntado pelo fim (*telos*) a que todas as coisas se dirigem, o autor enfatiza a sua confusão e o seu esquecimento, embora admita que no passado possuísse esse conhecimento, mas no atual momento lhe faltam as condições para responder essa questão.

- Tu achas que este mundo é conduzido por azares fortuitos e ocasionais ou crês que existe nele algum governo racional? 4 Disse eu: De modo algum me passaria pela cabeça que coisas tão precisas se movessem por fortuito acaso, mas antes se que Deus criador preside à sua obra e nunca haverá um único dia em que eu me afaste da verdade desta asserção (...) 7 Mas diz-me, uma vez que não tens dúvidas quanto ao facto de que o mundo é regido por Deus: apercebes-te também através de que ditames é governado? 8 – A custo – disse eu – compreendo o sentido da tua questão, menos ainda sou capaz de responder ao que perguntas. 9 – Estás a ver como não me escapou – disse – que havia alguma deficiência, através da qual, como se fosse por um buraco na madeira da paliçada, a doença das perturbações se insinuou no teu espírito? 10 Mas diz-me: lembras-te de qual é o fim das coisas e para onde se encaminha o tender de toda a natureza? – já me foi dito – disse eu –, mas o sofrimento toldou-me a memória. 11 – E sabes de onde provêm todas as coisas? – Sei sim – respondi –, tudo vem de Deus. 12 – E como pode ser então – disse ela – que tu conhecendo o princípio das coisas, ignores qual é a sua finalidade?¹⁴¹

¹⁴⁰ DCP I, prosa 4, 71-107. “29. 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?’”.

¹⁴¹ DCP I, prosa 6, 1-33. “[5] Huncine, inquit, mundum temerariis agi fortuitisque casibus putas an ullum credis ei regimen inesse rationis? – 4. Atqui, inquam, nullo existimauerim modo ut fortuita temeritate tam certa moueantur, uerum operi suo conditorem praesidere deum scio nec umquam fuerit dies qui me ab hac sententiae [10] ueritate depellat (...) 7. Sed dic mihi, quoniam deo mundum regi

Há nesse trecho colocações preliminares importantes que irão delinear o encadeamento da obra para a definição de Deus como a verdadeira felicidade. A questão levantada pela Filosofia ao seu discípulo possui dois propósitos fundamentais: primeiro, incluir tanto Deus quanto a sua providência como duas verdades evidentes que nem mesmo o sofrimento ou a fadiga de uma alma doente poderá negá-las; segundo, evidencia o erro do discípulo que entende que há uma providência, mas não consegue enxergá-la claramente desconhecendo o modo operante da ação divina. Em outras palavras, Boécio reconhece o princípio que origina todas as coisas, mas ignora o fim para onde essas mesmas coisas se dirigem. No entanto, a primeira questão já pressupõe que o tema da felicidade deverá ser tratado com profundidade já que transmite uma certeza implícita de que Deus não é só o princípio de todas as coisas, mas também o fim que num primeiro momento ainda é ocultado por Boécio. Ainda na prosa 6 do livro I, há outra questão importante e com um sentido antropológico¹⁴², mas também com um escopo metafísico que complementarmente o diagnóstico de Severino Boécio estando diretamente relacionada com os temas da felicidade e do mal, no caso, o desconhecimento da natureza imortal do homem.

14 Mas gostaria que me respondesses ainda ao seguinte. Lembras-te de que és um homem? – Como é que não me havia de lembrar? – disse eu. 15 – Será que és então capaz de me dizer o que é um homem? Perguntas-me

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 hiante ualli [20] robore in animum tuum perturbationum morbus inrepperit? Sed dic mihi, meministine quis sit rerum finis quoue totius naturae tendat intentio? – Audieram, inquam sed memorim maeror hebetauit. – 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?”

Ibidi. “hominemne te esse meministi?”

¹⁴² Para Coelho, se trata da primeira definição de cunho antropológico do “DCP”, pois o questionamento da “Filosofia” consiste em saber se Boécio se recorda realmente o que é um homem, e posteriormente, pede para lhe definir: “A primeira definição claramente antropológica que encontramos no DCP se evidencia no livro I, prosa 6, quando a Filosofia pergunta a Boécio: “Tu te lembras de que és um homem?” e também: “o que é afinal um homem, poderias me explicar?”. Ao que Boécio responde: “Tu me perguntas se sou um animal racional e mortal? Sim, eu o sei, e é isso que eu digo que sou”. Esta resposta extremamente significativa de Boécio, que é a primeira tentativa de conceituação antropológica clara e explícita apresentada na obra, não satisfaz plenamente a musa, a Filosofia, que volta a interrogar-lhe sobre seu saber ser mais alguma coisa”. COELHO, Cleber Duarte. O homem, o bem e a felicidade na Consolação de Boécio. Curitiba, PR: CRV, 2014, p. 25.

se sei que sou um animal racional e mortal? Sei-o, e declaro que é isso que eu sou. 16 e ela: - Não sabes que és alguma coisa mais? – Não.¹⁴³

Como ficou evidente, a primeira citação que destacamos está diretamente relacionada com o tema do mal, a segunda pressupõe a existência de Deus como o princípio e o fim de todas as coisas e a última questão propõe uma definição do que seja um homem. É interessante ressaltarmos que o romano se limita a uma definição lógica provinda de Porfírio¹⁴⁴, ou seja, o homem é um animal racional e mortal, mas deixa a questão aberta, pois de fato o homem é um animal racional e mortal, porém, com uma alma imortal, algo que Boécio prefere não afirmar de imediato. Se essas questões acentuam a confusão em que se encontra o espírito de Boécio, também mostram o caminho que o “DCP” irá percorrer, pois responder essas questões correspondem a definir tanto a sua ideia de felicidade quanto responder ao problema do mal.

Ao abordar a possibilidade de o mal prosperar diante da presença de Deus, Boécio nos faz lembrar um pouco de Epicuro¹⁴⁵ e traz à tona uma importante e difícil questão que podemos colocar da seguinte forma: 1. Se Deus existe contendo todos os atributos descritos na obra de Boécio como princípio de todas as coisas, bondade, justiça, providência, verdadeira felicidade etc., não há espaço para o mal no sentido ontológico, pois não pode proceder de Deus e se não procede daquele que É, então não pode existir. Por conseguinte, o mal existe e Boécio precisará

¹⁴³ DCP I, prosa 6, 1-33. “14. Sed hoc quoque respondeas uelim: hominemne te esse meministi? – Quidni, inquam [30] meminim? – 15. Quid igitur homo sit poteris proferre? – Hocine interrogas, an esse me sciam rationale animal atque mortale? Scio, et id me esse confiteor – 16. Et illa: Nihilne aliud te esse nouisti? Nihil.”

¹⁴⁴ Em sua obra, “*Isagoge*”, escrito que foi traduzido e comentado por Boécio, Porfírio apresenta uma introdução às Categorias de Aristóteles introduzindo no pensamento medieval um dos assuntos mais discutidos no medievo: os Universais. Entre os tópicos abordados pela obra introdutória de Porfírio, o autor busca definir termos como o gênero, as espécies e as diferenças de alguma coisa, como por exemplo, a substância “homem” e escreve: “[Os filósofos] definem ainda a diferença do seguinte modo: a diferença é aquilo que se predica de muitas coisas diferindo pela espécie, relativamente à questão: ‘como é a coisa?’”. Com efeito, o dotado de razão e o mortal são predicáveis de homem, enunciados [relativamente] a esta: ‘o que é o homem?’. Com efeito, se nos perguntarmos: “O que é um homem?”, é normal responder: ‘um animal’, mas à questão: ‘Como é o homem?’, responderemos naturalmente: ‘um animal dotado de razão e mortal.’” PORFÍRIO de Tiro. *Isagoge*: Introdução das Categorias de Aristóteles. São Paulo: Attar, 2002, p. 49.

¹⁴⁵ Na antiguidade, Epicuro elabora um dilema que provavelmente influenciou Boécio: “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 a Deus. Se pode e não quer, é invejoso, o que, do mesmo modo, é contrário a Deus. Se não quer e não 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 a existência dos males? Por que razão é que não os impede?” EPICURO. Antologia de textos. Trad. Agostinho da Silva. In: Epicuro/ Lucrécio/ Cícero/ Sêneca/ Marco Aurélio. São Paulo: Abril Cultural, 1980, p. 20.

achar uma solução não ontológica para justificar a sua existência; 2. Se o mal existe essencialmente e não procede de Deus, então deve existir outro princípio diferente de Deus que possa originar o mal. No entanto, se existe outro princípio, Deus não seria o princípio, pois é impossível existirem dois princípios (como acreditavam os maniqueus). 3. Se o mal existe e Deus não, então o princípio de todas as coisas seria o mal e conseqüentemente, seria impossível a existência do bem. 4. Se Deus existe e o mal também, então o que resta saber é como ambos coexistem sem que Deus, Sumo Bem e felicidade seja ao mesmo tempo a origem tanto do bem quanto do mal salvaguardando a sua providência, bondade e justiça; 5. Por fim, se nem Deus e nem o mal existirem, há uma desconexão lógica e poderíamos afirmar que tanto os bens quanto os males não teriam nenhum sentido do ponto de vista da investigação filosófica.

Apresentadas essas cinco hipóteses poderíamos dizer que as proposições 1 e 4 serão as opções de Boécio, pois respondê-las conseqüentemente eliminaria as proposições 2 e 3. A proposição 5 não faria sentido do ponto de vista lógico e filosófico, pois admitir que nem Deus ou mal existam abriria uma lacuna inexplorável e se quer seria possível justificá-las, condicionando-as ao acaso e a contingência sem a menor hipótese de incluí-las no âmbito do “DCP”.

Por conseguinte, será a partir dessas três questões preliminares presentes nas prosas 4 e 6 do livro I do “DCP” que a visitante percebe o verdadeiro diagnóstico do romano, podendo aplicar-lhe remédios eficazes para trazê-lo de volta a sua pátria.

E assim descobri completamente quer a causa do teu sofrimento quer o caminho para o teu bem-estar. 18. Na verdade, porque andas confuso devido o esquecimento de ti mesmo, sentiste dor não só por teres sido exilado, mas também por teres sido espoliado dos teus bens; 19 porque ignoras qual é a finalidade do mundo, julgas que os homens malvados são poderosos e felizes; porque te esqueceste dos ditames com que o mundo é governado, pensas que estas alternâncias das Fortunas surgem ao acaso, sem alguém que as conduza, razões bastantes não só para a doença mas até para a morte. Mas demos graças Àquele que providencia a salvação pelo facto de uma natureza não te ter ainda abandonado por completo. 20. Temos ao menos a acendalha da tua salvação, a tua recta opinião acerca do governo do mundo, pois não pensas que este está dependente da incerteza dos acasos mas sim da razão divina; portanto nada receies, em

breve resplandecerá para ti o calor da vida, a partir desta pequeníssima centelha.¹⁴⁶

Segundo a Filosofia, as razões do sofrimento de Severino Boécio passam pela ilusão que tomou conta da sua alma, ou seja, Boécio esqueceu não só a finalidade de todas as coisas, mas da engenharia da providência divina que governa o mundo. Ora, todo homem que se entrega à fortuna está sujeito ao acaso e a mercê dessa natureza inconstante característica dos bens da fortuna. Por esse motivo, o autor se dedica primeiramente a investigar os bens da fortuna, pois esses falsos bens iludem todo o homem que busca a felicidade¹⁴⁷ que por ignorância ou por vontade, acabam caindo na sua armadilha. Mas, quais seriam esses bens da fortuna? No início do livro II, a Filosofia lembra o autor que os bens da fortuna nunca pertenceram verdadeiramente a nenhum homem, mas somente a ela (DCP, II, 2, 1-3). Mesmo assim, diz a visitante, nem sempre a fortuna lhe foi adversa, pelo contrário, na maioria das vezes ela foi benevolente e caridosa (DCP II, 2, 4), mas sua mudança de direção faz parte da sua natureza. Por ter conhecido essa verdade, Boécio, mais do que todos, deveria saber que flertar com os bens da fortuna, corresponde a se lançar num mar de incertezas.

Porque é que tu, homem, me acusas com queixas constantes? Que ofensa te fiz? Que bens te roubei? 3. Pleiteia comigo, com o juiz que tu quiseres, acerca da posse de riquezas e dignidades, e, se demonstrares que alguma destas coisas é pertença de algum dos mortais, concederei que eram tuas as coisas que reclamas. 4 Quando a natureza te fez nascer do útero de tua mãe, acolhi-te nu e desprovido de tudo, acalentei-te com os meus recursos e, coisa que agora faz com que te irrites contra mim, eduquei-te propensa

¹⁴⁶ DCP I, prosa 6, 33-54; VII, 1-17. “[35] Quare plenissime uel aegritudinis tuae rationem uel aditum reconciliandae sospitatis inueni. 18. Nam quoniam tui obliuione confunderis, et exsulem te et exspoliatum propriis bonis esse doluisti; 19. quoniam uero quis sit rerum finis ignoras, nequam homines atque nefarios potentes potentes felicesque arbitraris; [40] quoniam uero quibus gubernaculis mundus regatur oblitus es, has fortunarum uices aestimas sine rectore fluitare: magnae non ad morbum modo, uerum ad interitum quoque causae. Sed sospitatis auctori grates quod te nondum totum natura destituit. 20. Habemus maximum tuae fomitem salutis [45] ueram de mundi gubernatione sententiam, quod eam non casuum temeritati sed diuinae rationi subditam credis, nihil igitur pertimescas, iam tibi ex hac minima scintillula uitalis calor illuxerit”.

¹⁴⁷ Como aponta Bettetini, já no livro II do DCP, a nobre visitante comenta sobre a inconstância da fortuna, e a impossibilidade que os bens mundanos e terrenos possuem para oferecer a felicidade desejada: “Nel secondo libro Filosofia parla a Boezio dei mutamenti della *fortuna*: se prima, favorevoli, li hai accettati, o uomo estremamente stolido, perché dovresti rifiutarli ora? La stessa Fortuna, con una duplice forma di prosopepea, viene invitata a prendere la parola per rivendicare il beni che Boezio ha creduto fossero propri e poi perduti, e per invitarlo a soppesare la quantità di belle 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). (BETTETINI. 2010, p. XXI).

ao favor e com bastante indulgência, rodeei-te de todas as coisas que por direito me pertencem, com abundância e esplendor (...) a mim, a insaciada cupidez dos homens há-de prender-me a uma constância que não está nos meus hábitos? 9. É esta a minha força, é este o jogo que continuamente jogo: faço girar a roda com o seu volúvel círculo, divirto-me a passar para cima o que está em baixo e para baixo o que está em cima. 10. Sobe, se te apraz, mas com a condição de depois não considerares injusto que as regras do meu jogo te façam descer.¹⁴⁸

A roda da fortuna, aquela que faz girar subindo quem está embaixo e vice-versa retrata o mecanismo e a natureza dessa força metafísica que tantos, incluindo Boécio, se submetem sem avaliar as consequências, pois como lembra a Filosofia “A natureza dos bens humanos implica numa grande dose de angústia, pois ou nunca chega na totalidade ou nunca subiste perpetuamente”¹⁴⁹ (BOÉCIO, 2016, p. 56). Em verdade, os bens da fortuna consistem em coisas atrativas e que em geral, todos os homens buscam acreditando conter neles a felicidade, afinal, trata-se de bens. No livro II Boécio aponta as riquezas (DCP II, 5, 3-8), a glória (DCP II, 5, 24-28), o poder e honrarias (DCP II, 6, 1-14). Esses quatro elementos ocupam o desejo de quase todos os homens que visam alcançarem a felicidade, acreditando que seja através deles que se possa chegar ao seu fim último.

Dito isso, precisamos fazer algumas considerações para podermos prosseguir: primeiro, existe em Boécio a ideia de que todo o ser humano busca naturalmente o seu fim último, o verdadeiro bem que lhe conduza a felicidade. Essa ideia teleológica possui forte semelhança com o pensamento de Aristóteles que na “Ética a Nicômaco”¹⁵⁰ expressa a felicidade (*eudaimonia*) como o fim último do

¹⁴⁸ DCP II, prosa 2, 1-34. “2. Quid tu, homo, ream me cotidianis agis querelis? Quam tibi fecimus iniuriam? Quae tibi tua detraximus bona? 3. Quouis iudice [5] de opum dignitatumque mecum possessione contende, et si cuiusquam mortalium propium quid horum esse monstaueris ego iam tua fuisse quae repetis sponte concedam. 4. Cum te matris utero natura produxit, nudum rebus omnibus inopemque suscepi, meis opibus foui et, quod te nunc impatientem [10] nostri facit, fauore prona indulgentius educaui, omnium quae mei juris sunt affluentia et splendore circumdedi (...) nos ad constantiam nostris moribus alienam inexplata hominum [25] cupiditas alligabit 9. Haec nostra uis est, hunc continuum ludum ludimus: rotam uolubili orbe uersamus, infima summis, summa infimis mutare gaudemus. 10. Ascende si placet, sed ea lege, ne uticum ludicri mei ratio poscet descendere iniuriam putes”.

¹⁴⁹ DCP II, prosa 4,13-49. “Anxia enim res est humanorum condicio bonorum et quae uel numquam tota proueniat uel numquam perpetua subsistat”.

¹⁵⁰ Na ética a Nicômaco, Aristóteles investiga, entre outros assuntos, a importância da felicidade defendida pelo *estagirita* como fim em si. Aristóteles aborda os chamados falsos bens (como fará Boécio) constantemente buscados pelos homens como as riquezas, honra e prazeres, acreditando serem detentores da verdadeira felicidade. Esses falsos bens, segundo Aristóteles, não seriam o bem desejado pelo homem, pois não são fins, antes, meios para outros fins. A verdadeira felicidade, com efeito, deverá ser segundo o *estagirita*, uma atividade da alma que se ajusta à virtude perfeita do qual o homem não deverá desejar mais nada além dela. A verdadeira felicidade será necessariamente o

homem, mas não qualquer felicidade e sim algo pleno, duradouro, autossuficiente e contemplativo. A ideia de um fim último como bem e a felicidade está presente em Boécio e lembra a *eudaimonia* de Aristóteles, porém como *beatitudo*, algo que seria semelhante ao pensamento do *estagirita*, mas não idêntica. Embora haja uma relação entre a *eudaimonia* e a *beatitudo*, há também diferenças significativas, pois mesmo como aponta acertadamente Savian¹⁵¹, a definição formal de felicidade descrita por Boécio possui grande influência de Aristóteles, a *eudaimonia* do *estagirita* visa o fim último das ações humanas e a plenitude da felicidade aqui na vida presente. Já a *beatitudo* apresentada e defendida por Boécio está relacionada com aquilo que se costuma chamar de “visão beatífica”, o estar face a face com Deus, algo inalcançável na vida presente. Por isso, podemos falar em uma ética similar a *eudaimonia* de Aristóteles, mas não igual, já que é uma *conditio sine qua non* para Boécio a visão beatífica após essa vida.

Feitas essas observações, podemos perceber que o objetivo de Boécio ao abordar as riquezas, as glórias, os poderes e as honras possui a pretensão de classificar esses bens como insuficientes e incapazes de proporcionar ao homem as condições necessárias para a verdadeira felicidade e de mostrar que se trata de um erro provindo do desejo humano. A visitante declara ao prisioneiro que esses bens

fim último do homem ou a eudaimonia: “Logo, a felicidade é algo final e auto-suficiente, e é o fim a que visam as ações”. ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco I*, 7, 1097b1.

¹⁵¹ Em seu artigo intitulado “Boécio e a ética eudaimonista”, Savian apresenta com maestria a influência predominante de Aristóteles na composição formal definida por Severino Boécio como verdadeira felicidade e escreve: “Mas é na sua 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 de 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 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.” SAVIAN FILHO, Juvenal. Boécio e a ética eudaimonista. In: *Cadernos de Ética e Filosofia Política*. São Paulo: Produções USP, 2005, p. 121. Conforme já apontamos neste estudo, é evidente que a obra de Boécio possui influências de várias escolas filosóficas, e inclusive de Aristóteles. A colocação de Savian é metódica e esclarecedora, uma vez que já apontamos algumas influências que consideramos de cunho aristotélico. No entanto, acreditamos que a ética *eudaimonista* de Aristóteles é pontual e por isso similar a ética de Boécio, pois conforme argumentamos, Boécio busca uma felicidade plena, completa e autossuficiente conforme Aristóteles, mas não nessa vida, e sim na bem-aventurança da vida futura. A nosso ver, a expressão mais adequada não seria uma ética *eudaimonista*, mas “teleológica”, já que a exemplo de Aristóteles, busca o fim de suas ações, porém, no caso de Boécio, a *beatitudo*. No entanto, outros esclarecimentos serão apresentados mais adiante quando iremos diferenciar os termos *felicitas* e *beatitudo* no “DCP”.

não são do homem, pois ao contrário jamais estariam sujeitos a perdas. Essas desqualificações dos bens da fortuna possuem um propósito que será efetivado no livro III quando o autor retomará detalhadamente esses quatro bens e ainda acrescentará um quinto, o prazer com o propósito de reafirmar a sua ideia de felicidade. O fato de Severino Boécio apresentar esses bens de modo negativo nesse primeiro momento da obra pode estar relacionado com a tese de Moreschini¹⁵² que acredita haver uma ascendência proposital no conteúdo filosófico do “DCP”, ou seja, o comentador acredita que a intenção de Boécio seria começar com uma filosofia menos perfeita de cunho cínico-estoico e progressivamente passaria, já no livro III, para uma filosofia mais perfeita através das influências platônicas e aristotélicas. Na mesma linha, Piña¹⁵³ apresenta várias influências filosóficas contidas nas páginas do “DCP” apontando a erudição de Boécio e seu conhecimento de vários autores como Sêneca, Cícero entre outros.

De fato, a obra de Severino Boécio adota um teor platônico conforme se aproxima da sua concepção de felicidade e esse método se mostrará eficaz para fundamentar através de uma exigência lógica que a falsa felicidade pressupõe uma medida, ou seja, algo falso só poderá ser falso por derivar de algo verdadeiro. Se a intenção de Boécio era compatibilizar os pensamentos de Platão e Aristóteles nos pontos essenciais dos seus pensamentos como apontam vários estudiosos, podemos concluir daí, que para o autor, os pensamentos de ambos os filósofos gregos serão fundamentais no “DCP”, tanto que os três últimos livros irão transitar entre os pensamentos de Platão e de Aristóteles. Um primeiro passo mais objetivo que mostra essa progressão para o pensamento platônico poderá ser percebido ainda no livro II quando o romano compara o Sumo Bem com a fortuna, ou seja, o

¹⁵² “L’opera presenta, dunque, una sua struttura abbastanza chiara. Dopo un inizio in tono minore, dedicato ad esaminare la situazione contingente in cui si trova Boezio, lo scrittore svolge nel secondo libro una diatriba di tipo cínico-stoico e sostanzialmente tradizionale, volta a confutare le errate convinzioni degli uomini a propósito de quelli che sono i veri beni, mentre nella prima metà del terzo si há una discussione sul medesimo argomento, ispirata, però, allá dottrina platónica: vale dire, si riprende il medesimo problema esposto nel libro secondo, , ma da un diferente punto di vista (ora platonico, a diferenza di quello cínico-stoico del libro precedente”. Cf. MORESCHINI, Introduzione, 2006, p. p. 26-27

¹⁵³ Piña aponta uma pluralidade de filósofos que compõe a linguagem filosófica do “DCP” e afirma: “En La consolación de la filosofía podemos rastrear la huella de los grandes literatos de la antigüedad; sobre todo, Platón, Sêneca, Virgilio, Horacio y Cicerón”. PIÑAN, A. C. Prologo in Boécio. La Consolacion de la Filosofia. Buenos Aires: Aguilar, 1973, p. 12.

Sumo Bem se caracteriza pela racionalidade e estabilidade o que será justamente o oposto da fortuna.

25 Se a verdadeira felicidade é o sumo bem de uma natureza que goza de racionalidade e não é sumo bem aquilo que de algum modo pode ser roubado, porque o sumo bem está para além daquilo que pode ser subtraído, é manifesto que a instabilidade da Fortuna não pode aspirar a alcançar a felicidade.¹⁵⁴

Nesse trecho podemos perceber sutilmente que Boécio oferece ao mesmo tempo algumas características do Sumo Bem como a racionalidade e permanência e a impossibilidade de a fortuna proporcionar a felicidade, justamente por possuir uma natureza instável. Vale lembrar que uma das questões que destacamos no livro I corresponde à postura antropológica que na ocasião afirmamos possuir um pressuposto metafísico. Agora no livro II, a Filosofia coloca diretamente a Boécio que a felicidade terrena acaba junto com a vida do corpo.

28 E visto que tu és aquele mesmo que foi persuadido por múltiplas demonstrações e em quem se arraigou, eu sei-o bem, que as almas dos seres humanos de modo nenhum são mortais, uma vez que é claro que é posto um fim, pela morte do corpo, à felicidade que depende do acaso, não se pode duvidar de que toda a raça dos mortais desliza, através do fim que é a morte, para a desgraça. 29 Mas se sabemos que muitos procuraram o fruto da verdadeira felicidade não só pela morte, mas até mediante tormentos e suplícios, de que modo é que a felicidade, quando está presente, pode tornar felizes aqueles que, quando desaparece, não pode tornar infelizes?¹⁵⁵

Como expressa Boécio pela voz da Filosofia, os seres humanos são mortais, porém com uma alma imortal e aqui temos já uma resposta para a terceira questão levantada no livro I, ou seja, o que é um homem? Ora, um homem é tanto racional quanto mortal, porém não morre com o corpo por ter uma alma imortal, algo que será também confirmado no quarto livro (DCP IV, 4, 6-7). Mas não seria só isso, a imortalidade está diretamente relacionada tanto com os bens da fortuna que serão

¹⁵⁴ DCP II, prosa 4, 49-86. “25. Si beatitudo [70] est summum naturae bonum ratione degentis nec est summum bonum quod eripi ullo modo potest, quoniam praecellit id quod nequaeat auferri, manifestum est quin ad beatitudinem percipiendam fortunae instabilitas aspirare non possit.”

¹⁵⁵ DCP II, prosa 4, 49-86; 86-88; iv, 1-22, 5, 1-12. “28. Et quoniam tu idem es cui persuasum atque insitum permultis demonstrationibus scio mentes hominum nullo modo esse mortales, cumque clarum sit fortuitam felicitatem corporis morte finiri, dubitari nequit, si haec afferre beatitudinem potest, quin omne mortalium [85] genus in meseriam mortis fine labatur. 29. Quodsi multos scimus beatitudinis fructum non morte solum uerum etiam doloribus supplicisque quaesisse, quonam modo praesens facere beatos potest quae miseros transacta non efficit?”

classificados como bens terrenos (por isso cessam com a morte do corpo) quanto à verdadeira felicidade entendida como *beatitudo* (após a morte). Esse entendimento metafísico que expressa Boécio, já possui a intenção de mostrar que o verdadeiro bem desejado pelo homem como fim último não pode provir do sensível, mas de um ser capaz de agregar as condições formais de felicidade, ou seja, completude, autossuficiência e unidade estando para além da esfera terrena, pois, como expressa a Filosofia, a vida não cessa com a morte do corpo. Os bens da fortuna pertencem a ela, como repete a Filosofia na prosa 6 e com a sabedoria dos tempos, a visitante afirma ao prisioneiro que tais bens não são bons por natureza e diz: “Em relação a isto, se as honrarias e poderes fossem bons por natureza, nunca recairiam sobre os energúmenos.”¹⁵⁶ (BOÉCIO, 2016, p. 67).

Na realidade, essa afirmação se constata na própria denúncia contra Boécio que acusado de conspirar contra o rei, foi tolhido o seu direito de defender-se tendo os seus bens confiscados e sendo preso por ordem do rei Teodorico detentor de todo poder temporal. Por conseguinte, a busca da felicidade como fim último e Sumo Bem, não pode provir desses bens como atesta Boécio que tudo perdeu quando foi denunciado. Toda a argumentação de Boécio nesses dois primeiros livros busca mostrar a insuficiência desses bens humanos e passageiros e identificar a partir deles que há um verdadeiro bem e uma verdadeira felicidade. De fato, não há uma grande argumentação de Boécio presente nos dois primeiros livros que possa fundamentar o aspecto negativo dos bens da fortuna, ao menos até o livro III. Nesse sentido, Boécio retoricamente busca a desqualificação desses bens como não compatíveis com a felicidade desejada pelo ser humano, o que exige na sequência do “DCP” uma retomada do assunto.

Entretanto, no final do livro II o romano apresenta uma nova característica da fortuna até então classificada como enganadora e instável. Como dirá Boécio através da Filosofia, ao se revelar ao homem, a fortuna apresenta a sua verdadeira face se mostrando útil.

3 Com efeito, penso que é mais útil aos homens a Fortuna adversa do que a Fortuna favorável: aquela finge sempre uma aparência de felicidade, quando se mostra branda; esta é sempre verdadeira, ao mostrar-se instável

¹⁵⁶ DCP II, prosa 6, 1-38. “13. Ad haec, si ipsis dignitatibus ac potestatibus inesset aliquid naturalis ac proprii boni, numquam pessimis prouenirent.”

com as suas reviravoltas. 4 Aquela engana, esta instrui; aquela enleia as mentes dos que fruem com a aparência dos falsos bens; esta liberta, através da compreensão de quão frágil é a felicidade. E, assim, verás aquela emproada, instável, sempre ignorante de si; esta sóbria, contida, e sábia através da experiência da adversidade. 5 Por fim, a agradável arrasta para longe do verdadeiro bem aqueles que desencaminha com carícias; a adversa, na maioria das vezes, reconduz aos verdadeiros bens os que andam deles arredados, com um gancho de ferro. 6 Porventura consideras coisa pouca o facto de esta áspera, esta horrível Fortuna revelar as mentes dos amigos que te são fieis? Ela faz a destrinça entre os rostos sinceros dos companheiros e os rostos fingidos, ao partir leva os seus, deixa os teus.¹⁵⁷

Essa comparação estabelecida pela Filosofia deixa clara a utilidade da fortuna na vida do homem, pois se mansa, será maléfica e se adversa, será boa e útil por mostrar sua verdadeira natureza. Mas para Boécio, como se dá essa dicotomia entre boa e má fortuna? Conforme citamos na prosa 8, Boécio ressalta a utilidade de uma fortuna adversa para a recondução do homem aos verdadeiros bens e desse modo, Boécio estabelece a principal função da fortuna no “DCP”. Todo homem que busca nos bens da fortuna a felicidade erra num princípio básico, pois acredita realmente serem eles fins em si mesmos, quando no melhor das hipóteses não passam de meios ineficazes para saciar o seu desejo natural de felicidade. E porque seriam ineficazes? Ora, eles estão longe de garantir a tranquilidade e segurança necessária para uma vida plena aos moldes que o autor defende. Pelo contrário, os bens mundanos mostram insuficiência, incompletude e insegurança podendo ser perdidos a qualquer momento. Nesse aspecto, o propósito de Boécio é colocar esses bens no seu lugar, ou seja, não os nega como bens, mas pertencentes ao mundo e somente como meio para uma felicidade passageira, mas por outro lado, também pressupõe a existência de um fim último pleno e constante.

Nesse sentido, se no livro I e quase todo livro II a narrativa do autor busca apresentar a angústia de uma alma sofrida pelos infortúnios, no final, a Filosofia oferece um desfecho que permite uma brecha de luz na escuridão, pois nem tudo está perdido. A fortuna reconduz o homem ao reto caminho e afasta as falsas

¹⁵⁷ DCP II, prosa 8, 3-21; viii, 1-16. “3. Etenim plus hominibus reor aduersam quam prosperam prodesse fortunam; illa enim semper specie felicitatis, cum uidetur blanda, mentitur, haec semper uera est, cum se instabilem mutatione demonstrat. 4. Illa fallit, [10] haec instruit; illa mendacium specie bonorum mentes fruentium ligat, haec cognitione fragilis felicitatis absoluit; itaque illam uideas uentosam fluentem siquae semper ignaram, hanc sobriam succinctamque et ipsius aduersitatis exercitatione prudentem. 5. Postremo felix a uero bono duos blanditiis [15] trahit, aduersa plerumque ad uera bona reduces unco retrahit. 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.”

amizades como bem aponta a visitante. Será justamente a sua adversidade que a tornará útil ensinando ao ser humano que os bens terrenos pertencem ao mundo em empréstimo ao homem. Em verdade, a fortuna oferece a possibilidade do acerto e da valorização dos verdadeiros bens, sem contar a confortante ideia de reconhecermos a verdadeira amizade¹⁵⁸. Por conseguinte, os dois primeiros livros deixam claras a condição do homem e sua finalidade, ou seja, Severino Boécio mostra que todos os homens buscam bens que acreditam conduzir a felicidade e que nessa busca natural em ser feliz, seja por ignorância ou por vontade, viram reféns de bens que possibilitam uma ideia efêmera de felicidade. Com isso, as reviravoltas da fortuna atingem tantos os bons quanto os maus e nesse sentido, o homem não contempla com exatidão uma ordem que possibilite a impunidade dos maus ou a benevolência dos bons.

Portanto, Boécio busca nesses dois primeiros livros apresentar uma solução paliativa para resolver esses impasses afirmando retoricamente apenas que a fortuna ao mostrar a sua face inconstante e contingente é boa, mesmo que os bons sofram por isso. Esse tema será novamente abordado de forma cabal no livro IV onde Boécio irá esclarecer sua afirmação no livro II sobre a utilidade da fortuna e ainda acrescentará “Que toda a Fortuna é, por conseguinte, boa.”¹⁵⁹ (BOÉCIO, 2016, p. 163). Poderíamos nos perguntar por que o autor decidiu esperar até o livro IV para oferecer uma justificativa mais consistente para sua afirmação. Na realidade, a resposta consequente para essa pergunta parece óbvia, pois será no livro IV que o autor irá estabelecer uma relação entre a sua solução para o problema do mal, a finalidade pedagógica da fortuna com o governo da providência e fundamentar tanto a existência da fortuna quanto a sua finalidade a serviço de Deus. Dada essa relação, a fortuna encontra o seu lugar no “DCP”, ou seja, sendo uma via de

¹⁵⁸ Novamente, é possível se notar certa sintonia com Aristóteles em relação ao tema da amizade, pois Boécio também apresenta simpatia vindo a afirmar que a fortuna revela tanto a verdadeira amizade e os bons quanto a falsa e os maus amigos. Nesse ponto, Aristóteles também valorizou a virtude da amizade na sua obra “Ética a Nicômaco” dedicando o livro VIII e parte do IX ao tema em seus vários aspectos. Já no início do livro VIII o *estagirita* escreve em 1155a1: “A seguir trataremos da amizade, ¹⁰⁹⁶ pois esta é uma virtude ¹⁰⁹⁷ ou envolve a virtude, além do que constitui uma das exigências mais imprescindíveis da vida – ninguém, com efeito, preferiria viver sem amigos, mesmo que possuísse todos os outros bens.”; mais adiante afirma: “E a amizade não é apenas indispensável como também nobre em si mesma. De fato, louvamos os que amam os seus amigos e é considerado nobre ter muitos amigos; ¹¹⁰⁹ ademais, e alguns julgam ser o amigo e o homem bom ¹¹¹⁰ a mesma pessoa.” ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*, VIII, 1, 1155a1-1155a30.

¹⁵⁹ DCP IV, prosa 7, 1-35. “2. Omnem, inquit, bonam prorsus esse fortunam.”

ensinamento procedente da providência divina, a fortuna jamais poderia ser uma força metafísica essencialmente maléfica, justamente por proceder de um Deus bom e justo. Portanto, quando tomado o tema da fortuna na integridade do “DCP”, é perceptível que todo aspecto maléfico apresentado no livro II possui o propósito de apresentar os pressupostos para a abordagem do tema da felicidade que será tratado no livro III. Será também no livro III que Boécio irá estabelecer que Deus é o Sumo Bem e a verdadeira Felicidade desejada pelos seres humanos¹⁶⁰. Por isso, logo após o livro III, Boécio abordará no livro IV, o problema do mal retomando novamente o debate em torno da fortuna estabelecendo não apenas que ela será útil, mas também justa.

3 – Presta atenção – disse ela. – Visto que toda a Fortuna, seja agradável ou dura, é concedida não só para recompensar e pôr à prova os bons, mas também para punir e corrigir os maus, toda ela é boa, pois é óbvio que ou é justa ou é útil. 4 – É muito verdadeiro esse raciocínio e, se eu considerar a explicação que há pouco me deste sobre a Providência e o Fado, uma ideia apoiada em fortes argumentos.¹⁶¹

O trecho acima confirma a integridade que defendemos até aqui e ao mesmo tempo amarra a ponta solta do livro II que em uma primeira vista, apresenta uma fortuna indomável e maléfica como uma força independente e não atrelada a nada. Ora, a fortuna quanto tomada pela totalidade da obra de Severino Boécio possui um desfecho que à primeira vista parece improvável numa leitura parcial, pois vista na integridade, ela deixa de representar uma força independente e sem propósitos assumindo a finalidade de corrigir o homem. Será justamente por isso que ela será útil e conseqüentemente boa (DCP IV, 7, 8-9). Em outras palavras, vista organicamente, toda a fortuna será boa (DCP IV, 7, 15), afirma Boécio, pois ao

¹⁶⁰ A leitura integral da obra de Boécio é uma tese defendida por Corcelle que afirma que somente tomada livro a livro é possível entender tanto os problemas levantados quanto a solução: “Si tratta dunque di una duplice convesione in tre tappe: presa di coscienza di se medesimo in opposizione ai bene esteriori apportati da Fortuna (libro II); conoscenza del fine supremo e del Somo Bene (ibro III-IV, prosa 5); conscensa delle leggi che reggono il ondo (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 libro, dove B. lamenta il suo rovescio di fortuna, fino al V libro, dove è trattato il problema filosofico del caso”. COURCELLE, P. Boezio. In: Dizionario biografico degli italiani. Roma: Istituto dela Enciclopedia Italiana, 1969, vol. XI, p. p. 158-159.

¹⁶¹ DCP IV, prosa 7, 1-35. “3. Attende, inquit. Cum omnis fortuna uel iucunda [5] uel aspera tum remunerandi exercendiue bonos tum puniendi corrigendiue improbos causa deferatur, omnis bona quam uel iustam constat esse uel utilem. – 4. Nimis quidem, inquam, uera ratio et, si quam paulo ante docuisti prouidentiam fatumue considerem, firmis uiribus nixa sententia.”

castigar os bons prepara-os para o exercício da virtude e da imperturbabilidade da alma incentivando o homem a buscar em si a força necessária para lidar com as adversidades (DCP IV, 18-19). Se boa e agradável, tem como princípio não corromper os sábios com suas vaidades, pois como aponta a Filosofia, é na moderação que reside a estabilidade espiritual do homem.

E vós que vos encontrais no caminho do aperfeiçoamento na virtude não viestes até aqui para vos deixardes amolecer com facilidades nem para perder o vosso vigor por causa do prazer. Combateis pois energicamente com os vossos espíritos contra qualquer Fortuna, para que nem a triste vos acabrunhe nem a agradável vos corrompa. 21 Ocupai o terreno do meio com firmes forças: tudo o que fica abaixo ou para além implica abrir mão da felicidade e não alcançar o prêmio do esforço. 22 Está na vossa mão a natureza da Fortuna que preferis criar para vós. Com efeito, toda aquela que parece dura ou põe a virtude à prova ou emenda ou então castiga.¹⁶²

Como se nota, Boécio estabelece o preceito da moderação a partir da virtude da temperança indicando que não será além e nem aquém, mas por meio do reto caminho que o homem poderá alcançar o seu objetivo final que é a felicidade. Ao apresentar o ideal do verdadeiro sábio que busca na moderação o domínio dos seus atos em frente às adversidades da vida, Boécio encerra o livro IV estabelecendo a verdadeira função da fortuna e o seu principal papel: o reconhecimento da insuficiência dos bens mundanos e o caminho para superar as adversidades através da fortuna que corrige pedagogicamente e fortalece o espírito humano.

Entretanto, a nossa exposição ainda não tratou efetivamente da reconstrução cognitiva de Severino Boécio, pois os dois livros iniciais do “DCP” não apresentam devidamente as respostas para as questões da existência do mal em comum convivência com a bondade divina ou a finalidade a qual tendem todas as coisas. Tão pouco os trechos que abordamos no final do livro IV se propuseram a esse fim, pelo contrário, o propósito de apresentá-los buscou definir o papel da fortuna na obra de Boécio. Em verdade, os livros I e II preparam para os pontos cruciais da obra, ou seja, apresentar a existência de uma verdadeira felicidade, a inexistência do mal e o governo providencial de Deus. Nesse sentido, a nossa pretensão no

¹⁶² DCP IV, prosa 7, 35-48; vii, 1-26. “neque enim uos in proectu positi uirtutis diffluere deliciis et emarcescere uoluptate uenistis. 20. Proelium cum omni fortuna animis acre conseritis ne uos aut tristis oprimat aut iucunda corrumpat. 21. Firmis medium uiribus occupate; quicquid aut infra subsistit aut ultra progreditur [45] habet contemptum felicitatis, non habet praemium laboris. 22. In uestra enim situm manu qualem uobis fortunam formare malitis; omnis enim quae uidetur aspera, nisi aut exercet aut corrigit, punit.”

próximo tópico será investigar o tema da verdadeira felicidade e analisar tanto a sua estrutura formal defendida como perfeita, completa e autossuficiente quanto a sua fundamentação a partir de uma exigência lógica que estabelece a identidade entre Deus, o Sumo Bem e a felicidade.

4.3.2 A fundamentação da felicidade: a identidade entre Deus, o Sumo Bem e a felicidade

Após tratarmos da estrutura dos livros I e II do “DCP” onde mostramos os pressupostos argumentativos utilizados pelo autor para sua abordagem a verdadeira felicidade e seu ensejo para introduzir o problema do mal através do estabelecimento da verdadeira função da fortuna, neste tópico iremos abordar o tema da felicidade e a sua fundamentação a partir da sua definição formal de felicidade como completa, perfeita e autossuficiente fundamentada através de uma exigência lógica que será justificada a partir da imperfeição dos bens da fortuna e das falsas ideias de felicidade.

Devemos levar em consideração que a obra testamentária de Severino Boécio é uma *consolatio* tendo o próprio autor como protagonista que visa o reconforto espiritual por estar vivenciando um infortúnio, e nesse sentido o “DCP” se propõe a oferecer uma resposta para toda a sua incompreensão e angústia. Não exageramos se dissermos que a obra última de Boécio tenha o propósito de confortar os sofridos e oferecer esperanças aos injustiçados. Com esse espírito, o livro III, já na prosa 1 apresenta objetivamente o consolo esperado pelo prisioneiro através da voz da nobre visitante que promete conduzi-lo ao seu momento tão esperado: a felicidade.

4 Mas aquilo que tu te dizes desejoso de ouvir, com que ardor te inflamarias se soubesses para onde pretendemos conduzir-te! 5 – Para onde? perguntei eu. Para a verdadeira felicidade – disse ela –, aquela que também o teu espírito deseja, mas que, por teres a tua visão limitada às aparências, és incapaz de descortinar. 6. Então eu disse: - Vá, por favor, mostra-me sem demora qual é essa verdadeira felicidade.¹⁶³

¹⁶³ DCP III, prosa 1, 1-8. “4. Sed quod tu te audiendi cupidum dicis, quanto 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.”

A verdadeira felicidade, a tão desejada pelo autor (e pelo ser humano em geral) será tanto o centro do livro III quanto um dos pontos fundamentais da obra, pois é a resposta que Boécio espera para os seus males. Quando o autor exalta a sua vontade em achá-la, representa o desejo natural existente em todo homem que busca por diferentes vias o seu fim último e será justamente esse ponto que a visitante se dedica para explicar. Nesse sentido, Severino Boécio constrói um caminho argumentativo que começa novamente pelos bens da fortuna, porém de modo diferente ao apresentado no livro II. Se lá a forma utilizada por Boécio foi à retórica, aqui o método será epistemológico com a intenção de instruir e mostrar ao prisioneiro o caminho da verdadeira felicidade. Nossa colocação, com efeito, se justifica já no início da prosa 2 quando Severino Boécio irá estabelecer formalmente que a felicidade não será somente o objetivo final de todas as ações humanas, mesmo por diferentes vias (DCP III, 2, 1), mas um bem pleno, o maior de todos os bens, digno de cessar toda a busca do homem. Esse bem é de tal forma que ninguém precisaria ou mesmo desejaria buscar algo para além dele, pois todos os bens desejados estariam contidos nele, sendo o verdadeiro Sumo Bem (DCP III, 2, 2-3). Em síntese, a felicidade apresentada pela Filosofia possui os seguintes elementos formais: primeiro, é o fim desejado de todas as ações humanas por estar presente naturalmente no espírito humano; segundo, esse desejo se confirma através da conduta do homem que crê encontrar nos bens da fortuna o seu fim último; e terceiro, a felicidade deve ser perfeita e completa reunindo em si todos os bens que serão buscados pelos homens separadamente e pelos mais diversos caminhos, ou seja, deve ser autossuficiente¹⁶⁴. Essa descrição é fundamental para o autor separar o Sumo Bem e a verdadeira felicidade das multiplicidades de bens ou mesmo de felicidades mundanas e passageiras. Em outras palavras, abre o caminho para a argumentação que atribui aos bens da fortuna uma ideia de insuficiência, sendo considerados apenas uma impressão ou mesmo uma imagem da verdadeira

¹⁶⁴ De modo similar, Savian destaca essa apresentação formal de felicidade inicialmente exibida por Boécio no livro III e escreve: "Na busca, portanto, da verdadeira felicidade, Boécio se dá conta, em primeiro lugar, de que ela é o fim desejado em todas as atividades humanas, pois, no seu dizer, haveria o 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 outro bem..." ". SAVIAN FILHO, Juvenal. Boécio e a ética eudaimonista. In: Cadernos de Ética e Filosofia Política. São Paulo: Produções USP, 2005, p. 110.

felicidade. É justamente o ponto que a epistemologia de Boécio é apresentada na obra, começando a ser expressa a partir da evidência que a felicidade é fim último desejado e completo.

É, pois, evidente que a felicidade é o estado acabado em que se reúnem todos os bens. É este, conforme dissemos, que todos os mortais procuram alcançar através de caminhos diversos. 4 Existe, com efeito, naturalmente implantado nas mentes dos homens, o anelo do verdadeiro bem, mas um desvio enganoso desencaminha-nos no sentido das coisas falsas.¹⁶⁵

É importante notarmos que nesse trecho da prosa 2 Boécio deixa claro duas coisas importantes: primeiro que o desejo de felicidade está naturalmente expresso na mente humana e segundo, que por algum motivo, o homem se desvia do reto caminho em busca dessa felicidade natural e por isso, acabam aderindo a bens da fortuna. Essas colocações proporcionam as condições necessárias para retomar o tema dos bens da fortuna, algo que o autor fará ainda na prosa 2. Boécio, com efeito, estabelece que as riquezas, as honras, o poder, a fama e o prazer são bens que norteiam as buscas humanas em prol do seu desejo de felicidade (DCP III, 2, 5-7). É interessante notarmos que Boécio inclui mais um bem, o prazer, que não foi citado no livro II, mas faz questão de destacá-la ao lado dos demais bens da fortuna. Se bem observarmos no tópico anterior quando tratamos da estrutura dos dois primeiros livros, Boécio apresenta os bens da fortuna como algo que existe e são procurados, porém, insuficientes. Na ocasião, o autor não pretendeu deliberar exaustivamente sobre as qualidades ou defeitos, mas de convencer o seu ouvinte que se trata de bens temporais e passageiros. Tanto é, que autor retoma no livro III os cinco bens da fortuna individualmente mostrando não só a sua insuficiência, mas o porquê de não atenderem o desejo de felicidade. Consequentemente será no livro III que Severino Boécio buscará o entendimento da insuficiência desses bens para então exibir uma consequência lógica e apontar a partir da falsa ideia de felicidade, a existência de uma verdadeira. A estrutura filosófica da obra passa a compor uma linha mais platônica um tanto ausente nos livros anteriores, pois tendo definido a

¹⁶⁵ DCP III, prosa 2, 1-29. “Liquet igitur esse beatitudinem statum [10] bonorum omnium congregatione perfectum. 4. Hunc, uti diximus, diuerso tramite mortales omnes conantur adipisci; est enim mentibus hominum ueri boni naturaliter inserta cupiditas, sed ad falsa deuius error abducit.”

forma ideal de felicidade, se torna mais visível mostrar o que não é a felicidade e será justamente isso que na sequência fará.

5 Alguns homens julgam que o maior bem é não carecer de nada, de modo que se esforçam por se encherem de riquezas; outros, julgando que o sumo bem consiste em ter um estatuto venerando, procuram, alcançando honrarias, ser objecto de reverência por parte dos seus concidadãos. 6 Há quem coloque o sumo bem no poder máximo, e estes querem reinar eles próprios ou associar-se aos que reinam. Mas aqueles a quem o melhor parece ser uma espécie de brilho da fama, estes apressam-se a espalhar um nome glorioso através das actividades da guerra ou da paz. 7 A maioria mede o fruto do bem pelo gozo e pela alegria, e estes julgam que a maior felicidade é a que resulta do prazer. 8 Há ainda quem troque as causas e os fins destas coisas uns pelos outros, como aqueles que desejam as riquezas por causa do poder e dos prazeres ou procuram o poder por causa das riquezas ou de terem o seu nome a andar de boca em boca.¹⁶⁶

Descrito um a um, Boécio reafirma que os bens da fortuna são buscados ou como fim ou como meio para outros fins, contribuindo diretamente para o desvio do caminho que direciona o homem ao alcance da verdadeira felicidade. De fato, todo homem busca o seu fim último, no entanto, equivocado, pensa encontrar nos bens incompletos o que naturalmente almejam, porém, como argumenta Boécio, tais bens jamais poderão proporcionar o que tanto desejam. Entretanto, porque os bens da riqueza, da honra, da fama, do poder ou mesmo do prazer não poderiam suprir o desejo de felicidade do homem? Em verdade, para Boécio essa diversidade de bens não deixa de ser bens e podem proporcionar certa felicidade (*felicitas*) a quem possuí-los. O argumento de Boécio não se refere aos bens em si, mesmo que descritos como mundanos ou falsos, mas em mostrar que a verdadeira felicidade (*beatitudo*) só poderá ser plena e última (*telos*) se corresponder a sua definição inicial, ou seja, ser completa, perfeita e autossuficiente. Desse modo, há uma diferença estabelecida pelo autor que descreve como *felicitas* os bens que existem e

¹⁶⁶ DCP III, prosa 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 gaudio laetitiaque metiuntur; hi felicissimum putant uoluptate diffluere. 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."

podem ser conquistados nesse mundo e de *beatitudo* a felicidade última, aquela que será o fim das ações humanas, plena e duradoura, mas na vida futura¹⁶⁷.

Por isso, Boécio aborda a partir da prosa 2 até a prosa 9 a insuficiência e a incompletude desses múltiplos bens que não correspondem à felicidade *telos* defendida por ele. Como expressa na sequência, a Filosofia estabelece que todos os homens buscam o maior bem, e que esse bem é a felicidade. Por conta disso, quem direciona as suas ações para conquista das mais variadas formas de bens, está a procura do bem da felicidade (DCP III, 2, 11-12) uma vez que as riquezas, honrarias, poder, glória e prazeres correspondem ao desejo de felicidade presente no homem. Porém, novamente afirmará o autor que a felicidade consiste na abundância plena de todos os bens sem depender de algo externo, isto é, um estado de autossuficiência (DCP III, 2, 13-14), pois a verdadeira felicidade não está em coisas pequenas e desprezíveis, mas na abundância de todos os bens que o homem deseja alcançar (DCP III, 2, 16-18). Como podemos perceber, os bens da fortuna recebem um tratamento menos negativo no contexto do livro III, já que Boécio admite que eles, sendo bens, possuem certa importância. Em verdade, a pretensão de Boécio não será negar os bens em si, mas afirmar que a felicidade consiste na reunião desses bens, ou seja, o erro humano provém de buscá-los individualmente e não na sua totalidade.

Essa sequência de afirmações estabelecerá no decorrer da obra a sua fundamentação para argumentar sobre a ideia do “Uno”, conceito oriundo do

¹⁶⁷ Embora ambas as palavras possam significar “felicidade”, há também atributos que as diferenciam significativamente. Vejamos: a palavra latina *felicitas* significa felicidade, mas também ventura e sorte; já a palavra *beatitudo*, além de se referir a felicidade, também significa bem-aventurado ou feliz, mas num sentido filosófico/teológico, ou seja, descreve um estado de satisfação completa. Esse sentido de “felicidade” como bem-aventurança, utilizado algumas vezes por Aristóteles pela expressão grega *eudaimonia*, possui sua noção de fim último das ações humanas. Nesse sentido, diz o dicionário Abbagnano: “Aristóteles, que às vezes usa esse termo e o termo felicidade indiferentemente, vincula a B. à contemplação e comensura-a com o grau da atividade contemplativa nos vários seres vivos. Assim, a vida dos deuses é bem-aventurada porque contemplativa. Aos homens cabe uma espécie de semelhança com essa vida porque se elevam só vez por outra à contemplação (...). Entre os homens, naturalmente, o sábio é o mais bem aventurado.” Mais adiante, o mesmo dicionário afirma sobre o conceito cristão de *Beatitudo*: “A tradição cristã agiu no mesmo sentido, vinculando a B. a uma condição ou um estado, tão independente das lides mundanas quanto dependente da disposição interna da alma. A doutrina aristotélica de felicidade, própria da vida contemplativa, serviu de modelo aos escolásticos para a elaboração do conceito de beatitudo. Tomás de Aquino diz que a B. é “a última perfeição do homem”, isto é, de Deus e dos anjos. “Na vida contemplativa, o homem comunica-se com as realidades superiores, ou seja, com Deus e com os anjos, as quais se assemelham também na B.” Portanto, o homem só obterá a B. perfeita na vida futura, que será inteiramente contemplativa.” ABBAGNANO, Nicola. Dicionário de Filosofia. Trad. Alfredo Bossi. Revisão. Castilho Benedetti, 5ª edição. São Paulo: Martins Fontes, 2007, p. 123-124.

pensamento platônico que irá justificar a ideia de autossuficiência da felicidade. Já no início da prosa 3 o primeiro bem da fortuna a ser investigado será a riqueza e a sua aparência de felicidade, pois, como afirma a Filosofia, os ricos, mesmo com toda as suas posses não estão livres de preocupações (DCP III, 3, 3-5). Essa afirmação pode ser observada pelo próprio Boécio, pois mesmo com toda a abundância de riquezas que pode acumular antes de sua condenação, a angústia ou sensação de viver com espírito livre de preocupações jamais se fez presente em sua vida (DCP III, 3 6-10), e isso, mostra uma das várias inconstantes que envolvem a riqueza, ou seja, o acúmulo de fortunas¹⁶⁸ não sacia a totalidade das faltas sentidas ou possa proporcionar a tranquilidade desejada. Nesse sentido, há consenso entre a visitante e o visitado, ou seja, as riquezas estão longe de oferecer a tranquilidade e a segurança desejada, um dos requisitos fundamentais atribuídos à verdadeira felicidade.

11 – Por conseguinte, as riquezas são incapazes de liberar seja quem for de toda a necessidade e de o tornar auto-suficiente, que era precisamente o que pareciam prometer. 12 E assim penso que é importante reparar no facto de que o dinheiro, por sua natureza, não tem nada que evite que seja retirado àqueles que o possuem, contra sua vontade. – Admito-o – anuí. 13 – Como seria tu capaz de não o admitir, se todos os dias alguém mais forte o teria ao seu possuidor contra a sua vontade. Donde vêm, com efeito, as queixas em tribunal, senão do facto de, ou por força ou por fraude, serem reclamados montantes que foram roubados aos seus proprietários, apesar da sua vontade?¹⁶⁹

Em outras palavras, as riquezas não podem cumprir o que prometem. Outro fator apresentado pelo romano e que também atribui negativamente ao acúmulo de riquezas consiste na ideia de empobrecimento do outro, algo que ele afirmará na prosa 8. De fato, declara a Filosofia, as riquezas não oferecem a independência, ao contrário, aquele que é rico se encontra sempre a depender de outros, seja de amigos ou de estranhos, para que se mantenha as suas posses seguras de perdas ou saques (DCP III, 3, 14-160). Em suma, os acúmulos de riquezas não podem

¹⁶⁸ O termo “fortunas” utilizado nesse trecho se refere às riquezas e não aos bens da fortuna que corresponde o sentido de acaso.

¹⁶⁹ DCP III, prosa 3, 1-37. “11. Opes igitur nihilo indigentem sufficientemque sibi facere nequeunt, et hoc erat quod promittere uidebantur. 12. Atqui hoc quoque maxime considerandum puto quod nihil habeat suapte natura pecunia ut his a quibus possidetur [30] inuitis nequeat auferri. – Fateor, inquam. – 13 Quidni fateare, cum eam cotidie ualentior aliquis eripiat inuito? Vnde enim forenses querimoniae, nisi quod uel ui uel fraude nolentibus pecuniae repetuntur ereptae?”

oferecer a autossuficiência reivindicada formalmente pelo autor por criar outras tantas necessidades.

Dando sequência aos seus argumentos, na prosa 4 Boécio aborda a humilhação a que estão fadados aqueles que buscam as honrarias. Ora, por que tal bem seria humilhante para Boécio? Para responder essa questão, o romano apresentará três argumentos: Primeiro não existe nenhuma relação necessária entre a virtude e o vício mediante o recebimento de algum mérito, ou seja, embora se possa receber de algum magistrado ou mesmo de alguma autoridade venerável tal reconhecimento, as honras não garantem ao receptor a aquisição das virtudes ou o desaparecimento dos seus vícios, pelo contrário, para muitos traz à tona a sua maldade. Sem contar ainda que exista a possibilidade de serem ofertadas a verdadeiros criminosos sem escrúpulos o que será sem dúvidas motivo de vergonha (DCP III, 4, 1-3). Segundo, uma pessoa será digna de reverências pelo simples fato de sê-lo e não por causa das honrarias, pois como diz o autor: “6 E se visse alguém dotado de sabedoria, será que poderias julgar que essa pessoa não é digna de reverência ou digno daquela sabedoria de que está dotado?”¹⁷⁰ (BOÉCIO, 2016, p. 87). Ou seja, a virtude de um sábio existe intrinsecamente e independente de qualquer atribuição, e esse argumento é cabal para descaracterizar o bem das honrarias, pois a concessão ou o reconhecimento não dignifica a pessoa e sim o seu potencial virtuoso presente na alma e refletida através da sua disposição para ação virtuosa. Em terceiro, as honras não possuem a beleza da verdadeira dignidade (DCP III, 4, 7-8), pois são limitadas e não ultrapassam as suas fronteiras, isto é, do ponto de vista global, cada um é reconhecido apenas dentro do seu território (DCP III, 4, 9-12), pois mesmo os mais altos cargos públicos não possuirão o prestígio e o reconhecimento fora dos seus muros.

Na prosa 5, o poder será o terceiro bem abordado e talvez seja o mais perigoso dos cinco. Inicialmente Boécio relembra que no passado houve inúmeros exemplos de reis que de prósperos e felizes passaram para a mais absoluta desgraça e nas ruínas da miséria (DCP III, 5, 1-3). De fato, esse primeiro exemplo elaborado por Boécio se relaciona de certo modo, com os atributos negativos retratados no livro II, que na ocasião, lembrou do problema da tirania dos reis e na

¹⁷⁰ DCP III, prosa 4, 12-26. “6. At si quem sapientia praeditum uideres, num posses eum uel reuerntia uel [15] ea qual est praeditus sapientia non dignum putare?”

possibilidade do poder estar a serviço de pessoas más (DCPII, 6, 8-13) resultando conseqüentemente na ruína de um reinado. Na seqüência, o romano exhibe a fragilidade do poder que sequer pode proporcionar plena tranquilidade, já que sua falta perturbaria o seu detentor que necessitaria de pessoas e guardas para garantirem a sua tranquilidade e sua proteção (DCP III, 5, 7-9), ou seja, corresponde a um bem que não liberta das preocupações ou mesmo das angústias conforme descreve a poesia 5:

Quem quiser ser poderoso, esse domine os feros ânimos e não submeta a cerviz vencida pela luxúria a sórdidas rédeas. Com efeito, ainda que lá longe a terra indiana trema sob as tuas leis e a longínqua Tule seja tua súbdita, contudo não terás poder algum se fores capaz de afastar as negras angústias e os tristes queixumes.¹⁷¹

Esse poema retrata com excelência a inquietude existente na alma, algo que o poder não consegue sanar mesmo dos homens mais ricos e poderosos. De certo modo, lembra também o livro I que retrata as angústias e os queixumes do autor, mesmo com toda a sua riqueza, honradez e poder proveniente do cargo que gozava no reinado de Teodorico como *magister officiorum*, não bastou para alcançar a tranquilidade desejada mesmo antes do seu processo de condenação. Em síntese, Boécio deseja ensinar que todo o poder possível nesse mundo será uma taça vazia que não pode tranquilizar suficientemente o espírito humano e conseqüentemente não pode corresponder à felicidade desejada.

Na prosa 6 Boécio se dedica a tratar sobre bem da glória descrita como torpe e enganosa citando um verso atribuído a Eurípedes que diz: “Ó glória, glória, a milhares de mortais sem valor ergueste tua a uma vida de grandeza!”¹⁷² (BOÉCIO, 2016, p. 92). O autor, com efeito, argumenta que muitos recebem o seu reconhecimento e seu renome através de opiniões errôneas do vulgo sendo falsamente prezados, motivo suficiente para a vergonha (DCP III, 6, 2-3). E com a mesma argumentação que utilizou quando tratou das honras, Boécio declara que a glória não possui reconhecimento para além do seu território sendo mísera e

¹⁷¹ DCP III, poesia 5, 27-37. “Qui se uole esse potentem, animos domet ille feroces nec uicta libidine colla foedes summittat habenis; etenim licet Indica longe tellus tua iura tremescat et seruiat ultima Thyle, tamen atrás pellere curas misersque fugare querelas non posse potentia non est.

¹⁷² DCP III, prosa 6,1-13. “ᾠ δόξα, δόξα, μυρίοισι δὴ βροτῶν οὐδὲν γεγῶσι βίοντων πᾶγκωσας μέγαν”. Esse trecho, eventualmente Boécio não escreve em latim, mas em língua grega.

limitada e com clareza, explica a futilidade da nobreza que tem sua origem nos méritos dos seus antepassados constituindo de uma glória alheia, mas não própria daquele que a herdou, e afirma que toda a fama que se recebe por herança não será capaz de tornar um homem ilustre tendo o seu brilho ofuscado (DCP III, 6, 5-8).

Por fim, o quinto bem da fortuna tratado pelo autor é o prazer. No seu argumento, Boécio associa o prazer sensual com a ansiedade e o arrependimento procedentes de doenças e dores intoleráveis, fruto da devassidão (DCP III, 7, 1-3). Para Boécio, seria impossível associar o prazer com a felicidade, pois se admitirmos que os prazeres sejam o fim e a verdadeira felicidade, necessariamente teremos que admitir que os rebanhos, cuja tendência fundamental consiste em saciar as suas necessidades físicas também serão felizes (DCP III, 7, 4-5). Mesmo o casamento e a família, digna de um sentimento honrado de prazer e felicidade será contraposta por Boécio que apresenta exemplos de pais que tiveram como carrasco membros da própria prole e finaliza citando novamente Eurípides: “No que aprovo a frase do meu Eurípides, que afirmou que aquele que não tem filhos é feliz no infortúnio.”¹⁷³ (BOÉCIO, 2016, p. 95).

É perceptível um novo tipo de abordagem no livro III aos bens da fortuna em comparação ao livro II. Aqui, os bens da fortuna tomados singularmente instruem o ouvinte da sua insuficiência, mas não somente isso é necessário admitir que nenhum deles corresponda a ideia formal de felicidade estabelecida no início do livro III. Nesse sentido, ao analisar todos os cinco bens da fortuna que geralmente são associadas com a felicidade, se torna evidente a incompatibilidade com a definição formal, pois nenhum dos bens agregam os requisitos de perfeição, completude e autossuficiência definidas como felicidade no seu sentido específico como *beatitudo*. Desse ponto de vista, se compararmos os bens da fortuna com a definição formal de felicidade, não será difícil admitirmos que se tratam de bens imperfeitos e incompletos.

2. Mostrarei de uma forma muito sucinta com que grandes desgraças estão os prazeres associados. E então? Tencionas esforçar-te por amealhar riquezas? Terás de as subtrair a quem as tem. 3. Queres brilhar com as honrarias? Suplicarás a quem tem o poder de as outorgar e tu, que desejas ultrapassar os outros homens, tornar-te-ás vil ao rebaixares-te a uma

¹⁷³ DCP III, prosa 7, 10-16. “6. In quo Euripidis mei sententiam [15] probro, qui carentem liberis infortunio dixit esse felicem.”

situação de pedinte. 4. Desejas o poder? Sujeitar-te-ás a expor-te aos perigos próprios dos que são sujeitos às intrigas. 5 Procuras eventualmente a glória? Renuncias a estar tranqüilo, arrastando-te por tribulações de todo o tipo. 6 Levas uma vida de prazeres? Mas quem não há-de desprezar o escravo da mais vil e frágil das coisas, o corpo? 7 Ora os que têm em grande conta os bens do corpo em que pobre e frágil propriedade se apóiam!¹⁷⁴

Essa síntese apresentada no início da prosa 8 estabelece o teor enganoso e insustentável dos bens da fortuna como uma espécie de conclusão do assunto que já foi tratado exaustivamente até aqui. Desse modo, após definir o que não é a felicidade, Boécio eleva a sua atenção para o outro lado, a verdadeira felicidade. A Filosofia exorta o seu discípulo para elevar o seu olhar ao alto e esquecer as coisas do mundo: “8 Contemplai a extensão do céu, a sua estabilidade e célere movimento, e de uma vez por todas deixai de admirar as coisas vis.”¹⁷⁵ (BOÉCIO, 2016, p. 96). O autor exalta a ordem cósmica e o seu governo ordenado que proporciona as mais variadas belezas e a verdadeira imutabilidade coordenada por uma razão inteligente.

Todo o trabalho filosófico do autor até aqui, buscou mostrar duas realidades presentes no espírito humano que estão relacionadas: primeiro, que todos os seres humanos buscam a felicidade através da aquisição de bens e segundo, que a tal felicidade tão desejada pelo ser humano existe de fato. Mas seria possível verificarmos na prática a validade desta segunda afirmação? Acreditamos que sim. No primeiro caso, é fato que todos sem exceção desejam e buscam a felicidade pelos mais diversos caminhos e isso não necessita de muito esforço para percebermos. A busca por bens ou meios para o alcance de uma vida feliz está expresso no ser humano. Na realidade, os desejos humanos em suas minúcias extrapolam os exemplos apontados por Boécio no “DCP”, pois poderão partir das vontades mais básicas como experimentar uma determinada refeição ou adquirir uma peça de roupa, ou poder viajar e conhecer novos lugares, assistir um determinado programa ou ler um livro, enfim, a lista é interminável. Entretanto não

¹⁷⁴ DCP III, prosa 8, 1-22. “2. Quantis uero implicitae mailis sint breuissime monstrabo. 3. Quid [5] enim? Pecuniamne congregare canaberis? Sed eripies habenti. Dignitatibus fulgere uielis? Danti supplicabis et qui praeire ceteros honore cupis poscendi humilitate uilesces. 4. Potentiamne desideras? Subiectorum insidiis obnoxius periculis subiacebis. 5. Gloriam petas? Sed per aspera quaeque [10] distractus securus esse desistis. 6. Voluptariam uitam degas? Sed quis non spernat atque abiciat uilissimae fragilissimaeque rei, corporis, seruuum? 7. Iam uero qui bona prae se corporis ferunt, quam exigua, quam fragili possessione nituntur!”

¹⁷⁵ Ibidem. “8. Respicite caeli spatium, firmitudinem, celeritatem et aliquando desinite uilia mirari.”

temos dúvidas que todas as ações parecem realmente buscar meios para uma vida feliz, mesmo que se trate de uma felicidade momentânea.

No segundo caso, necessitamos de um exercício lógico proposto pelo texto de Boécio onde exige por meio de um procedimento dialético chegar a uma resposta necessária. Como falamos acima, Severino Boécio apresenta primeiramente uma ideia retórica e mais generalizada sobre os bens da fortuna no livro II. No início do livro III, Boécio define formalmente o que é realmente a felicidade desejada por todos, porém essa felicidade será buscada pelos mais diversos caminhos como as riquezas, glórias, honras etc e na sequência, argumenta a insuficiência desses bens. No entanto, o seu método não só mostra uma multiplicidade de bens e falsas felicidades, mas também pressupõe a existência de uma verdadeira felicidade, ou seja, não há como haver uma ideia falsa de alguma coisa sem pressupor que haja um modelo que seja verdadeiro. Em outras palavras, se admitimos a existência de algo falso, necessariamente precisamos admitir a existência de algo verdadeiro, pois ao contrário não teremos como dizer que algo é falso ou incompleto sem ter em vista a coisa que fundamente a nossa afirmação.

Essa dialética será fundamental para o entendimento racional da existência da verdadeira felicidade, pois nisso consiste parte do consolo buscado pelo autor, pois não se trata apenas de crer que a felicidade exista, mas de poder identificar o que não é a felicidade, motivo que gera erro e confusão no homem. Nesse sentido, a Filosofia apresenta um fator determinante para o erro humano: fragmentar o que na realidade é uno.

16 – O problema é que a falta de sensatez dos homens fragmenta o que é uno e simples por natureza, e procura alcançar uma parte de uma coisa que não tem partes, e assim o homem não consegue nem uma porção, que não existe, nem alcança a coisa propriamente dita na sua totalidade, que aliás não procura de todo.¹⁷⁶

Nesse trecho, Boécio corrobora o que já dissemos antes, ou seja, para ele os bens não deixam de ser bens, o erro humano é buscá-los de forma singulares e isolados, pois os bens entre si possuem essencialmente a mesma natureza (DCP III,

¹⁷⁶ DCP III, prosa 9, 4-42. “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.”

9, 17-21). Nesse contexto, a verdadeira e perfeita felicidade não pode ser encontrada na obtenção de um desses bens, mas em todos como aponta Severino Boécio: “Na verdade, se não estou enganado, a verdadeira e perfeita felicidade é aquela que torna o homem autossuficiente, poderoso, respeitado, célebre e alegre.”¹⁷⁷ (BOÉCIO, 2016, p. 102). Esse argumento da unidade dos bens quando comparada a definição formal de felicidade, não só atende os atributos de perfeição, completude e autossuficiência, mas traz mais um elemento essencial do pensamento platônico para obra: a ideia de uno. Citando o exemplo de Platão que no *Timeu* aconselha sempre pedir auxílio ao divino, a filosofia invoca “o Pai” de todas as coisas e apresenta o poema mais conhecido do “DCP”:

Ó Criador do céu e da terra, que com eterna razão governas o mundo, que, a partir da eternidade, fazes avançar o tempo e que, permanecendo imóvel, a tudo dás movimento, Tu, que causas exteriores não impeliram a criar a obra da instável matéria, mas foi antes a beleza intrínseca e imaculada do sumo bem que Te levou a criar tudo segundo o modelo celeste, Tu, sendo bellissimo tu próprio, governas o belo mundo a partir da tua mente, formando-o à tua imagem, ordenado que partes perfeitas dêem origem a um todo perfeito! Tu unes os elementos através de proporções matemáticas, de modo que os frios se liguem às chamas, as coisas áridas às líquidas, de modo que o fogo, mais subtil, não se evole ou o peso da água empurre para baixo as terras submersas. Tu, unindo a alma da tripla natureza, que tudo liga e move, liberta-la disseminando-a por membros harmoniosos, a qual quando, separada, tiver juntado o movimento em dois orbes, a si mesma regressa, envolve a mente profunda e transforma o céu à sua imagem e semelhança. Tu crias as almas através de processos semelhantes e as formas de vida inferiores, ligando as mais altas a leves carros, semeia-las pelos céus e terras, e quando estas se voltam para Ti, com benévola lei fazes que a ti regressem, trazidas pelo fogo. Concede-me, ó Pai, ascender à augusta morada do bem, concede-me que fixe em ti, encontrada a luz, a clara visão do espírito. Dissipa as névoas e os entraves da massa terrenal e resplandece com o Teu esplendor. Tu, na verdade, és a serenidade, Tu o tranquilo repouso dos piedosos. Contemplar-Te é o fim e o princípio, ó guia, ó chefe, caminho e destino.¹⁷⁸

¹⁷⁷ DCP III, prosa 9, 43-82. “26. Nam nisi fallor, [70] ea uera est et perfecta felicitas quae sufficientem, potentem, reuerendum, celebrem laetumque perficiat.”

¹⁷⁸ DCP III, poesia 9, 1-26; 27-28. “O qui perpetua mundum ratione gubernas, terrarum caelique sator, qui tempus ab aeuo ire iubens stabilisque manens das cuncta moueri, quem non externae pepulerunt fingere causae 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. 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; quae cum secta duos motum glomerauit in orbes, in semet reditura meat mentemque profundam circuit et simili conuertit imagine caelum. Tu causis animas paribus uitaeque minores prouehis et leuibis sublimes curribus aptans in caelum terramque seris, quae 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. Dissice terrenaebus nebulas et pondera molis atque tuo splendore

A poesia 9 do livro III é considerada uma das mais importantes da obra (se não for a mais), no entanto, ela levanta algumas hipóteses interessantes de modo que os comentadores convergem em alguns pontos e divergem em outros. Na interpretação de Santidrián, por exemplo, o poema 9 não deixa dúvidas do uso de uma cosmovisão platônica inspirada no *Timeu*, no entanto, para o comentador, Boécio deixa para trás a moral para apresentar uma teologia judaico-cristã¹⁷⁹. Moreschini afirma que o poema é o ponto chave da obra boeciana por tratar do que é essencial: Deus como criador de tudo e Sumo Bem. Entretanto, para Moreschini, a estrutura é substancialmente neoplatônica sem pressupostos cristãos¹⁸⁰. Na mesma linha que Moreschini, Obertello comenta que apesar da semelhança com conceitos cristãos, Boécio indicará posteriormente que a fonte de seu escrito será o *Timeu* de Platão e afirma ser essa a literatura escolhida, pois o poema 9, escreve Obertello, é muito similar com os hinos neoplatônicos, envolvendo a tripartição cósmica de cunho oriunda do neoplatonismo embora, diferentemente de Moreschini e de Santidrián, o comentador acredite que se possa achar alguma coisa do pensamento cristão, mas nada que comprometeria o teor tipicamente platônico do poema¹⁸¹.

mica; tu namque serenum, tu requies tranquilla piis, te cernere finis, principium, uector, dux, semita, terminus idem.”

¹⁷⁹ “En este poema Boecio presenta una cosmovisión de corte platónico, inspirada em sus aspectos fundamentales en el *Timeo*. A pesar de las dificultades que comporta su interpretación, todos los estudiosos están de acuerdo en que este diálogo es clave en la *Consolación*. De los argumentos negativos de la primera parte se pasa ahora a los positivos; de la moral estoica se pasa a la teología e incluso a la judeocristiana.” BOECIO. *Consolación de la Filosofía*. Introducción, traducción y notas. Pedro Rodríguez Santidrián. Alianza Editorial, S. A. Madrid, 2ª ed. 2015, nota. 51, p. 117.

¹⁸⁰ “Questo carne è sicuramente il più importante della *Consolazione* boeziana, e costituisce il fulcro di tutto il trattato; la sua posizione centrale, a metà di esso, ne sottolinea il rilievo. Bisogna inoltre notare che, mentre gli altri carmi, nella quasi totalità (con l'esclusione di II, VIII), ribadiscono, sostanzialmente, quello che è già stato discusso nella prosa a cui essi si collegano, il carne III, IX, di cui stiamo parlando, è assolutamente autonomo, ed introduce nella discussione l'elemento della filosofia neoplatonica che è, sostanzialmente, alla base di tutto: il significato e la posizione centrale di Dio, il quale è creatore dell'universo, e non è causa del male, ma costituisce, al contrario del *summum bonum*.” BOEZIO. *La Consolazione della filosofia*. A cura di Claudi Moreschini. UTET Libreria: Torino, 2006, libro III, poema IX, nota. 1. p. 210.

¹⁸¹ “Il celebre metro IX del libro III del *De consolatione philosophiae* si presenta come un compendio poetico della dottrina platonica circa la Divinità nella sua opera produttrice e ordinatrice del cosmo (...) Già il Vallin aveva giudicato il testo una epitome della prima parte del *Timeo* (Boezio stesso indica con tutta chiarezza questa derivazione, richiamandosi esplicitamente, nelle ultime battute del dialogo che precede il poema, al passo del dialogo platonico in cui *Timeo*, prima di iniziare il suo discorso sulla generazione del mondo, invoca la Divinità in suo aiuto: cfr. *Timeo*, 27c) (...) La composizione inizia con una invocazione che, mentre presenta una certa corrispondenza di concetti e di stile con modelli cristiani (come la conclusione), è composta d'altra parte secondo una struttura anteriore a quella adottata e resa poi canonica da Prudenzio e sant'Ambrogio, e tipica degli inni neoplatonici (...) È senza dubbio esatto che la struttura e la composizione del canto rispondono essenzialmente a canoni neoplatonici, con qualche venatura cristiana”. BOEZIO. *La Consolazione della filosofia*, gli Opuscoli

Embora haja algumas divergências, a maioria dos comentadores concordam que a poesia 9 possui um movimento filosófico que abarca o pensamento platônico ou neoplatônico através da influência do *Timeu*. O único adendo que gostaríamos de colocar é que Boécio jamais contraria as Escrituras Sagradas, independentemente de ter ou não algum viés cristão no “DCP”. Não podemos esquecer que Boécio não foi um pagão, embora a sua obra consolatória beba nas fontes do paganismo, pois quem Boécio invoca para consolá-lo é a Filosofia que chega como a Senhora de todos os saberes e não como serva da teologia. Entretanto, Boécio escreveu textos teológicos em defesa da fé Católica também sem citar as Escrituras ou referências diretas dos padres da igreja ao contrário, seu método foi pautado pela análise filosófica a partir da elaboração de axiomas e proposições rigorosamente lógicas. Outro fator importante que aponta Cerqueira na sua introdução que antecede a sua tradução do “DCP” envolve a história da família de Boécio, ou seja, os Anícios aderiram ao cristianismo há dois séculos antes de Boécio¹⁸². No entanto, poderíamos pressupor, por exemplo, que o termo *patrem* que precede a poesia pudesse incluir esse viés de cunho cristão, mas como explica Moreschini, o contexto filosófico se caracteriza como um *patrem* de acordo com a filosofia platônica o que se comprova pelos elementos textuais da poesia¹⁸³. Em suma, Boécio escreve um texto genuinamente filosófico, como pudemos ver até aqui, sem mencionar as Escrituras, mas sem afrontá-las, corroborando o seu método filosófico presente na sua obra literária.

Não é por acaso que a poesia 9 do “DCP” é uma das mais estudadas e conhecidas da obra, pois abre caminho para a fundamentação da felicidade, tema importante e central para o consolo de Boécio. Ela irá marcar um novo momento no “DCP”, pois o autor passará a trabalhar efetivamente outros elementos como, por exemplo, a ideia de Deus não só como princípio, mas como fim de todas as coisas

teologici. A cura di Luca Obertello. In: I cassici del Pensiero. Milano: Rusconi Libri, 1979, p.p. 407-411.

¹⁸² Sobre esse fato escreve Cerqueira no início da sua introdução: “Nascido que foi na família dos Anícios, cristão desde o século IV, pertence à mais alta aristocracia. Esta família deu a Roma dois papas e um cônsul, o pai de Boécio, após a morte do qual o jovem foi adoptado pelo nobre Símaco, com cuja filha, Rusticiana, acabou por casar.” BOÉCIO. Consolação da Filosofia. Tradução. Luís M. G. Cerqueira. Editora Fundação Calouste Gulbenkian: Lisboa, Portugal. 2016, p. 9.

¹⁸³ “Anche qui, come nel metro VI, 2, si trova la parola ‘padre’, ma, come mostra il contesto filosofico, è un ‘padre’ conforme all’á filosofia platônica, quello che Boezio si accinge ad invocare, non il Padre della religione cristiana.” BOEZIO. La Consolazione della filosofia. A cura di Claudi Moreschini. UTET Libreria: Torino, 2006, livro III, prosa IX, nota. 4. p. 210.

antecipando de certo modo o que afirmará na prosa 11 referente a uma das primeiras questões que destacamos no tópico anterior presente ainda no livro I, a saber, a finalidade de todas as coisas, que naquele momento Boécio não respondeu (DCP I, 6, 9-12). Há outros dois elementos importantes que são apresentados no poema: primeiro a ideia de Uno, importante para fundamentar tanto o argumento referente à existência do Sumo Bem como fim desejado; e segundo apresenta a ação da providência divina, justificando a existência de uma razão universal que tudo dirige para o bem e para a felicidade.

Em verdade, o processo de fundamentação da verdadeira felicidade descrita formalmente no início do livro III, começa a ser desenvolvida pelo romano a partir da prosa 10 quando Boécio retoma a ideia de imperfeição das coisas. Se anteriormente o autor apresentou vários bens que são imperfeitos, sugerindo uma falsa ideia de felicidade, nesse ponto da obra o autor buscará mostrar a verdadeira felicidade a partir, justamente das falsas e isso, por uma necessidade lógica. Para mostrar a validade do seu argumento, Severino Boécio utiliza três proposições que buscam fundamentar a identidade entre o Sumo Bem, Deus e a felicidade.

O primeiro argumento de Boécio estabelece uma premissa universal afirmando que todos os homens corroboram que Deus é o bem. Nesse sentido, seria inimaginável haver algo melhor do que Deus, já que ele é o princípio de todas as coisas. Consequentemente, se Deus é o princípio de todas as coisas e o bem reside nele, será necessário admitir que o bem perfeito também resida em Deus. Desse modo, a verdadeira felicidade será oriunda do bem perfeito e se esse bem perfeito reside em Deus, logo, haverá uma relação de identidade entre Deus e a felicidade (DCP III, 10, 7-10). Essa conclusão será inevitável, pois justifica a origem precedente de um bem perfeito e por isso detentor da verdadeira felicidade e por consequência, admite a existência posterior de bens imperfeitos que originam as falsas ideias de felicidades. O segundo argumento justificará o primeiro no sentido que exalta a soberania divina, pois se admitirmos a identidade entre Deus, o bem perfeito e a felicidade, será necessário admitir também que todos esses atributos são essenciais à natureza divina. Nesse sentido, será válido concluir a impossibilidade de Deus tê-los recebidos de fora, pois nada pode ser acrescentado a Deus que é o princípio de todas as coisas. Do mesmo modo, se Deus possui o bem perfeito e a felicidade, e se a felicidade reside no Sumo Bem, por consequência,

Deus também se identifica com o Sumo Bem (DCP III, 11-16). Por último, Severino Boécio apresenta a impossibilidade da existência de outro Sumo Bem, pois se houvesse dois sumos bens, necessariamente um conteria o que faltaria no outro e dessa forma, ambos seriam imperfeitos e não poderiam ser o Sumo Bem. Logo, se a felicidade e Deus são idênticos ao Sumo Bem, dirá Boécio, a suma felicidade será o mesmo que a Suma divindade (DCP III, 10, 17-21)¹⁸⁴. Por conseguinte, os princípios de identidade estabelecidos nos três argumentos propostos por Boécio, se sustentam necessariamente apenas para Deus, pois a substância divina é simples e com ausência de acidentes, e nesse sentido, será possível estabelecer que Deus, a felicidade e o Sumo Bem existam no mesmo aspecto.

Outra consequência lógica que Boécio extrai desses argumentos será um corolário que propõe uma relação entre a felicidade e Deus, pois se o homem se torna justo adquirindo a justiça, sábio pela aquisição da sabedoria, também se tornará um deus por alcançar a felicidade presente essencialmente na divindade.

22 – Ora, então, a partir destas conclusões – disse ela – , tal como os geômetras costuma inferir a partir das proposições demonstradas aquilo que eles chamam deduções, assim eu te darei como que um corolário. 23 Na verdade, visto que os homens se tornam felizes ao alcançarem a felicidade, e a felicidade, por seu turno, é a própria divindade, é obvio que alcançar a divindade é tornar-se feliz. 24 Mas tal como os homens se tornam justos ao alcançar a justiça, sábios quando alcançam a sabedoria, assim também, pela mesma ordem de ideias, é necessário que os que alcançam a divindade se tornem deuses. 25 Todo o homem feliz é, portanto, Deus. Mas por natureza, verdadeiramente, Deus é um só, porém pela participação nada impede que haja muitos.¹⁸⁵

¹⁸⁴ Sinteticamente, Savian expõe os três argumentos de Boécio: “Ora, 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 a 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).” SAVIAN FILHO, Juvenal. Boécio e a ética eudaimonista. In: Cadernos de Ética e Filosofia Política. São Paulo: Produções USP, 2005, p. 118.

¹⁸⁵ DCP III, prosa 10, 34-73; 73-112. “22. Super haec, inquit, igitur ueluti geometrae solent demonstratis [70] propositis aliquid inferre, quae porismata ipsi uocant, ita ego quoque tibi uelut corollarium dabo. 23. Nam quoniam beatitudinis adeptione fiunt homines beti, beatitudo uero est ipsa diuinitas, diuinitatis 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.”

Em verdade, a analogia apresentada por Severino Boécio inclui mais um elemento de origem platônico: a participação. Se for como afirma Boécio, Deus, o Sumo Bem e a felicidade se identificam e nesse caso, todo aquele que alcançar a verdadeira felicidade também participará do Sumo Bem e conseqüentemente de Deus, por isso, do mesmo modo que o sábio só será sábio por participar da sabedoria, um homem feliz será um deus por participar da felicidade que é idêntica a Deus. Aqui precisamos de um pouco de atenção no termo “participação” e da forma adequada do seu uso. Obertello define que participação para Boécio consiste num vínculo substancial entre o Criador e a criatura, pois será precisamente essa relação que fundamentará toda a realidade¹⁸⁶. A relação entre a criação e o Criador só poderá ocorrer por participação substancial, pois somente substancialmente a criação poderá ser boa efetivamente, caso contrário não poderia ser, pois a criação não pode ser boa por si. No entanto, afirmar que o ser humano seja bom substancialmente levanta algumas dificuldades que não estão esclarecidas no “DCP”, pois se Deus é substancialmente bom por ser o princípio de todas as coisas, como pode o homem ser substancialmente bom ao ponto de ser um deus por participação? Seria o homem também idêntico a Deus?

No “DCP” o próprio Boécio relata que Deus é um só e que o homem participa da sua divindade, no entanto não do mesmo modo, pois somente Deus é Deus e o homem sendo parte de sua criação alcança a divindade por desejar ser feliz e de modo participativo na divindade. De fato, essa colocação não explicaria a conexão substancial entre Deus e as criaturas. A explicação para esse impasse se encontra em um texto anterior ao “DCP” denominado *De hebdomadibus*¹⁸⁷ escrito por Boécio

¹⁸⁶ Obertello oferece uma boa explicação do termo participação no pensamento de Boécio apresentando três possibilidades possíveis: “Che cosa si intende per partecipazione? Dio è l'essere autosussistente, 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 contingente; o separarli completamente, ma allora non vi è più creazione, e l'esistenza di fatto e di diritto del contingente risulta incomprendibile; o ammettere un legame, un *vinculum substantiale*, che colleghi le creature al Creator, - solo quest'ultima risponde alla distinzione metafisica tra sostanza ed esistenza da cui siamo partiti”. OBERTELLO, L. L'universo boeziano. In: Atti del congresso internazionale di studi boeziani. Roma, Editrice Herder, 1981, (a cura di Luca Obertello), p. 162.

¹⁸⁷ Esse texto assim como os outros quatro corresponde a pequenos tratados escritos em forma de carta, por isso o nome Opuscula Sacra – pequenos textos – onde Boécio tratará de assuntos teológicos, porém, com todo o rigor lógico através do uso das categorias de Aristóteles. Para se ter uma ideia do rigor estabelecido por Boécio, na introdução do *De hebdomadibus*, Boécio propõe nove

em 519 presente em seu *Opuscula Sacra*. O *De hebdomadibus* tem como tema a fundamentação da bondade divina, ao mesmo tempo que busca estabelecer a possibilidade de as substâncias das coisas serem boas sem serem bens substanciais. Nessa obra Boécio defende que o único bem substancial é Deus, entretanto as coisas também são substancialmente boas nisto que são, porém diferentemente de Deus. Em suma, o escrito de Boécio busca investigar se a bondade das coisas criadas será substancialmente boa ou só serão boas por participarem do primeiro bem, no caso Deus. Nesse contexto, há dois problemas elementares: se as coisas criadas forem substancialmente boas, poderão ser idênticas a substância primeira, algo impossível; se forem boas apenas por participação e não substancialmente, não serão essencialmente boas, e com isso não seriam boas por si mesmas e tampouco poderiam tender para o bem. Logo, para a solução desse impasse, Boécio dirá que as coisas criadas são boas substancialmente, mas não como a substância primeira.

Nesse sentido, as coisas criadas não serão somente boas (substância), seriam brancas, ou redondas, ou longas e assim por diante, sendo compostas com os mais diversos atributos acidentais. Para entendermos melhor, utilizaremos como exemplos a substância primeira e os seres humanos: Deus é uma substância simples por não haver em sua essência atributos acidentais diferentemente do homem que será uma substância composta justamente por compartilhar a sua essência e os seus acidentes. Entre Deus e seus atributos essenciais possíveis não há diferença como, por exemplo, a bondade, a justiça, a sabedoria etc., isto é, não há separação, pois Deus e os seus atributos serão idênticos formando uma única e mesma substância ao mesmo tempo e no mesmo aspecto. Já o homem será uma substância composta por possuir a bondade e mais os seus acidentes, isto é, o homem poderá ser bom essencialmente e ser baixo, branco, negro etc. Com isso, a bondade e a brancura não são idênticas, pois, uma coisa será a bondade substancialmente, a outra, o acidente caracterizando-o como uma substância composta. Portanto, dirá Boécio, entre Deus e o homem não há igualdade, mas semelhança e por isso, as coisas serão essencialmente boas, porém não somente

axiomas para deles extrair as conclusões mais evidentes a exemplo do que fazem os matemáticos: "Vt igitur in mathematica fieri solet [15] ceterisque etiam disciplinis, praeposui terminos regulasque quibus cuncta quae sequuntur efficiam." BOÉCIO. Escritos (*Opuscula Sacra*). Introdução, estudo e notas. Juvenal Savian Filho. São Paulo: Martins Fontes, 2005, p. 301.

boas, mas com suas características particulares e acidentais, diferentemente de Deus que é essencialmente bom por conta da sua simplicidade substancial.

Com essa abordagem, Boécio será o autor de uma expressão que ecoará pela idade média: 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 subsiste¹⁸⁸, ou seja, uma coisa é a substância, porém dado que a substância não está sozinha e junto com os acidentes ela não é uma substância primeira, mas segunda, já que recebeu o ser da substância primeira e esse ser recebido permanece, mas não idêntica à substância primeira que é simples, mas similar a ela, e por isso, pode tender ao bem. Será nesse sentido que a ideia de participação deve ser entendida no texto do “DCP”, uma distinção entre o ser e isto que é¹⁸⁹.

Ainda na prosa 10, Boécio estabelece a unidade entre a felicidade, a auto-suficiência, o poder, o respeito, a ilustração e o prazer (DCP III, 10, 30) como única e mesma coisa, pois a totalidade dos bens faz parte da única e mesma felicidade presente no Sumo Bem: “34 Ora foi demonstrado que todos esses bens são a mesma coisa. Portanto, de modo algum são membros.”¹⁹⁰ (BOÉCIO, 2016, p. 109). Essa afirmação será inevitável, pois todo o livro II e a primeira parte do livro III buscam fundamentar que os bens isolados e singulares não podem proporcionar a verdadeira felicidade. Nesse sentido, somente Deus poderá ser ao mesmo tempo a verdadeira felicidade, o Sumo Bem perfeito e autossuficiente. Se os bens não deixam de ser bens e são buscados para proporcionar a felicidade, e a felicidade reside em Deus que é o Sumo Bem, logo todos os bens desejados e buscados pelos seres humanos estão contidos em Deus. Em outras palavras, todas as coisas procuradas, dirá o romano, será na realidade o próprio bem, mas tais bens são procurados na tentativa de encontrar a felicidade, logo, quem busca os bens, estão igualmente buscando a felicidade que reside essencialmente em Deus (DCP III, 10, 40-43). Na prosa 11, Boécio busca os fundamentos para sustentar a sua tese que

¹⁸⁸ “Diuersum est esse et id quod est; ipsum uero esse nondum est, at uero quod est, accepta essendi forma, est atque consistit”. BOÉCIO. *Escritos (Opuscula Sacra)*. Introdução, estudo e notas. Juvenal Savian Filho. São Paulo: Martins Fontes, 2005, p. 302.

¹⁸⁹ Em sua tradução dos *Opuscula Sacra*, Savian explica com precisão essa concepção entre o ser e isto que é, ou seja, entre a forma imanente e o ente. Cf. BOÉCIO. *Escritos (Opuscula Sacra)*. Introdução, estudo e notas. Juvenal Savian Filho. São Paulo: Martins Fontes, 2005, nota. 163. p. 242.

¹⁹⁰ DCP III, prosa 10, 73-112. “34. Atqui heac omnia idem esse monstrata sunt. Minime igitur membra [100] sunt.”

relaciona a natureza essencial entre o bem e o Uno e para tal, o autor formulará três argumentos: primeiro reafirma que os bens separados são insuficientes para o alcance da felicidade e defende a união essencial de todos os bens; segundo, estabelece que o bem e o Uno corresponda naturalmente a mesma coisa; e por último, afirma que a subsistência e a permanência de todas as coisas consistem enquanto unidas, inclusive, em relação aos seres inanimados.

11 – Por exemplo nos seres animados – explicou –, quando se juntam num só e permanece espírito e corpo, o mesmo é chamado ser animado, mas quando esta unidade é destruída pela separação de ambas as coisas, morre, e é claro que deixa de ser chamado ser animado. 12 Também o próprio corpo, quando mantém uma forma única, pela união dos membros, apresenta um aspecto humano, mas, se esta unidade for destruída pela separação das partes do corpo cada uma para seu lado, deixa de ser aquilo que era. 13 E do mesmo modo, se fores ver o que se passa com as restantes coisas, tornar-se-á patente sem dúvida alguma que cada coisa subsiste enquanto é una, mas perece quando deixa de o ser.¹⁹¹

Em verdade, a ideia platônica de unidade será entendida por Boécio a partir de uma evidência empírica/lógica, pois é natural que todo ser animado fuja da destruição e da morte para se manter vivo. Nos seres humanos, esse preceito é inegável já que todos buscam os meios necessários para viver através do alimento, roupas, remédios etc. Os seres inanimados encontram na natureza o necessário para a sua preservação garantindo o maior tempo de permanência como as plantas que sugam pela raiz o alimento que as sustentam. Esse fato será evidente tanto por meio da observação da natureza quanto por uma razão necessária, pois todas as coisas estão condicionadas para que perdurem e evite a sua corrupção pelo maior tempo possível. No entanto, essa inclinação para o bem e sua preservação não corresponde a um processo racional, pois se assim fosse, as pedras e as plantas seriam dotadas de razão, o que é insustentável. De onde então, provém essa tendência para o bem? Ora, seria uma tendência natural presente em toda a criação concedida pela providência divina que oferece os meios necessários para a maior subsistência possível através do Uno (DCP III, 11, 33-37).

¹⁹¹ DCP III, prosa 11, 5-44. “11. Vt in animalibus, inquit, cum in unum coeunt ac permanent anima corpusque id animal uocatur, cum uero haec unitas [30] utriusque separatione dissoluitur interire nec iam esse animal liquet; 12. ipsum quoque corpus cum in una forma membrorum coniunctione permanet humana uisitur species, at si distributae segregataerat; 13. eoque modo percurrenti [35] cetera procul dubio patebit subsistere unumquodque dum unum est, cum uero unum esse desinit interire. – Consideranti, inquam, mihi plura minime aliud uidetur.”

O Uno será o bem, afirmará Boécio, pois todas as coisas tendem para o bem e nesse sentido tendem para o Uno, já que buscam a sua conservação, ou seja, será justamente o Uno que garantirá a subsistência de tudo como declara a Mestra ao seu discípulo: “10 Então não sabes – disse ela – que tudo o que existe permanece e subsiste enquanto for uno, mas perece e é destruído quando deixar de ser?”¹⁹² (BOÉCIO, 2016. p. 113). Assim são os bens que unidos em uma só forma deixam de ser incompletos e contraditórios passando a participarem do Uno. Portanto, há em todas as coisas o desejo pelo bem, e esse bem consiste na unidade, pois o bem e o Uno se identificam e nesse sentido, quem deseja o encontrar o bem encontrará também o Uno. A partir dessa conclusão, Boécio fundamenta a sua ideia de felicidade descrita formalmente no início do livro III, ou seja, a felicidade tão desejada pelo ser humano deve ser perfeita, completa e autossuficiente.

Ora, somente Deus possui esses atributos, pois como princípio de todas as coisas ele será perfeito e completo, pois nada existirá para além dele e conseqüentemente autossuficiente, pois ele se basta em si sem nada necessitar. Sendo Deus a felicidade, necessariamente será o Sumo Bem, pois todos os bens buscados isoladamente estarão na divindade e por isso, quem busca a Deus encontra o Uno e com ele todos os bens. Essa fundamentação responde à questão proposta no livro I, a saber, qual a finalidade de todas as coisas perguntada a Boécio. Na ocasião, Boécio afirmou que todas as coisas são dirigidas por Deus, mas desconhecia (ou não lembrava) a finalidade. Como ficou estabelecido no livro III, Deus é o Sumo Bem e a felicidade tão desejada pelos seres humanos, mas não só isso, segundo os argumentos do autor, todas as coisas buscam o bem e esse bem é Deus, o fim último natural de todas as coisas. Nesse sentido, confirmando o que já tinha dito no livro I, Deus governa com sabedoria e bondade através da sua providência toda a diversidade existente.

17 – Visto que julgas, e correctamente, que Deus governa todas as coisas, conforme ensinei, se orientam pressurosamente para o bem por tendência natural, será que se pode duvidar de que os seres dotados de vontade própria se governam e se põem em consonância com os desígnios d’Aquele que tudo dispõe como que por uma adequação obsequiosa para com o seu

¹⁹² Ibdj: “10. Nostine igitur, inquit, omne quod est tam diu manere atque subsistere quamdiu sit unum, sed interire atque dissolui pariter atque unum esse destiterit?”

chefe? 18 – É necessário que assim seja – confirmei – nem seria um governo feliz, se fosse o jugo dos descontentes, em vez da salvação dos obedientes. 19 – Nada há, portanto, que acatando a natureza, procure ir contra Deus? – Nada – disse eu.¹⁹³

Por conseguinte, como criador e princípio primeiro, agregou na sua criação um desejo natural pelo bem e a felicidade e por isso, todas as coisas buscam a Deus naturalmente. Aqui temos mais uma influência de Aristóteles¹⁹⁴ na composição filosófica do autor, que argumenta haver um desejo universal pelo bem fundamentada pela ideia do Uno. Em outras palavras, a identidade entre o bem e o Uno fundamenta o desejo universal estabelecido por Boécio, pois se todas as coisas só subsistem enquanto unas e Uno será essencialmente igual ao bem, então todas as coisas desejam o bem. Deus é o Sumo Bem desejado, a razão divina que governa as variações temporais por ser completo e autossuficiente, e nesse sentido, será absoluto, imóvel e sem carências externas atraindo todas as coisas para si. Nesse intercâmbio entre o pensamento platônico e aristotélico, Boécio da conta do primeiro grande tema da obra, a felicidade. Entretanto, o maior desafio não consiste em fundamentar a existência de um Deus bom e criador de tudo, mas justificar a primeira questão proposta no livro I: Como pode existir o mal diante do governo de um Deus bom e justo? A fundamentação da felicidade identificada com Deus e Sumo Bem e a afirmação que Deus não será somente o princípio, mas o fim de todas as coisas, direciona Boécio retornar novamente a sua pátria esquecida, entretanto, não resolve o desconforto que a presença do mal exerce no pensamento o autor. Por isso, a grande incógnita da obra consiste em responder essa questão, pois ela será a chave tanto para o problema ético da justificação do sofrimento dos

¹⁹³ DCP III, prosa 12, 28-66. “17. Cum deus, inquit, omnia bonitatis clauo gubernare iure credatur eademque omnia, sicuti docui, ad bonum naturali intentione festinent, num dubitari potest quin uoluntaria regantur seque ad disponentis nutum ueluti conuenientia [45] contemperataque rectori sponte conuertant? – 18. Ita, inquam, necesse est; nec beatum regimen esse uideretur, si quidem detrectantium iugum foret, non obtemperantium salus. – 19. Nihil est igitur, quod naturam seruans deo contra ire conetur? – Nihil, inquam.”

¹⁹⁴ No livro I-1 da *Ética a Nicômaco*, Aristóteles afirma que toda a ação humana visa um bem como fim de todas as coisas -1094^a1-, porém, será em I-6 que o termo bem “universal” (καθόλου) será apresentado. Entretanto, em 1097^a15 ele retoma a busca pelo bem desejado e em 1097^a25 associa o bem supremo com a completude, para em 1097b1 afirmar que esse bem universal e supremo é a felicidade. ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Coleção os pensadores. Tradução, Leonel Vallandro e Gerd Bornheim. São Paulo: Abril S/A cultura e industrial, 1973.

bons e da impunidade dos maus perante a divina providência, quanto para efetiva consolação de Boécio, e esse será o nosso propósito para o próximo tópico.

4.3.3 O desafio filosófico da questão do mal: as influências fundamentais de Platão e Agostinho ao lado da providência divina

Afirmamos no primeiro tópico deste estudo que o “DCP”, obra prima escrita na prisão por Severino Boécio apresentava dois grandes temas: a fundamentação da verdadeira felicidade e o problema do mal sob o olhar de Deus. Não obstante, afirmamos também que o maior desafio da obra não seria o tema da felicidade, mas antes, oferecer uma resposta para a existência do mal e suas consequências na vida prática. Antes de mergulhar no tema do mal e na resposta que acreditamos ser a mais assertiva oferecida por Boécio, se faz necessário fundamentar a nossa afirmação.

Para isso, iremos retomar alguns pontos que já destacamos anteriormente nesse estudo. No tomo 4.3.1 mostramos que no livro I há três questões fundamentais que nortearão a obra de Boécio: 1. a existência da maldade perante o olhar de Deus (DCP I, 4, 29-30); 2 o fim que tende todas as coisas(DCP I, 6, 7-12); 3 o que é o homem? (DCP I, 6, 14). Em verdade, a terceira questão já foi sutilmente respondida no livro II quando o romano ressalta a imortalidade da alma e complementada no livro IV (DCP II, 4, 28-29\ DCP IV, 4, 6-7). A segunda questão foi respondida no livro III onde fundamentamos que para Boécio, Deus é o princípio e o fim de todas as coisas (DCP III, 12, 17-19). Resta então, a terceira questão que ainda não foi respondida, porém, reaparecendo no final do livro III quando a Filosofia pergunta ao prisioneiro: “28 – Porventura então Deus pode fazer o mal?”¹⁹⁵ (BOÉCIO, 2016, p.122). Essa pergunta será significativa por duas razões: primeiro porque retoma o tema do mal que será efetivamente tratado no livro IV; segundo, mostra evidências que mesmo fundamentando a ideia de felicidade, o mal continua sendo o problema pendente que necessita ser resolvido; terceiro sugere que a própria ética teleológica estabelecida pelo autor depende da resolução do problema do mal para que o seu consolo se torne efetivo, pois mesmo admitindo a existência

¹⁹⁵ DCP III, prosa 12, 66-96. “28. Num igitur deus facere malum potest?”

da verdadeira felicidade, será necessário oferecer uma alternativa para a existência do mal. Em outras palavras, o mal será o obstáculo tanto para a ideia de felicidade defendida pelo autor quanto para o objetivo da obra que é consolar o prisioneiro e trazê-lo efetivamente de volta a sua pátria, isto é, ao reto caminho virtuoso capaz de direcioná-lo para Deus.

O itinerário que iremos apresentar para chegarmos à resposta efetiva de Severino Boécio para o problema do mal será: primeiro, apresentar a negação ontológica do mal a partir da relação entre o mal e o nada e sua existência apenas no campo moral oriunda da vontade livre do homem a partir da influência da obra de Agostinho “O Livre-Arbítrio”; segundo a afirmação do romano que cometer o mal será pior que sofrê-lo, e na sequência, a defesa de Boécio que será mais feliz o malvado que pagar justamente a sua pena do que o infrator impune, tendo como fundamento filosófico a obra “Górgias” de Platão; e terceiro a suposta omissão de Deus questionada por Boécio que crê na impunidade dos maus e no sofrimento dos bons sob o olhar de Deus. Nesse sentido, apresentaremos o papel fundamental da providência divina na eternidade e o destino no espaço e no tempo, mostrando que se tratará de uma desordem aparente derivada da limitação humana de um entendimento mais amplo. O nosso argumento consiste em mostrar que a resposta de Boécio para o mal no “DCP” estará fundamentada nesses três pilares, ou seja, na primeira parte, a influência direta de Santo Agostinho, na segunda parte no importante papel de “Górgias” e por último, na ideia de providência e destino. Portanto, o nosso argumento não se restringirá apenas em relacionar o pensamento de Platão e de Agostinho, mas apresentar uma terceira via, a via de Boécio que complementarmente a resposta para o problema do mal agregando a ação da providência divina e sua relação com a eternidade assim como a relação entre o destino e o tempo para justificar a aparente desordem temporal proposta por Boécio.

Como apontamos acima, a primeira questão sobre o mal foi apresentada por Boécio no livro I e a segunda, no livro III prosa 12. Entretanto, na sequência do livro III, há uma primeira definição que dará início a resposta de Boécio, ou seja, pela voz da Filosofia, Boécio relaciona o mal com o nada: “O mal, por conseguinte, nada é, uma vez que não pode fazê-lo Aquele que nada deixa de poder.”¹⁹⁶ (BOÉCIO, 2016,

¹⁹⁶ Ibidem. “Malum igitur, inquit, nihil est, cum id facere ille non possit qui nihil non [70] potest.”

p. 122). No início da prosa 1 do livro IV, Boécio retoma a questão do mal de modo similar ao apresentado no livro I, reafirmando a sua frustração.

3 Mas esta mesma é que é a causa da nossa tristeza, que, embora havendo um bom governante do mundo, os males possam existir sequer ou que escapem impunes. Ora, ao considerar isto, vê-se que só por si é realmente digno de um enorme espanto. 4. mas a este outro mal se junta: é que a virtude, devido à predominância e florescimento da maldade, não só está privada de recompensas mas é até calcada aos pés pelos criminosos, e expia a punição em vez dos facínoras. 5 Ninguém pode deixar de se surpreender, ninguém pode queixar-se o suficiente por coisas destas terem cabimento no reino de um Deus onisciente e onipotente, que quer apenas o bem.¹⁹⁷

Nesse trecho inicial, Boécio explicita a questão filosófica que tanto lhe espanta e que pretende resolver, no caso, como pode existir o mal e a impunidade diante de um Deus bom e justo? Em resumo, esse é o ponto a ser resolvido e por uma razão evidente: Deus que é Uno e Sumo Bem, razão inteligente que governa o mundo é totalmente incompatível com a existência do mal. Essa incompatibilidade levanta uma relevante questão: Sendo Deus o princípio e o fim de todas as coisas, é certo afirmar que todos os bens procedem dele. No entanto, também foi afirmado que Deus que tudo pode, não pode fazer o mal (DCP III, 12, 29). Logo, a questão inevitável para o autor, consiste em definir de onde provém o mal e justificar a sua relação entre o mal e o nada.

No início da prosa 2, a primeira proposta do autor consiste em mostrar que, se o poder corresponde ao bem, será necessário admitir que o mal será impotente, já que ambas afirmações são contraditórias entre si. Outros dois elementos serão agregados ao argumento de Boécio como motivador para qualquer tipo de ação: a vontade e a capacidade. A seguir, o autor reafirma a sua tese do livro III que declara que todos os homens buscam naturalmente o bem e nesse sentido, buscam a felicidade, já que existe uma relação de igualdade entre esses dois elementos. Se todos os homens buscam os meios para ser felizes, é certo afirmar que tanto os bons quanto os maus buscam a felicidade (DCP IV, 2, 11-12). Mas porque razão uns

¹⁹⁷ DCP IV, prosa 1, 1-25. "3. Sed ea ipsa est uel maxima nostri causa maeroris quod, cum rerum bonus rector existat, uel [10] esse omnino mala possint uel 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 facinotentis omnia, sed bona tantummodo uolentis dei nemo satis potest nec ammirari nec conquiri."

alcançam o bem tão desejado e outros não? O bem e a felicidade consistem num desejo natural impresso no ser humano e justifica a busca incessante, e às vezes enganosas de bens que possam suprir esse desejo. No entanto, como afirmou Boécio, para toda ação humana será necessário a vontade ou o poder para o homem realizar o que deseja. Logo, o argumento inicial de Boécio é construído nessas bases entre a capacidade dos bons e a incapacidade dos maus, ou seja, todo desejo de felicidade quando alcançado tem como origem a capacidade de alguém realizar aquilo que lhe é natural encontrar, a felicidade¹⁹⁸. Desse modo, mesmo que os maus tenham a vontade de ser felizes, lhes falta a capacidade para tal, e isso se justifica pela própria maldade em que vivem, pois se tivessem o poder de alcançar o bem e a felicidade, conseqüentemente, deixariam de ser maus (DCP IV, 2, 14). Por conseguinte, aqueles que possuem a capacidade de obter o bem são poderosos por alcançarem aquilo que desejam por meio de um procedimento natural, algo que outros não conseguem e por isso, serão mais fracos, com afirma a Filosofia: “15 – Ora, uma vez que ambos procuram o bem, mas uns o alcançam de facto, e outros não o alcançam de todo, não há dúvida que os bons são poderosos, e de que os maus, por seu lado, o não são.”¹⁹⁹ (BOÉCIO, 2016, p. 132).

No entanto, outra conclusão se poderá extrair desse argumento de Boécio, pois se Deus é o Sumo Bem, detentor de todo o poder e não pode fazer o mal, todo aquele que alcança o bem também se torna poderoso, ao contrário do mal que se afasta do bem, pois ao cometer o mal que Deus não pode, mostra a sua deficiência, já que para a má ação precisará corromper-se. Em seu comentário ao tema do mal em Boécio, Baixauli defende uma posição teológica interpretando a postura do romano a partir de um rompimento com o pensamento platônico. Para o comentador, Boécio fundamenta a sua resposta tendo em vista o conceito de

¹⁹⁸ Como coloca Coelho, a filosofia esclarece o pensamento confuso de Boécio estabelecendo as diferenças entre as boas e más ações, ou seja, os bons são fortes e poderosos ao contrário dos maus que são fracos. Nesse sentido, afirma o comentador que para Boécio o bem e o mal são contraditórios, e por isso, se a força está ao lado dos bons, os maus, por sua vez são impotentes: “A Filosofia começa por responder a Boécio que o poder está sempre do lado dos bons, enquanto os maus são impotentes. Uma vez que bem e mal são contraditórios, inegável é reconhecer que o bem é poderoso (Aquele que tudo ordena é o Sumo Bem). O mal, portanto, é destituído de grandes forças, sendo frágil e fraco, enquanto o bem é forte e sólido”. COELHO, Cleber Duarte. O homem, o bem e a felicidade na Consolação de Boécio. Curitiba, PR: CRV, 2014, p. 92.

¹⁹⁹ DCP IV, prosa 2, 3-43. “15 Cum igitur utriusque bonum petant, sed hi quidem adipiscantur, illi uero minime, num dubium est bonos quidem potentes esse, qui uero mali sint imbecilles?”

criação e a fé no pecado original²⁰⁰. A posição defendida por Baixauli aproxima Boécio de Agostinho e distância do pensamento de Platão que, a nosso ver, não se sustenta em sua totalidade, pois mesmo que intrinsecamente Boécio se sinta como um cristão (e acreditamos nisso), como autor ele não explicita o seu cristianismo, o que fica evidente pelo teor filosófico do texto, mesmo agregando ideias tipicamente cristãs como por exemplo, o livre-arbítrio. Mesmo influenciado por Santo Agostinho, haverá uma diferença de abordagem, pois o hiponense apresenta uma postura mais apologética e cristã, citando, inclusive, trechos das Sagradas Escrituras, algo inexistente no “DCP”. E, enquanto a ideia de rompimento com o pensamento de Platão, nossa posição será de modo inverso, como veremos mais adiante.

Estabelecido o poder aos bons e a incapacidade aos fracos, a visitante acrescenta mais um elemento, a infelicidade daqueles que mesmo desejando naturalmente a felicidade, não estão capacitados para conseguir o que querem, mesmo que a natureza quase os obrigue na busca tão desejada pelo seu fim último, lhes faltam as condições para tal (DCP IV, 2, 27-29)²⁰¹. Essa demonstração negativa da capacidade de alguns delineada por Boécio, busca potencializar o poder dos bons de modo que não haja dúvidas na relação entre o poder (no sentido de capacidade) e o bem. No entanto, pergunta Boécio, o que leva os homens a escolherem os vícios ao invés das virtudes? Essa questão levantada pelo autor na sequência da prosa 2 apresenta duas possibilidades de resposta: ou será por ignorância ou será por vontade. No primeiro caso, o autor dirá que a ignorância do bem pode ser fruto da concupiscência que enfraquece a alma humana a ponto de

²⁰⁰ “La soluzione del problema del male è stata tema di tutte le filosofie che hanno preteso di dare una spiegazione globale della realtà (...) La risposta rompe con la tradizione platonica. Benché non fossero mancati tentativi di soluzione che anticipavano la concezione cristiana, il problema del male si era formulato tra i Greci, assumendo tutte le soluzioni possibili, a partire dallo schema oppositivo tipico del dualismo ellenico. La completa eliminazione del dualismo platonico si sarebbe ottenuta solamente nel Cristianesimo con il concetto di creazione, e con la fede nel peccato originale, nella redenzione e nella provvidenza(...)”BAIXAULI, L. M. Boezio – La Ragione Teológica. Milano: Jaca Book, 1997, p. 128.

²⁰¹ O Bem é o objetivo de todos, tanto os bons quanto os maus. Nesse sentido, Coelho explica que no diálogo entre a “Filosofia” e Boécio, a musa deixa claro que nem todos conseguem alcançar o seu objetivo de forma natural e diz: “A filosofia esclarece a Boécio que o bem supremo é objetivo tanto dos bons quanto dos maus. No entanto, os bons buscam o bem através de uma função natural, assim como, por exemplo, é função natural dos pés andarem. Se um homem buscasse andar com as mãos, inegável seria a superioridade de quem andasse com os pés (função natural) sobre este. É exatamente isto o que ocorre com os maus: eles se esforçam-se para obter o bem por meio de um desejo flutuante, que não é o modo natural de obtê-lo.” COELHO, Cleber Duarte. O homem, o bem e a felicidade na Consolação de Boécio. Curitiba, PR: CRV, 2014, p.93.

não conseguir resistir ao vício. No segundo caso, a adesão aos vícios seria consciente a partir da sua própria vontade livre.

Aqui precisamos analisar as colocações de Boécio para entender o seu argumento. Quando Boécio levanta essas duas possibilidades de respostas, a saber, a ignorância e a vontade livre, por um lado ele estará dialogando com o pensamento ético platônico, ou seja, o fazer o mal por ignorar o bem, e por outro introduz na obra a ideia de livre-arbítrio provindo da ética cristã²⁰². Nesse trecho já podemos perceber sutilmente o movimento filosófico que será, em geral, adotado pelo autor ao longo do livro IV para responder ao problema do mal. Em resumo, assim como no livro II a linha filosófica de Boécio será acentuadamente estoica e no livro III a definição de felicidade transitará quase que predominantemente entre a filosofia de Platão e Aristóteles, no livro IV, será o pensamento de Santo Agostinho e de Platão que irão exercer maior influência sobre Boécio.

No final da prosa 2, Boécio destaca novamente que Deus que tudo pode, só pode fazer o bem e acentua que fazer o mal está relacionado não só a deficiência, mas ao indesejável, pois como foi admitido no livro III, o bem será o desejo de todas as coisas, logo o mal não pode ser desejável.

45 De tudo isto se vê sem dúvida alguma que o poder cabe aos bons, a fraqueza aos maus, e fica clara aquela frase de Platão, segundo a qual só os sábios podem fazer o que desejam, e os maus não podem fazer aquilo que lhes agrada nem alcançar a realização daquilo que desejam.²⁰³

No trecho acima, Severino Boécio conclui, apresentando a primeira parte do seu argumento que pretende estabelecer que o bem e o desejável pertence aqueles que buscam as boas ações e restringir aos maus o indesejável e a incapacidade.

²⁰² O termo ignorância utilizado por Boécio nos traz à mente a ideia de Sócrates que dizia que o homem só escolhe o mal por ignorância, ou seja, para Sócrates (e de certo modo também para Boécio), todos os homens desejam o bem, no entanto, para ateniense, os homens optam pelo mal por ignorarem o que é bem. Boécio, em verdade, não desenvolve a noção de ignorância de modo mais pragmático, afirma apenas que se trata de uma cegueira (DCP IV, 2, 31), no entanto, desenvolve em (DCP V, 2, 1ss) uma vasta abordagem sobre o livre-arbítrio, distanciando-se de Sócrates e se aproximando a Agostinho. A concepção de vontade é basicamente inexistente não só para Sócrates, mas para boa parte da filosofia antiga. Será justamente com o cristianismo que tanto a ideia de vontade quanto e a noção de pecado, (algo que já foi abordado por nós no capítulo dois com Agostinho), começará a ser inserida como uma condição relevante para a filosofia.

²⁰³ DCP IV, prosa 2, 117-118. "45 Ex quibus omnibus bonorum quidem potentia, malorum uero minime dubitabilis apparet infirmitas ueramque illiam Platonis esse sententiam liquet solos quod desiderent facere posse sapientes, improbos uero exercere quidem quod [125] libeat, quod, uero desiderent explere non posse."

Mas não será só isso, aqui, nós já temos a primeira referência a “Górgias” de Platão relativa à distinção entre o sábio que pode fazer aquilo que deseja e os maus, que por mais que queiram não podem. Em geral, comentadores como Obertello, Moreschini, Cerqueira, Santidrián, Courcelle, Bettetine entre outros, afirmam que essa passagem atribuída a Platão por Boécio se refere ao diálogo “Górgias”, especificamente em 466d-e. No diálogo, Sócrates alega a Polo que tanto o rétor quanto os tiranos possuem o mais ínfimo poder, pois não fazem o que querem, mas o que parece querer achando ser o melhor²⁰⁴. Na ocasião, Polo defendia que a superioridade tanto do rétor quanto do tirano, consistem exatamente pelo seu poder, independente de um conceito de justiça ou da injustiça. Por sua vez, o contra-argumento de Sócrates tem como base a distinção entre fazer o que quer do fazer o que parece ser o melhor, algo que na exposição de Polo não está claro. Sócrates então, declara que todas as ações do homem consistem na busca do bem, enquanto a injustiça é um mal para aquele que a pratica. Será nesse sentido que Boécio entenderá que a má ação, independente dos esforços, jamais poderá conduzir alguém a alcançar o bem e a felicidade (DCP IV, 2, 45-46). Nesse sentido, a visão humana que observa certa inversão na ordem do mundo começa a dar lugar à recompensa dos bons através da capacidade e poder que está presente na ideia de bem. Em outras palavras, independente da má ação de alguém, todo aquele que se manter no reto caminho terá como recompensa a sua própria participação no bem (DCP IV, 3, 5-6).

Essa afirmação está diretamente relacionada ao corolário estabelecido no livro III no qual foi definido que a felicidade é o próprio bem e desse modo, todo ser humano ao procurar o bem, também encontrará a felicidade, ou seja, se a felicidade é o próprio Deus e todos os homens que são felizes serão deuses, desse modo,

²⁰⁴ “SOC: Há pouco não dizias mais ou menos o seguinte: “mas os rétores não assassinam quem eles quiserem, como os tiranos, e não roubam dinheiro e banem da cidade quem for de seu parecer?” POL: Sim. SOC: Pois bem, eu te digo que elas são duas perguntas, e respnder-te-ei a ambas. Eu afirmo, Polo, que tanto os rétores quanto os tiranos possuem o mais ínfimo poder nas cidades, como antes referia; e que não fazem o que querem, por assim dizer, mas fazem o que lhes parece ser melhor? POL: E então, não é grandioso esse poder? SOC: Não é, como afirma Polo. POL: Eu afirmo que não é? Eu afirmo que é sim. SOC: Não, pelo...tu não afirmas, porque dizias que ter um grandioso poder é um bem para quem o possui. POL: E confirmo. SOC: Julgas, então, que alguém fazer aquilo que lhe pareça ser melhor, porém sem inteligência, é um bem? É isso o que tu chamas ter um grandioso poder? POL: Eu não.” PLATÃO, Górgias, 466 d-e.

todo homem que busca o bem e encontra a felicidade será um deus por participação.

11 Assim sendo, o sábio não pode duvidar também do inevitável castigo dos maus, pois, visto que tal como o bem e o mal, assim também os castigos e as recompensas se opõem diametralmente: aquilo que vemos acontecer com a recompensa do bom, isso mesmo é necessário que, em contrapartida, corresponda ao que acontece com o castigo do mau. 12 Tal como a honestidade em si mesma se torna o prêmio para os bons, assim também a própria maldade é o castigo para os maus. E, na verdade, quem for atingido pelo castigo não tem dúvida de que foi atingido pelo mal.²⁰⁵

É perceptível que Boécio claramente busca ajustar os pontos do seu discurso através do confronto entre os opostos: bem e mal – castigo e recompensas. Como um grande conhecedor da lógica aristotélica, o autor exclui as possibilidades que possam enfraquecer seu argumento. Nesse sentido, o argumento de Boécio será válido por estar amparado na regra do terceiro excluído ao identificar que o bem/bom está diretamente relacionado às recompensas e o mal aos castigos. Entretanto, na sequência o romano expõe a primeira conclusão para a sua solução do problema do mal e novamente se reporta às afirmações estabelecidas no livro III. Se acima Severino Boécio reafirmou que o bem e a felicidade são essencialmente iguais, agora ele reintroduz a identidade entre o Uno e o bem. Sendo assim, dirá Boécio, tudo o que é, será também uno e por consequência, será o bem, logo, tudo o que não é se afasta do bem, e se afastando do que é deixa de ser.

14 Vê, porém, do lado contrário aos bons, que castigo cabe aos maus. Aprendeste há pouco que tudo o que é, é uno, e que o próprio uno é o bem. Ora, daí resulta que parece que tudo o que é, isso é também bom. 15 Deste modo, tudo o que se afasta do bem, deixa de ser aquilo que era. A forma humana do seu corpo, que se mantém, ainda atesta que foram homens, mas, porque se voltaram para a maldade, perderam também a sua natureza humana.²⁰⁶

²⁰⁵ DCP IV, prosa 3, 15-52. “11. Quae cum ita sint, de malorum quoque inseparabili poena dubitare sapiens nequeat; nam cum bonum malumque, item poenae atque praemium aduersa fronte dissideant, [30] quae in boni praemio uidemus accedere eadem necesse est in mali poena contraria parte respondeant. 12. Sicut igitur probis probitas ipsa fit praemium ita improbis nequitia ipsa supplicium est. Iam uero quisquis afficitur poene malo se affectum esse non dubitat.”

²⁰⁶ *Ibidi.* “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 id etiam bonum esse uideatur. 15. Hoc igitur modo quicquid a bono deficit esse desistit. Quo fit ut mali desinat, esse quod fuerant. Sed fuisse homines adhuc ipsa humani corporis reliqua species ostentat; quare uersi in malitiam [45] humanam quoque amisere naturam.”

A conclusão de Boécio consiste novamente num raciocínio lógico, pois se todas as coisas buscam o Uno, e o Uno e o bem se identificam, e mais, se o bem e a felicidade também se identificam e possuem a mesma natureza do Sumo Bem, por conseguinte, quem comete a maldade é mau e por isso, se afasta conseqüentemente do Uno, da felicidade, do bem e principalmente de Deus. Disso tudo se deduz que se o homem se afasta de tudo que conduz a Deus, deixa de ser por ir contra o seu fim último e natural, pois deixando de participar da essência divina deixa essencialmente de ser. A partir do que foi estabelecido até aqui por Boécio, podemos admitir uma evidente influência de Agostinho²⁰⁷ em sua primeira parte da questão do mal, pois Boécio não somente afirma que o homem longe dos caminhos que conduzem a Deus deixa de ser, mas já impossibilita a existência do mal proceder de Deus, ou seja, nega a origem ontológica do mal. Através de uma regra conceitual estabelecendo que o bem pertence ao Uno (também a felicidade a Deus) e o mal a tudo que se afasta da divindade, Boécio estabelece que o mal consiste numa deficiência ou mesmo numa privação do bem e por isso, todo o ser humano que se afasta do bem, deixa de ser, tornando-se equivalente a uma besta (DCP IV, 4, 1).

Na seqüência, o romano agrega em sua resposta a ideia de vontade, o que lhe aproxima ainda mais de Agostinho. Boécio apresenta o que irá chamar de um triplo infortúnio que consiste em três etapas da maldade: o querer o mal, o poder realizá-lo e consumá-lo de fato. Aqui, precisamos analisar com cautela e buscar compreender o que significa essa tríade apresentada pelo autor e a importância do seu argumento. Boécio inicialmente caracteriza individualmente cada estágio como uma desgraça por si, ou seja, querer fazer o mal é péssimo, mas poder e realizá-lo serão duas vezes piores. Entretanto, o que nos interessa aqui é o verbo “querer”, pois dele origina outro verbo, o de “realizar” uma ação. Mais do que isso, querer realizar uma ação má consiste diretamente com a vontade do agente e conseqüentemente com o livre-arbítrio. Não será por acaso que no livro V, Severino

²⁰⁷ Moreschini também destaca em sua introdução a obra de Boécio “La Consolazione della Filosofia” a influência de Agostinho quando caracteriza o método de Boécio para resolver a questão do mal: “Ammettiamo pure che il male non esista, osserva Boezio; è un fatto, però, che gli uomini commettono il male, e quindi esso esiste, se non sul piano ontologico, certo su quello morale; da qui la necessità di considerarlo come esistente in qualche modo, per annullarne il danno e l’efficacia. BOEZIO. La Consolazione della Filosofia. A cura di Claudio Moreschini. Torino: UTET Libreria, 2006, p. p. 44-45.

Boécio abordará a natureza do acaso que levará para o tema do livre-arbítrio. No início do livro V o autor questiona a visitante se existe algum fato que possa ser atribuído ao acaso (DCP V, 1, 3). Em resposta, do mesmo modo que a fortuna está relacionada à providência divina, com o acaso não será diferente. Para Boécio, não há causas sem conexão e para isso, ele busca a fundamentação de seu argumento através do pensamento de Aristóteles. Segundo Boécio, quando alguém exerce uma ação pensando chegar a um resultado e de repente algo ocorre mudando o curso inicial, essa mudança será chamada de acaso. No entanto, ela não será fortuita, mas fruto de um encadeamento de ações que geram algo imprevisto, como explica o autor:

Sempre que se procura realizar algo com um determinado objectivo – explicou – e sucede algo diferente daquilo que se pretendia, devido a determinadas causas, chama-se-lhe acaso. Por exemplo, quando alguém, por cultivar um campo, ao cavar a terra encontrar uma quantia de ouro enterrada. 14 Em boa verdade, pensa-se então que isto aconteceu por acaso, mas não nasceu do nada: tem as suas causas próprias, cujo concurso imprevisto e inopinado parece ter criado o acaso. 15 Na verdade, se o lavrador não cavasse a terra do campo, se a pessoa que o guardou não tivesse escondido o seu pecúlio nesse lugar, o ouro não teria sido encontrado. 16 São estas então as causas do ganho ocasional, que resulta de causas que se cruzam e confluem umas com as outras, não da intencionalidade de um agente (...) 18 É, por conseguinte lícito definir o acaso como um acontecimento inopinado, resultante de causas confluentes em situações que resultam de algum objectivo.²⁰⁸

A resposta elaborada por Boécio levanta uma hipótese plausível, já que nada escapa do curso da providência divina: existe o livre-arbítrio? Em verdade, essa questão é totalmente válida, pois até aqui, o “DCP” aparenta uma postura determinista, basta lembrarmos da providência, da fortuna e agora do acaso. No entanto, a obra oferece uma mudança de direção ao afirmar que o livre-arbítrio existe. Não há natureza racional se não existir a vontade livre, pois, dirá Boécio, será o meio de distinguir o que se deve evitar ou procurar. No entanto, Boécio estabelece um princípio ontológico que irá diferenciar a liberdade e do livre-arbítrio de acordo

²⁰⁸ DCP V, prosa 1, 30-52. “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. 14. Hoc igitur fortuitu quidem creditur accidisse, uerum non de nihilo est; nam proprias causas habet, quarum inprouisus [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, aupendii, quod ex obuiis sibi et confluentibus causis, non ex gerentis intentione prouenit (...) 18. Licet igitur definire casum esse inopinatum ex confluentibus causis in his quae ob aliquid geruntur euentum.”

com a sua proximidade com a substância divina. O mesmo se aplica com a alma humana que quanto mais se conservam na contemplação divina, mais livres serão (DCP V, 1, 8). De modo contrário, quanto mais longe da substância divina, menos livre será o homem por estar mais afastado de Deus e ligado às coisas terrenas. Na sequência, Boécio utiliza um argumento muito próximo de Agostinho, pois aponta que o homem perde a posse da sua razão quando a submete aos vícios, se desviando da verdade para coisas inferiores (DCP V, 1, 9-11). Em outras palavras, o livre-arbítrio está relacionado à liberdade de escolha que tem como parâmetro o bom uso da razão. A liberdade, por outro lado, consiste em se aproximar da contemplação da substância divina, ou seja, quanto mais perto de Deus, mais livre será o ser humano, e por consequência, será mais propenso ao bem.

10 Na verdade, quando desviam os olhos das luzes da suma verdade para as coisas inferiores e sombrias, turvam-se com a névoa da ignorância, são perturbadas pelas emoções perniciosas e, cedendo-lhes anuindo-lhes, reforçam a escravidão que chamaram a si e ficam, de algum modo, cativas da própria liberdade.²⁰⁹

No texto acima, o romano apresenta a resposta para o questionamento do livro IV, ou seja, os motivos que levam o homem a esquecerem o caminho das virtudes que conduzem a Deus e corromper-se aos vícios (IV, 2, 30-32). Se o mal não procede de Deus, então é da escolha livre do homem que cego pelos vícios, se afastam da divindade caindo na ignorância e perdendo a sua liberdade. O ponto principal, é que o mal para Boécio existe, não ontologicamente, mas nas ações dos homens como afirma o autor: “34 Na verdade, não nego que os maus são maus, mas nego pura e simplesmente que sejam”²¹⁰ (BOÉCIO, 2016, p. 134). Ou seja, o homem mau deixa de ser por se afastar daquele que é da mesma forma que um cadáver será um homem morto, mas não efetivamente um homem, assim dizendo, da mesma forma ocorrerá com o poder de fazer o mal, pois ação não provém de sua força, mas da sua fraqueza (DCP IV, 2, 35-37). Por conseguinte, o mal não existe, pois nada é, e não sendo, os maus nada podem, porque nada são (DCP IV, 2, 38-

²⁰⁹ DCP V, prosa 2, 1-25. “10. Nam ubi oculos a summae luce veritatis ad inferiora et [20] tenebrosa deiecerint, mox inscitiae nube caligant, perniciosis turbantur affectibus, quibus accedendo consentiendoque quam inuexere sibi aduuant seruitutem et sunt quodam modo propria libertate captivae.”

²¹⁰ DCP IV, prosa 2, 82-117. “34. Nam qui mali sunt eos malos esse non abnuo; sed eosdem esse pure atque simpliciter nego.”

39)²¹¹. Com efeito, a negação do mal ontológico, sua existência no campo moral oriunda do livre-arbítrio e a associação do mal ao nada, marca a primeira parte da resposta de Boécio para a solução do problema mal e evidencia a grande influência de Santo Agostinho em sua resposta, pois também o hiponense nega o mal ontológico, afirma a sua existência a partir da ação moral oriunda do livre-arbítrio e relaciona o mal ao nada, como veremos abaixo²¹².

A primeira questão levantada na obra “O Livre-Arbítrio” como pudemos ver no capítulo I, consiste em saber se Deus pode ou não ser o autor do mal (O LIVRE-ARBÍTRIO I, 1, 1), algo que será negado por Agostinho que, entre outras coisas, declara que a preferência por bens mundanos ao invés dos bens eternos provém de um desvio da conduta humana que compromete a sua escolha racional. Nesse sentido, a submissão da razão às paixões vêm a ser o argumento principal do livro I e conseqüentemente o começo de seu argumento que pretende defender que origem do pecado não pode provir de Deus, mas somente da vontade livre do homem. Na sequência, já no livro II a investigação de Agostinho aborda se o livre-arbítrio é realmente um bem, já que é pelo uso da vontade livre que o homem pode pecar. Notamos que para responder essa questão, o bispo de Hipona estabelece um método que tem como objetivo provar a existência de Deus através de evidências e para isso, estabelece uma relação entre a existência do número, sem início ou fim, e a busca humana pela sabedoria, *conditio sine qua non* para a felicidade desejada.

²¹¹ Nesse sentido, explica Savian: “(...) agir mal é caminhar para o nada, porque o mal não é nada. Com efeito, segundo Boécio, assim, como diante de um cadáver, se diz ele é um homem morto, mas não se pode pura e simplesmente dizer que ele é um homem, assim também é possível dizer que os maus sejam repletos de vício, mas é impossível admitir que eles sejam, no sentido forte do termo; afinal, isso que verdadeiramente é mantém e conserva sua ordem natural, ao passo que o que escapa a essa ordem perde seu ser, que depende de sua natureza boa. Assim, o poder dos maus viria não de sua força, mas de sua fraqueza, pois a capacidade de fazer o mal não se lhes adviria caso eles tivessem podido preservar a capacidade de fazer o bem, que está inscrito em sua natureza mesma” SAVIAN, F. J. Metafísica do ser em Boécio. São Paulo: Loyola, 2008, p. 231.

²¹² A influência de Agostinho também será evidente para Coelho que explica essa conexão entre o doutor da graça e Severino Boécio: “Boécio, paralelamente, também concebe, no DCP, um mundo criado por Deus, ser sumamente bom, que criou todas as coisas existentes. Como vimos anteriormente, Boécio afirmou que o mal (ontológico) não existe, uma vez que Aquele que tudo pode não pode fazer o mal. Nosso sábio romano também estabelece uma argumentação que muito se assemelha à de Agostinho, quando procura definir o mal como um desvio da reta razão. Lembramos que, para Boécio, todos buscam o bem, finalidade de todas as coisas, para onde todas tendem. O mal na perspectiva boeciana, portanto, muito se aproxima da perspectiva de Agostinho, pois, assim como o bispo de Hipona, Boécio afirma que o mal ontológico não existe. Defende nosso sábio romano que o mal moral, ele sim, pode existir, à medida que o homem deixa de se conduzir pela função natural que lhe compete”. COELHO, Cleber Duarte. O homem, o bem e a felicidade na Consolação de Boécio. Curitiba, PR: CRV, 2014, p.p. 108-109.

Assim como argumentou Boécio nos livros II e III, o doutor da graça afirma que para ser feliz o homem busca bens como a riqueza, lazeres e ofícios, no entanto, tais bens não são capazes de oferecer ao homem aquilo que deseja por serem incompletos. Logo, Agostinho aponta que é somente em Deus, Sumo Bem, em que o homem encontra o objeto de sua procura, no caso, a verdadeira sabedoria e a felicidade (O LIVRE-ARBÍTRIO II, 9, 26). Estabelecendo que Deus é o Sumo Bem, será necessário admitir que Dele proceda todos os bens, e conseqüentemente, o livre-arbítrio, que é um bem por ser doado por Deus e capaz de garantir ao homem a felicidade. No início do livro III, Evódio levanta uma questão fundamental para o desfecho do argumento de Agostinho: já que o livre-arbítrio é um bem por ser doado ao homem por Deus, de onde vem então a inclinação para o mal capaz de desviá-lo do bem eterno para os bens mundanos? (O LIVRE-ARBÍTRIO III, 1,1). Em resposta, Agostinho diz não saber sua procedência, pois é notório que todo o bem procede de Deus, mas não sabemos de onde vêm a má índole ou inclinação do homem para pecar, mas sabemos, no entanto, que não pode provir de Deus que é o Soberano Bem. Dada essa conclusão, Agostinho afirmará que Deus não pode ser nem o autor do pecado e nem o motivo da sua inclinação, e conclui estabelecendo uma relação entre o mal e o nada (O LIVRE-ARBÍTRIO II, 20, 54).

Ora, para o doutor da graça, a conclusão de sua sentença é óbvia, pois se Deus é o Sumo Bem e Dele procede todos os bens, o mal que não procede do princípio de todas as coisas não pode existir, sendo condicionado ao nada. Logo, o mal moral é oriundo unicamente do homem através do seu livre-arbítrio que é um bem, mas que pode ser mal usado, escolhendo afastar-se da verdade imutável e da sabedoria de Deus, Sumo Bem e verdadeira felicidade. Por conseguinte, não há dúvidas da influência de Santo Agostinho na primeira parte da solução do mal no “DCP”, pois os argumentos principais utilizados por Boécio são semelhantes aos de Santo Agostinho que busca desvincular o mal como procedente de Deus, mas admitindo a sua existência no âmbito da ação humana e por responsabilidade da escolha livre através da submissão da razão em detrimento aos bens mundanos na busca de encontrar o sumo bem e a felicidade²¹³.

²¹³ Rodriguez comenta que para Severino Boécio o homem deve direcionar os seus passos para o seu encontro natural com o Criador, pois é encontrando a Deus que o homem encontra a si mesmo: La realización y plenificación del ser humano consiste en reorientar hacia su origen, del que trae su

Na sequência, Boécio aprofunda a questão do mal e busca investigar as razões que levam a impunidade dos maus e o sofrimento dos bons, assunto que a obra “O Livre-Arbítrio” não tratará. Se antes, Agostinho foi um pensador que influenciou as premissas de Boécio, agora, a sua reflexão vai ao encontro do pensamento de Platão e como mostraremos, em plena conexão com o diálogo “Górgias”. Essa investigação inicia a segunda parte para a resposta de Severino Boécio ao problema do mal, estando em grande parte concentrada na prosa 4 do “DCP”. A abordagem ao tema começa através da voz da Filosofia que garante ao seu discípulo que são mais felizes os malvados que sofrem o castigo do que aqueles que ficam impunes de seus atos (DCP IV, 4, 12-14). O deslocamento filosófico que se propõe o autor é interessante, pois não se trata mais de definir a existência do mal, mas de explicar os efeitos decorrentes dele a partir da ação humana. Na sequência da prosa 4, Boécio irá justificar a sua afirmação com base na conexão entre a justiça e o bem e da injustiça com o mal, para daí concluir que é mais feliz quem sofre a justa pena do que o infrator que fica impune.

Para justificar a relação entre a justiça e o bem, Severino Boécio afirma que todo bem que for acrescentado ao miserável o torna necessariamente menos mal em comparação com aquele do qual não foi agregado bem algum. Entretanto, afirma o autor, é justo que os maus sejam castigados pelos seus atos e injusto quando os mesmos gozam da impunidade. Desses dois argumentos, Boécio conclui que o justo será bom e o injusto será mal e por isso, se aplicada a justa punição a todo aquele que age com maldade, esse será mais feliz, pois em algum grau participará do bem da justiça.

Tem então os maus, quando são punidos, de facto, algo de bom acrescentado, a saber, a própria pena, que, pelo facto de ser justa, é boa; e esses mesmos, quando estão isentos de castigo, têm ainda o acrescento de

sello, toda la actividade tanto teórica como práctica. Esse 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 un aspecto trascendente y outro inmanente. Para el hombre <hacerse dios> es llegar a ser él mismo. Y conser este su verdadero ser y dinamismo es para el hombre lograr la autoconciencia inesparable de la propia naturaleza.” RODRIGUEZ, J. A. La Antropologia de Boécio. In: La ciudad de Dios (revista agostiniana) Vol. CCVIII. El Escorial: Real Monasterio, 1995, p. 246.

algum mal, a própria impunidade, que tu admitiste ser um mal, pelo facto de ser injusta.²¹⁴

Como podemos ver, será feliz todo aquele que for punido pelo fato de ser acrescido um bem dentro de um âmbito de maldade ao contrário do infrator, que sem receber a justa punição, continua a não agregar nada a sua condição. Essa relação entre o bem e a justiça oferece uma luz a concepção negativa de Boécio que percebia certa inversão na ordem das coisas. O questionamento de como possa a impunidade prosperar aos olhos de Deus parece menos evidente a cada argumento, pois a impunidade está longe de ser um benefício ao homem, mas um mal que lhe afasta da divindade. Desse ponto de vista, para Boécio, tanto o poder de realizar o mal quanto a impunidade não passam de um erro do entendimento humano, pois o primeiro consiste numa deficiência e o segundo, em maior infelicidade.

Outra abordagem interessante de Boécio e que também irá se aproximar de “Górgias”, será sobre a relação entre a punição e a compaixão. A questão preliminar será saber se todo o malvado é merecedor dos castigos a ele deferidos. Na realidade, punir com castigos todo aquele que comete alguma ofensa, traz um sentimento de justiça diante daquele que foi vítima da má ação. No entanto, Boécio apresenta certa inversão na concepção do senso comum que crê ser a vítima o maior prejudicado com o ato da maldade, quando na realidade, tanto o ato de querer quanto o de cometer uma determinada ação maldosa, condiciona ao agente da ação a maior desgraça, já que aquele que sofre não se encontra num estado miserável em comparação daquele que cometeu a ação (DCP IV, 2, 33-37).

O segundo argumento de Boécio corresponde aos oradores que geralmente buscam exaltar a compaixão dos juízes em prol das vítimas, quando deveriam agir de modo contrário, isto é, da mesma forma que se deve levar ao médico um doente, a compaixão deveria ser aplicada aos culpados para que sua pena fosse adequada. Essa analogia de Boécio entre o médico e o juiz, traz consigo a ideia de que o mal consiste numa doença, não do corpo, mas da alma e por isso, o doente não deve ser odiado, mas tratado.

²¹⁴ DCP IV, prosa 4, 25-63. “Habent igitur improbi cum puniuntur quidem boni aliquid adnexum, poenam ipsam scilicet, quae ratione iustitiae bona est, idemque cum supplicio carent [60] inest eis aliquid ulterius mali, ipsa impunitas, quam iniquitatis merito malum esse confessus es.”

41 É por causa disto que entre os sábios não existe absolutamente nenhum lugar para o ódio. Na verdade, quem, a não ser alguém muito estúpido, odiará os bons? E odiar os maus, por seu lado, não tem razão de ser. Com efeito se, tal como o enfraquecimento do corpo, assim também a maldade é como que uma doença das almas e, se julgarmos que os que estão doentes do corpo não são de modo algum merecedores de ódio, mas antes de compaixão, assim também não devemos perseguir aqueles cujas mentes são atormentadas pela maldade, coisa mais atroz do que qualquer doença, mas antes devemos ter dó deles.²¹⁵

Essa ideia apresentada por Boécio traz uma discussão interessante sobre a eficácia e o objetivo final da penalidade. É um assunto delicado, pois evidenciam um desfecho interessante em seu argumento, porém, de acordo com os princípios já defendidos pelo autor, ou seja, o fim último natural de todas as coisas será o bem e a felicidade. Logo, a penalidade quando aplicada não possui somente o dever de corrigir, mas de introduzir uma parte do bem, e com isso um remédio para a alma que está longe de seu fim natural e imersa na maldade.

Para Obertello, há nesse pensamento de Boécio uma pretensão de restabelecer a ordem interior do homem, pois o maior dano da má ação será o seu sofrimento. Desse modo, em seu comentário ao livro IV, nota 30 (Cf. Boezio, p. 261) correspondente ao trecho que citamos acima, o comentador destaca que para Boécio, mesmo que pareça haver um triunfo do mal, a própria maldade carregará a condenação das suas ações ao contrário dos justos, pois o seu sofrimento será tanto o seu prêmio quanto restabelecimento da ordem interior do homem. Porém, diz Obertello, Boécio deixa em aberto um problema de fundo, a saber, se o desequilíbrio da natureza universal causada pelo mal será compatível com uma providência divina, ou seja, até que ponto essa desordem da natureza humana seria compatível com a ordem de Deus e a sua providência²¹⁶. Nesse sentido, essa abordagem realizada por Boécio entre o sofrimento dos bons, o castigo dos maus e a consequência da desarmonia interior, possuem segundo Obertello, um estreito

²¹⁵ DCP IV, prosa 4, 102-136. "41. Quo fit ut apud sapientes nullus prorsus odio locus relinquatur. Nam bonos quis nisi stultissimus oderit? Malos uero odisse ratione caret. 42. Nam si uti corporum languor ita uitiositas quidam est quae morbus animorum, cum aegros corpore minime dignos odio sed potius miseracione iudicemus, [135] multo magis non insequendi sunt quorum mentes omni languore atrocior arguet improbitas."

²¹⁶ "I malvagi, pur quando sembramo trionfare, portano in sé la condanna delle proprie azioni; i giusti son premiati della loro stesse sofferenze. Ciò ristabilisce l'ordine in interiore homine; ma non risponde antanto dal male sia compatibile con l'esistenza di una Divinità provvidente. È a questa domanda, la stessa del De ordine e di altre opere agostiniane."BOEZIO. Consolazione della Filosofia. Introduzione, note, apparati di Luca Obertello. Milano: Rusconi Libri, 1996, p. 261.

diálogo com o pensamento de Agostinho, em especial, a sua obra *De ordine*²¹⁷. O tema da obra de Agostinho *De ordine*, escrito em homenagem a seu amigo Zenóbio, busca examinar a ordem de todas as coisas, em especial, como a razão divina rege todas as ações, destacando o cuidado de Deus perante os vícios e as maldades realizadas pelas ações humanas. Desse modo, Obertello parece acreditar numa possível influência da obra de Agostinho por se tratar de um tema que envolve tanto a ação da providência divina quanto os meios em que Deus possa administrar as más ações humanas e conseqüentemente, a incompatibilidade entre a ordem estabelecida por Deus e a desordem interior do homem que opta pela maldade.

Nesse sentido, gostaríamos de tecer alguns comentários sobre a posição de Obertello. Primeiramente, esse desequilíbrio apontado pelo comentador parece justificável pelo fato de haver em todas as coisas um desejo universal pelo bem conforme apontou Boécio no livro III. Aliás, será esse o motivo da admiração de Boécio ao perceber que o mal possa prosperar diante da providência divina. Entretanto, Boécio argumenta que, apesar do homem estar naturalmente voltado para a busca do seu fim que é o bem e a felicidade, há uma privação desse bem em relação àqueles que querem e realizam o mal, ou seja, uma deficiência e não um poder que ocorre através da escolha livre. Sendo assim, o homem deixa de ser por se afastar de Deus que é imóvel e absoluto, pois é o criador de tudo. Nesse sentido, o desequilíbrio é do homem que através da vontade livre, escolhe se afastar do Sumo Bem e não da natureza que tende ao seu criador. O homem é essencialmente bom, mas não somente isso possui atributos acidentais e o potencial racional que delibera tanto para as coisas boas quanto as más. Entretanto, a consequência de se afastar do Sumo Bem se dá relativamente ao homem e não ao desejo natural que ele possui pelo bem. Aliás, o fato do homem errar não significa que essa ação

²¹⁷ Escrito na casa de Verecundo onde os diálogos *Contra os Acadêmicos* e *a Vida Feliz* foram produzidos, a obra de Agostinho, "A Ordem" está dividida em dois livros em forma de diálogo escrito entre 386 a 391, conhecido como o período filosófico de Agostinho. A obra de Agostinho *De ordine* (A Ordem) investiga a ordem racional das coisas, em especial, de como Deus cuida das coisas humanas e mesmo assim possa haver perversidade no mundo. O problema da obra consiste em abordar a questão do mal no mundo aos olhos da providência divina de modo que são levantadas duas questões preliminares: ou a divina providência não procura atingir estas coisas mesquinhas ou que todas as coisas más se comentem por vontade de Deus. Para Agostinho, a causa do erro humano ocorre pelo desconhecimento de si mesmo e para poder se encontrar, o homem precisa se afastar dos sentidos, refletir e manter-se em si. O método defendido pelo doutor da graça para alcançar esse encontro com si mesmo deriva da cura de feridas de opiniões através de uma vida cotidiana ou através das artes liberais. AGOSTINHO. *Contra os Acadêmicos, A Ordem, A Grandeza da Alma, O Mestre*. In: Coleção Patrística. Tradução. Agostinho Belmonte. São Paulo: Paulus, 2008.

busque necessariamente o mal, pelo contrário, segundo Boécio, o homem erra tentando buscar o bem. Outro fator apontado por Obertello será a influência do *De ordine* nas premissas boecianas, e nesse sentido discordamos em parte do comentador. Para nós, a influência fundamental que justifica filosoficamente a segunda parte da abordagem de Boécio em relação ao mal, provém de “Górgias” como veremos abaixo.

No diálogo de “Górgias”, Platão aborda o tema da justiça e da injustiça que ao nosso ver, está diretamente relacionado com os temas levantados na prosa 4 do livro IV do “DCP” sobre o sofrimento dos bons e a impunidade dos maus. Em suma, o diálogo de Platão tem o objetivo de tratar sobre o tema da oratória e sua natureza através do embate entre Sócrates, que defende o saber filosófico, e Górgias, que crê na eficácia da arte da persuasão, em especial, nas Assembleias públicas. No entanto, já no livro I o tema da justiça e da injustiça será lançado por Sócrates, porém aprofundado no decorrer do diálogo, em especial no livro II no diálogo com Polo, já que o seu debatedor mais ilustre, Górgias, não parece tão comprometido como o tema da justiça (GÓRGIAS, 460b-461b).

No contexto do diálogo com Polo, Sócrates afirma que sofrer uma injustiça é melhor do que cometê-la (GÓRGIAS, 469b-c) associando a ideia de justiça com o bem e a felicidade e a injustiça com a feiura e a vergonha. Por esse motivo, é possível notarmos grande influência de Platão na resposta de Boécio, principalmente quando o romano argumenta que são mais infelizes os que cometem uma injustiça do que os que sofrem (DCP IV, 4, 31-32) ou ainda, que cometer uma mal é pior do que sofrê-lo (DCP IV, 4, 13). Vejamos a similaridade entre os dois argumentos: em “Górgias”, Platão afirma através da voz de Sócrates que é pior cometer uma injustiça do que sofrê-la, já que a prática da injustiça afasta o homem da justiça que é um bem. Quando Boécio declara que a maldade afasta o homem de Deus que é justo e bom, o autor relaciona a participação humana na bondade divina como um fator necessário para a bondade do homem, pois se é com aquisição da justiça que o homem se torna justo ou com a aquisição da sabedoria que se torna sábio é, portanto, com a aquisição de Deus que se torna feliz (DCP III, 10, 24-25). Sabendo que Deus é o Sumo Bem e princípio de toda justiça e bondade, é necessário afirmar que estes atributos estão contidos na essência de Deus. Nesse sentido, quando Platão relaciona a ideia de justiça com o bem e a felicidade, mesmo

que não se utilizando o termo “Sumo Bem”, notamos que para o ateniense toda ação justa é boa por participar da ideia de Bem. Por esse motivo, Sócrates compara o ato de cometer uma injustiça com a feiura e a vergonha, justificando o seu argumento que cometer uma injustiça será pior que sofrê-la.

Outro fator que acreditamos ter influenciado Boécio será a ideia defendida em “Górgias” da justa punição dos injustos. Ao estabelecer que o ato injusto será feio e vergonhoso, Sócrates argumenta que pior que cometer uma injustiça é não pagar pelo seu ato ficando impune (GÓRGIAS, 479d). Essa afirmação de Sócrates não traz somente um sentimento de justiça, pois parece plausível que se deva sofrer as consequências de uma má ação. A ideia de justiça empregada por Sócrates vai além de uma punição com caráter corretivo, mas também tem um aspecto social mostrando certa compaixão pelo infrator. Quando Sócrates afirma que cometer uma injustiça é pior do que sofrê-la e acrescenta que é ainda pior não pagar justamente pelo ato que foi feito, seu objetivo consiste em aproximar o homem que praticou o delito com a virtude da justiça que é boa, ou seja, todo ato maldoso que fica impune se afasta mais da ideia de bem e de justiça e conseqüentemente continua imerso na maldade.

Já o infrator que comete uma injustiça e foi justamente punido será considerado mais feliz, pois a justa pena é um bem não somente por parecer correto e proporcionar a vítima um sentimento de justiça, mas também por agregar ao infrator uma partícula de participação na esfera da bondade. Para Platão, o infrator está doente, mas não do corpo, pois a injustiça é a pior doença da alma e nesse sentido, todo doente necessita de cuidados. Assim como o medicamento prescrito por um médico possui o objetivo de curar os males do corpo, a justa punição do infrator seria a medicação necessária para uma alma enferma. Quando alma doente se encontra mergulhada na injustiça e recebe a justa punição, estará sendo tratada com o remédio adequado, pois desse modo ameniza as feridas da alma, (GÓRGIAS, 477d ss), e nesse sentido, para Platão todo o homem cuja má ação é punida com justiça é mais feliz por participar do bem da justiça, diferente do infrator impune, que sem o tratamento, continua doente e mais distante do bem.

Como podemos notar, os argumentos e os exemplos utilizados por Boécio são similares os de Platão e parece evidente concluirmos que a inspiração utilizada no “DCP” para tratar da segunda parte da questão do mal, a saber, do suposto

sofrimento dos bons e da impunidade dos maus, provêm essencialmente de “Górgias”. Desse modo, nem a interpretação de Baixauli que defende o rompimento do pensamento platônico, introduzindo uma ideia de criação e pecado proveniente do pensamento cristão ou a concepção de Obertello que aponta influências secundárias a “Górgias” ao lado de outros autores como uma das possíveis fontes da concepção boeciana de justificação do sofrimento dos bons e da impunidade dos maus, não nos parece que sejam satisfatórias. Em verdade, Obertello estabelece algumas influências de “Górgias” na composição do livro IV. Na nota 8 de seu comentário ao livro IV, o estudioso aponta a questão do poder dos bons e a impotência dos maus que Boécio aborda na prosa 2 como uma das influências de Platão (GÓRGIAS, 466b-481b) proveniente de um comentário de origem neoplatônica que Boécio obteve (Cf. Boezio, p. 257). Na nota 25, referente à prosa 4-12, Obertello também aponta a influência do diálogo (GÓRGIAS, 472e) nos temas referentes à infelicidade dos maus que não são punidos, porém agregada a ideia cristã de purgatório provinda do pensamento de Amônio e Olimpiodoro (Cf. Boezio, p. 260). Embora Obertello identifique certa influência de “Górgias”, o comentador não elabora uma estrutura que tenha como fonte principal o diálogo de Platão. Ao contrário, as referências atribuídas a “Górgias” estariam em segundo plano ou ao lado de autores como pseudo Dionísio, de Cícero, e principalmente das obras de Agostinho como “A Ordem” e a “Trindade”, além de apresentar uma interpretação mais cristã de Boécio nessa temática do mal. Embora reconheçamos o cristianismo de Boécio por motivos que já citamos neste estudo, o “DCP” não mostra em seus argumentos ou na sua literatura filosófica uma concepção tipicamente cristã, ao contrário, muito do que se vê provém da filosofia pagã, embora, ressaltamos, as passagens escolhidas pelo autor não contradizem as Escrituras.

É por isso que a nossa abordagem que apresenta “Górgias” como fonte principal e primária sendo fundamental para responder ao impasse sobre a impunidade dos maus e o sofrimento dos bons, oferece uma interpretação mais filosófica e bem menos teológica estando de certo modo, alinhada com a intenção da obra que busca o consolo da filosofia. Em suma, a nossa proposta busca mostrar que “Górgias” não só influencia, mas oferece a base filosófica necessária e alinhada com a proposição da obra de Boécio e por isso entendemos que seja um pilar, pois

fundamenta a resposta para o problema do mal ao lado do “Livre-Arbítrio” de Agostinho.

Por conseguinte, o texto de Platão parece de fato influenciar diretamente o pensamento de Boécio, pois textualmente o romano utiliza as premissas do ateniense e se mostra alinhado com os três pontos fundamentais do “Górgias”: 1. cometer uma injustiça e pior que sofrer; 2. ficar impune sem a devida pena é ainda pior por não agregar o bem da justiça; 3. que o infrator que comente um mal está com a alma doente e precisa de uma correção que não somente o puna, mas que trate da doença com compaixão por estar imerso na maldade. Esse desenvolvimento filosófico perceptível no “DCP” não foi ressaltado nem por Baixauli, nem por Obertello como citamos acima, tampouco por outros comentadores como Moreschini (Cf. Boezio, 2006, nota I, p. 268), Betettini (Cf. Boezio, 2010, p. 25), Courcelle (Cf. Courcelle, 1969, p. 160) entre outros, que reconhecem pontos específicos da influência de “Górgias”, mas não de modo estrutural como apresentamos, vindo a atribuir apenas ilações isoladas, não percebendo o “Górgias” como uma obra determinante para o encadeamento da resposta ao problema do mal, presente no “DCP”. Na realidade a nossa proposição consiste em atribuir uma conexão essencial entre Platão, Agostinho e Boécio como fundamento para a resposta ao mal, hipótese que os comentadores citados não elaboram.

Até aqui apresentamos os dois de três pilares do problema do mal no “DCP” resolvidos: primeiro, a negação do mal ontológico, condicionando a sua relação com o nada e sua existência apenas no âmbito moral, através da vontade livre do homem; atribuímos “O Livre-Arbítrio” de Agostinho como fonte principal de Boécio para este ponto; o segundo pilar, consiste em que, sanado o impasse entre o sofrimento dos bons e a impunidade dos maus, mostra que todo infrator, ao não ser punido, encontra-se num estado de miséria, de modo que a punição servirá como uma parcela de bem, proveniente da virtude da justiça que, além de corrigir, tratará a doença da alma. Também mostramos que para Boécio, o maior prêmio para os bons será permanecer na virtude e participando do bem justificando o seu argumento que cometer uma maldade será pior do que sofrê-la estando alinhado com “Górgias” de Platão. No entanto, falta o terceiro pilar que irá complementar a resposta de Severino Boécio ao problema do mal e ao mesmo tempo, responder efetivamente à primeira questão apresentada no livro I. Em verdade, a providência divina será o

componente que irá completar a tese de Boécio ao lado das influências de Platão e Agostinho para responder o problema do mal no “DCP”.

A providência divina será introduzida na sequência do livro IV na prosa 5, porém, antes, Boécio novamente repete a questão levantada no livro I e busca os motivos da suposta inversão da ordem das coisas: “4 Muito me intriga por que razão é que isso é invertido, e os castigos dos crimes afligem os bons enquanto os maus arrebatam o prêmio das virtudes...”²¹⁸ (BOÉCIO, 2016, p. 150). Essa colocação será expressa novamente com perplexidade, pois mesmo após vários assuntos tratados no decorrer dos livros do “DCP”, a questão ainda permanece: Como pode Deus com a sua providência divina atribuir males aos bons e benesses aos maus?

Esse questionamento é válido e continua em aberto, pois a resposta de Boécio sobre o sofrimento dos bons e a impunidade dos maus não se propôs a responder essa questão, pois como apontamos acima, a resposta de Boécio não contempla a ação divina, mas a ação humana que permanecendo no bem não se corrompe pela maldade e se aproxima do Sumo Bem. Essa visão pessimista apresentada por Boécio (DCP IV, 5, 4-5) abala a estrutura argumentativa da obra, pois abre espaço para uma situação temporal caótica e sujeita à fortuna, aliás, a própria ideia de pedagogia da fortuna ou mesmo da benevolência divina não se sustentaria, pois se Deus é o Sumo Bem e princípio e fim de todas as coisas, como pode permitir tal situação?

Entretanto, essa questão repousa em dois temas principais que serão a chave para a argumentação de Boécio: as relações entre a providência e a eternidade e do tempo com o destino. A ideia negativa sobre a passividade de Deus perante os acontecimentos temporais será restituída como premissa para o trabalho conceitual do autor, que visa buscar o entendimento tanto da natureza operativa da providência quanto a sua relação com o destino, pois o que deverá ser esclarecido é o mecanismo da providência, que através da sua justiça governa e orienta todas as coisas da eternidade de modo propositivo para o bem. Nessa perspectiva, será necessário o entendimento da eternidade, algo difícil de expressar por estar longe da capacidade humana de entender ou conceituar, pois não se trata de um lugar temporal e por isso, se torna inatingível de categorizar linguisticamente, mas se

²¹⁸ DCP IV, prosa 5, 1-22. “4. Cur haec igitur uersa uice mutantur scelerumque supplicia bonos premant, praemia uirtutum mali rapiant...”

pode aproximar a partir das informações que o próprio autor fornece. A primeira questão a ser definida, será de que se trata a providência e a sua relação com a criação. A segunda será definir o que é destino, o seu papel e sua relação com a providência e por último, como ocorre o mecanismo da providência que governa o mundo com e sabedoria e justiça.

Em verdade, Severino Boécio defende uma ordem proveniente da providência que tudo governa com justa condução através da imobilidade e da simplicidade da mente divina. Entretanto, é preciso entender como ocorre essa ação da eternidade a partir da cognição humana, pois ainda não está clara a sentença que presume que Deus permita impunidade dos maus e o sofrimento dos bons. Para isso, Boécio acrescenta um argumento cosmológico que busca mostrar que todas as coisas estão submetidas a Deus. A providência governa o céu e os astros²¹⁹ estabelecendo um equilíbrio entre os elementos, mesmo aqueles sujeitos a mudanças e alterações possibilitando a renovação de todas as coisas por meio de conexões de causas (DCP IV, 6, 18-19). Desse modo, mesmo na multiplicidade onde exista a constante irregularidade, Deus será o ponto central que possibilita que as coisas morram e renasçam, porém dentro de uma ordem que é observável em toda a natureza, ou seja, mesmo que o mundo não possua a imobilidade de Deus devido aos seus constantes movimentos, todas as coisas estão submissas a ele pela providência²²⁰.

²¹⁹ Já antes de apresentar o seu argumento na prosa 6, Boécio insere no poema 5 um conteúdo cosmológico que irá formalizar a submissão do cosmo à ordem da providência divina. Esse poema já mostra os fundamentos que na sequência da prosa 6 serão lançados pelo autor para explicar que a inversão observada possui um plano maior, acima do entendimento humano. O importante, com efeito, será a representação que o poema exerce, pois esclarece que nada ocorre por acaso sem estar submetido à razão de Deus: “Si quis Arcturi sidera nescit propinqua summo cardine labi, cur legat tardus plaustra Bootes mergatque seras aequore flammas, cum nimis celeres explicet ortus, legem stupebit aetheris alti. Palleant plenae cornua lunae infecta metis noctis opacae, quaeque fulgenti texerat ore, confusa Phoebe detegat astra: commouet gentes publicus error lassantque crebris pulsibus aera. Nemo miratur flamina Cori litus frementi tundere fluctu nec niuis duram frigore molem feruente Phoebi solueri aestu. Hic enim causas cernere promptum est, illic latentes pectora turbant. Cuncta quae rara prouehit aetas stupetque subitis mobile uulgus, cedat inscitiae nubilus error, cessent profecto mira uideri!”. Cf. DCP IV, poema 5, 1-22.

²²⁰ Há, segundo Boécio, uma ordem no mundo, mesmo que às vezes imperceptível aos olhos dos seres humanos. Mesmo que pareça estranho o sofrimento dos bons e a impunidade dos maus, nada escapa da providência divina como bem aponta Savian: “Com efeito, o que Boécio parece sugerir (para além da afirmação correta de que a aparência oculta um ordenamento discreto) é que está previsto e incluído no ordenamento mesmo que rege o cosmo aquilo que o próprio Boécio, até então, interpretara como uma inversão da ordem moral racionalmente desejável, ou seja, a ordem segundo a qual os bons devem ser recompensados, e os maus, punidos. 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.” SAVIAN, F, J. Estranhamento do mundo, cosmologia e

De fato, se há irregularidades observáveis em toda a natureza, há também um ciclo que condiciona o céu e a terra a uma ordenação que não lhe é própria, mas que proceda de uma inteligência maior oriunda da razão divina. Esse argumento cosmológico possui a pretensão de mostrar que a inversão declarada por Boécio não condiz com a realidade dos fatos, pois mesmo que exista certo movimento irregular na natureza, isso não significa que ela esteja fora da ordem da mente de Deus. No limite, o que parece sugerir Boécio será a permissão de Deus que os maus e os bons possam tanto sofrer quanto não sofrer, e isso, não serão estranhos à ótica divina, pois também estaria prevista no ordenamento do mundo.

Desse modo, Boécio apresenta a relação entre a providência e a sua criação estabelecendo a ação divina como causa, ordem e forma de todos os seres que existem e que estão sujeitos à mudança e à evolução a partir da estabilidade da inteligência divina. A simplicidade da mente divina estabelece uma regra multiforme para governar o mundo e é justamente essa regra que, do ponto de vista da pureza da inteligência divina, será o que Boécio chamará de providência. Em outras palavras, a razão divina será a estabilidade ordenadora das múltiplas formas e movimentos do mundo a partir da sua simplicidade e estabilidade.

A geração de todas as coisas, o evoluir das naturezas mutáveis e tudo o que de algum modo está sujeito ao movimento, as causas, a ordem, as formas, tudo é determinado a partir da estabilidade da mente de Deus. 8 Esta, na cidadela serena da sua simplicidade, estabeleceu um múltiplo modo para as governar. Este modo, quando é contemplado na própria pureza da inteligência divina, é chamado Providência.²²¹

A providência divina será a responsável por gerar as mais variadas coisas com suas peculiaridades, mas, ao mesmo tempo, em estabelecer a ordem para harmonizar os tantos movimentos existentes. Em verdade, foi afirmado no livro III que há um desejo universal que naturalmente tende todas as coisas para o bem. Esse desejo presente em todas as coisas será fruto da geração e ação da providência que além de organizar, também conduz todas as coisas para o seu fim,

ética em torno de uma poesia de Boécio. In: Revista de Filosofia. Unisinos, vol. 9. São Leopoldo, 2008, p. p. 15-16.

²²¹ 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 intellegentiae puritate conspicitur, prouidentia nominatur."

ou seja, a providência divina será a razão de Deus que gera e age no mundo, porém, fora do tempo. Por estar fora do tempo, Boécio utiliza o termo eternidade para conceituar a posição de atuação da providência e justificar o seu olhar onisciente que pode abarcar todas as coisas ao mesmo tempo, pois está na eternidade, ou seja, num eterno presente. O destino está no tempo e relacionado a tudo que se move, responsável por ordenar cada coisa no espaço e no tempo a partir do que foi estabelecido pela providência na eternidade. Desse modo, o destino coloca todas as coisas em movimento repartindo-as individualmente na ordem temporal, embora, esse desenvolvimento da ordem temporal seja derivado da providência divina. Existe nesse sentido, uma relação entre essas duas naturezas, mas também uma subordinação da ação do destino à providência.

10 A Providência, de facto, abarca todas as coisas ao mesmo tempo, apesar da sua diversidade e infinitude; o Fado, por seu lado, põe cada uma das coisas em movimento, distribuindo-as por lugares, formas e tempos, de tal modo que este desenvolvimento da ordem temporal, unido ao desígnio da mente divina, é Providência, e a mesma relação, quando distribuída e concretizada nos tempos, é chamado Fado.²²²

É certo afirmar que há uma relação necessária entre providência e destino, que apesar de diferentes, dependem um do outro, pois o destino se desenvolve através da indivisibilidade da providência, ou seja, será pela razão divina de forma singular e imóvel que Deus dispõe o que deve ser feito definitivamente. Por outro lado, o destino administra estas mesmas coisas que foram fixadas pela providência na eternidade, porém no tempo e de forma múltipla. Nesse sentido, Boécio possui como premissa a simplicidade da providência que realiza e conduz todas as coisas e o destino, subordinado à providência, será o nexó móvel de tudo que a razão divina dispôs para a sua realização temporal. Da mesma forma que a fortuna e o acaso estão relacionados à providência, o destino será uma ferramenta de Deus na atuação temporal.

A relação entre a providência e o destino possui as suas peculiaridades e precisamos entendê-las para seguir em frente. Para Boécio a providência significa a

²²² *Ibidi.* “10. Prouidentia namque cuncta pariter quamuis diuersa quamuis infinita complectitur, fatum uero singula digere in motum locis, formis ac temporibus distributa, ut haec temporalis ordinis explicatio in diuinae mentis adunata prospectum prouidentia [35] sit, eadem uero adunatio digesta atque explicata temporibus fatum uocetur.”

ação de Deus no curso de todas as coisas. Essa ação se caracteriza por fixar tudo o que deve acontecer de uma só vez, justamente por estar fora do tempo ou como chamará o autor na eternidade. Deus é absoluto e não só providente, mas presciente e onipotente, por isso, tem a visão absoluta de todas as coisas, passadas, presentes e futuras. Já falamos que Deus é o princípio e o fim de todas as coisas, Sumo Bem perfeito e completo. Também falamos que Deus e a felicidade se identificam e por isso, todas as coisas que buscam o seu fim último, buscam a Deus. Quando Deus age com sua providência, por ser o Bem primeiro e dele só proceder o bem, toda a sua ação tende a fixar o que há de melhor para a condução de tudo, em especial do homem que semelhante a Deus, possui como natureza específica o potencial racional. Desse modo, toda a ação da providência necessariamente será boa e por isso, quanto mais próximo o homem conduzir o seu caminho em direção a Deus, mais livre será e conseqüentemente, mais feliz. No entanto, o destino coloca em movimento todas as ações da providência dentro do espaço temporal relacionado às escolhas humanas, no caso a partir do seu livre-arbítrio. A ação do destino não se relaciona com a liberdade, mas com a vontade livre do homem. Quanto mais longe da razão divina estiver o homem, ficará mais condicionada à contingência e será menos livre. É nesse contexto que Boécio utilizará uma analogia entre a providência e os círculos concêntricos:

15 Na verdade, podemos estabelecer uma comparação com círculos que giram em volta do mesmo eixo: o que está mais do lado de dentro aproxima-se da simplicidade do centro, e funciona como uma espécie de eixo em volta do qual giram os círculos que estão mais do lado de fora. O círculo mais exterior, rodando com maior amplitude, afasta-se da unidade do ponto central tanto mais quanto evolui por espaços mais largos. Se, por outro lado, se ligar e associar àquele centro, é forçado à simplicidade e para de se espalhar e dispense no espaço. O mesmo acontece com aquilo que se afastou mais da mente primeira: é enleado por maiores liames do Fado. Uma coisa está tanto mais livre do Fado quanto mais se aproxima do eixo de todas as coisas. 16 E, se se agarrar à firmeza da primeira mente, estando livre do movimento do Fado, também supera a necessidade. 17 Portanto, tal como o raciocínio está para o intelecto, aquilo que é gerado em relação àquilo que existe, o tempo relativamente à eternidade, o círculo em relação ao ponto central, assim está a móvel cadeia do Fado em relação à estática simplicidade da Providência.²²³

²²³ DCP IV, prosa 6, 49-88. "Nam ut orbium circa eundem cardinem sese uertentium qui est intimus ad simplicitatem medietatis accedit ceterorumque extra locatorum [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 medio conectat et societ in simplicitatem cogitur diffundique ac diffluere cessat: simili ratione quod [65] longius a prima mente discedit maioribus fati

A analogia utilizada por Boécio assegura os argumentos propostos que indicam os liames que estabelecem a fronteira entre a liberdade e o livre-arbítrio, pois quanto mais próximo do eixo central, neste caso a providência, mais livre estará o homem por estar mais próximo da imutabilidade. De outro modo, quanto mais afastado do eixo, mais solto e condicionado à contingência, âmbito do livre-arbítrio. No entanto, o que nos interessa esclarecer no argumento de Boécio será o papel fundamental da providência, ou seja, a providência será a ação que governa o cosmo e atrai para si todos os seres que buscam naturalmente o seu fim último. Esse mecanismo, com efeito, por proceder do Bem primeiro, não poderá conduzir o homem para o mal ou para injustiça, pois Deus é o Sumo Bem, princípio de todos os bens que será imóvel e incorruptível²²⁴. Em outras palavras, existe uma ordem que está acima da compreensão do homem sendo o motivo principal da aparente desordem descrita por Boécio. Não há mal, mesmo entre aqueles que cometem o mal, já que a causa do seu erro, em última análise, será a busca pelo bem. Embora o homem tenha a pretensão de formar um juízo sobre a ideia de bem e mal ou justo e injusto, Boécio levanta uma questão interessante afirmando que em vários momentos há certa contradição para a fundamentação entre o bem e o mal, pois em certos casos, os mesmos indivíduos dividem opiniões contrárias, ou seja, para alguns, determinados indivíduos serão bons e dignos de recompensas e para outros, esses mesmos indivíduos serão considerados maus, merecedores de castigos. Os homens, segundo Boécio, não possuem o conhecimento pleno sobre o bem e o mal, por isso, enfrentam contradições contínuas a respeito desse assunto, pois por mais que sejam racionais, não conseguem enxergar o interior da alma doente. Assim como o doente do corpo que recebe ora remédios doces ora amargos, a alma necessita de ambos, entretanto, da mesma forma que só médico pode conhecer os

nexibus implicatur ac tanto aliquid fato liberum est quanto illum rerum cardinem uicinius petit; 16. quodsi supernae mentis haeserit firmitati, motu carens fati quoque supergreditur necessitatem. 17. Igitur uti esta ad intellectum ratiocinatio, ad id [70] quod est id quod gignitur, ad aeternitatem tempus, ad punctum medium circulus, ita est fati series mobilis ad prouidentiae stabilem simplicitatem.”

²²⁴ Sem dúvidas, a ideia de Deus como Sumo Bem e motor imóvel remete diretamente ao pensamento de Aristóteles, que na *Metafísica* estabelece Deus como motor não movido. Nessa linha, Piñan aponta exatamente essa questão como uma ideia proveniente de Aristóteles e fala: “Aristóteles influyó en esta obra probablemente através del Protréptico, que Boecio conocería por una fuente anterior a la utilizada por Cicerón en el Hortensius. Claramente aristotélica es la forma de pensar a Dios como primer motor, inmóvil, del devinir mundano. Cf. PIÑAN. A. C. Prólogo in Boecio. La consolacion de la filosofia. B. Aires: Aguilar, 1973, p. 17.

males do corpo, apenas Deus consegue detectar o mal da alma e providencialmente oferecer a medicação adequada (DCP IV, 6, 27-30).

A providência com a sua divina sabedoria, poupa aqueles que não aguentariam as adversidades por não terem a capacidade de suportá-las. Por outro lado, ampara os virtuosos que sob a ótica de Deus, são considerados justos e por conta disso, a providência não permitirá abalos, nem mesmo doenças, pois serão considerados Santos e próximos de Deus. Para outros, a providência oferece tanto adversidades quanto a prosperidade de acordo com a qualidade da sua alma, evitando que alguns tenham uma felicidade prolongada que os corrompam estimulando as suas virtudes a se fortalecerem através da moderação. Assim agirá a providência conforme a necessidade de cada alma, oferecendo o necessário para o autoconhecimento do ser humano, seja com mortes honrosas ou suportando males que possam servir como exemplos a serem seguidos. Por isso, a impunidade dos maus ou o sofrimento dos bons só será considerada injusta pela concepção do homem, mas num plano maior, o de Deus, tudo ocorre em perfeita harmonia. O castigo dos maus será um exemplo a não ser seguido desencorajando muitos à mesma conduta, mas quando lhe são acrescentados os bens, tal situação servirá como uma grande lição para os bons saberem valorizar a prosperidade e a felicidade que em vários momentos está sob o poder dos maus.

45 E é nesta ordem de ideias que eu penso ser talvez outorgada a prosperidade de alguém tão precipitado e de natureza tão intempestiva que a escassez do patrimônio familiar o poderia mais facilmente exasperar e levar ao caminho do crime. A Providência trata a doença deste através do remédio que consiste em acumulá-lo de riquezas. 46 Este indivíduo, reconhecendo a sua consciência conspurcada com acções vergonhosas e comparando-se a si próprio com a sua Fortuna, assusta-se talvez com a penosa perspectiva de perder aquilo que lhe sabe bem usar: mudará então os seus costumes, e, ao recear perder a Fortuna, abandonará a maldade. 47 A outros é a felicidade injustamente conseguida que os precipita numa merecida destruição: a alguns é concedido o direito de punir, para que existisse um estímulo para os bons e uma causa de castigo para os maus. 48 Na verdade, tal como não há nenhum pacto entre bons e maus, assim também os maus são incapazes de conseguir a concórdia entre si.²²⁵

²²⁵ DCP IV, prosa 6, 123-187. "45. In quare illud etiam dispensari credo quod est forsitan alicuius tam praeceps atque importuna natura ut eum in scelera potius exacerbare possit rei familiaris inopia: huius morbo prouidentia collatae pecuniae remedio medetur. 46. Hic foedatam probris conscientiam spectans et se cum [155] fortuna sua comparans forsitan pertimescit ne cuius ei iucundus usus est sit tristis amissio; mutabit igitur mores ac dum fortunam metuit amittere nequitiam derelinquit. 47. Alios in cladem meritam praecipitavit indigne acta felicitas; quibusdam permissum puniendi ius ut exercitii

Essa citação traz a *lume* a capacidade operadora da providência que do alto estabelece o necessário a cada pessoa, ou seja, em suma, nada escapa da ordem estabelecida por Deus. Dessa forma, se pode dizer que os males vistos pela ótica humana serão bens, segundo a totalidade abarcada pela providência divina na eternidade, pois todas as coisas temporais estão submissas a Deus e jamais ao acaso. No entanto, para entender o mecanismo da providência, temos que levar em conta a eternidade (inalcançável ao homem), a presciência e o livre-arbítrio. Uma abordagem mais profunda sobre a eternidade será realizada no livro V, ocasião em que o tema da presciência divina e o livre-arbítrio estarão sendo discutidos. O cerne do livro V consistirá em saber se o homem realmente possui o livre-arbítrio, já que Deus com a sua presciência consegue de antemão saber tudo antes mesmo de algo acontecer. Aqui, não nos interessa saber sobre as minúcias desse tema, mas da argumentação delineada pelo romano para explicar a ideia de eternidade. Na prosa 4 do livro V, Boécio estabelece uma hierarquia de saberes de acordo com a capacidade de entendimento de cada natureza específica. Serão investigadas quatro formas de saberes: a inteligência, a razão, a imaginação e os sentidos. Os sentidos, afirma Boécio, avaliam a figura conforme será constituída na matéria; a imaginação avalia sem o elemento material; a razão, própria do homem, avalia através da consideração do que é universal e por fim, a inteligência, própria de Deus, transpassa a esfera do universal contemplando a forma pura. Dentro dessa hierarquia, a inteligência, ponto mais elevado, abarcará os outros três saberes, da mesma forma que a natureza racional abarcará as duas últimas e a imaginação a última. Nesse sentido, o fundo argumentativo de Boécio será a limitação da capacidade do homem de ultrapassar os limites da razão e desse modo, não possuir o meio adequado de contemplar o todo da mesma forma que Deus.

Além da capacidade absoluta do conhecimento de Deus, há o componente fundamental da eternidade que irá tanto justificar a incapacidade do homem de obter o mesmo conhecimento de Deus, quanto de corroborar o bom governo da providência divina, pois o homem está sujeito ao tempo e Deus, na eternidade está fora do tempo. Ora, a eternidade é atemporal como declara Boécio: “4 A eternidade

bonis et malis esset [160] causa supplicii. 48. Nam ut probis atque improbis nullum foedus est ita ipsi inter se improbi nequeunt conuenire.”

é a perfeita possessão, total e em simultâneo, da vida infinita, coisa que fica mais clara graças à comparação com as coisas temporais”.²²⁶ (BOÉCIO, 2016, p. 190). Por conseguinte, tudo que está no tempo será condicionado aos intervalos temporais como passado, presente e futuro, diferente de Deus que está num eterno presente, inalcançável pela visão humana e causando a confusão na percepção da ordem do mundo. Logo, a questão filosófica colocada no livro I, sobre a impunidade dos maus diante aos olhos de Deus se tratará de uma deficiência do homem e não de Deus, pois a razão humana é limitada e não alcança satisfatoriamente a inteligência de Deus que está fora do tempo, tendo uma visão absoluta e total de todas as coisas e com isso, Severino Boécio conclui o seu terceiro pilar para a resolução do problema do mal no “DCP”.

Em verdade, como ficou evidente, Boécio concorda com as premissas de Agostinho quando afirma no livro III do “DCP” que Deus é o Sumo Bem e a verdadeira felicidade, e tendo como base essa afirmação, nega a existência ontológica do mal. Para Boécio, o mal moral existe por um desvio da conduta humana que no seu anseio em buscar a felicidade decide, seja por ignorância ou voluntariamente, utilizar meios viciosos que lhe afastam do reto caminho e para longe do Sumo Bem. É verdade que Agostinho apresenta certo compromisso com as Escrituras Sagradas, o que não lhe tira a genialidade filosófica, mas Boécio, por outro lado, nem sequer a menciona, o que não quer dizer que o autor a negligencie. Mesmo que à primeira vista a obra de Agostinho pareça apologética e a de Boécio pagã, não há dúvidas da similaridade dos argumentos e das conclusões que ambos chegam sobre o tema da existência e da origem do mal. No entanto, a obra de Boécio parece apresentar um pensamento mais livre e comprometido com a filosofia, afinal, é “A Consolação da Filosofia”, justificando a presença constante de poesias pagãs ao invés de cristãs e um acentuado teor filosófico que transita entre os pensamentos de várias escolas filosóficas como os pitagóricos, estóicos, platônicos, aristotélicos, porém, sem deixar de fora pontos fundamentais do pensamento de Santo Agostinho.

Outra diferença que podemos destacar entre a obra “O Livre-Arbítrio” de Agostinho e do “DCP” de Boécio ocorre no prosseguimento da questão do mal

²²⁶ DCP V, prosa 6, 1-9; 9-47. “4. Aeternitas igitur est interminabilis uitae tota simul et perfecta possessio. Quod [10] ex collatione temporalium clarius liquet.”

abordada pelo romano. Em verdade, após definir que o mal não existe e que o pecado seria oriundo do livre-arbítrio tendo a sua causa por meio da ação livre do homem, Agostinho se atém a outros temas no livro III de sua obra que não interferem na sua definição do problema do mal. Já Severino Boécio prossegue sua investigação e após assumir que Deus é o Sumo Bem e verdadeira felicidade (DCP III, 10, 34-73), que o mal não é nada por não proceder de Deus (DCP IV, 2, 82-117), e afirmar que o mal moral procede da vontade livre do homem, prossegue sua investigação abordando uma segunda questão, a saber, o sofrimento dos bons e da impunidade dos maus e seus efeitos na vida prática do homem e na sequência, a última questão que aborda a aparente desordem temporal sob o olhar de Deus.

Nesse sentido, não temos dúvidas que para responder a segunda questão, Severino Boécio utilize os conceitos de justiça e injustiça presentes no “Górgias” de Platão. No entanto, a exemplo de Agostinho, há algumas diferenças entre a abordagem de Boécio e o filósofo ateniense. Embora o método de Boécio seja mais próximo ao estilo filosófico de Platão, Boécio se vale de termos que serão estranhos ao pensamento do ateniense como o Sumo Bem, a providência divina e o livre-arbítrio.

Para responder a terceira questão, Boécio lança o seu argumento para explicar a aparente desordem que ocorre no mundo através da ação da providência divina que está fora do tempo, na eternidade e que através de sua simplicidade organiza todas as coisas. Será através da razão de Deus que na sua imutabilidade oferecerá a cada pessoa o que lhe é devido, mas será através da vontade livre que o homem escolherá ou se aproximar ou se afastar da providência. O destino, com efeito, executa no tempo tudo que foi organizado na eternidade por Deus, mas é o livre-arbítrio que proporciona a condição mais ou menos adversa na vida humana. Se o homem agir bem, será poderoso e feliz, se agir mal será impotente e infeliz. Nesse sentido, a relação entre a justiça e injustiça, embora tenha a evidente influência do pensamento do diálogo “Górgias” de Platão, não se detém somente a ela, mas agrega muito da originalidade de Severino Boécio.

Em sua resposta para questão do mal, Severino Boécio não se resume em negar o mal ontológico e condicionar a responsabilidade para a escolha livre do homem tal qual fez Agostinho em seu “O Livre-Arbítrio”. Tampouco utilizou somente o pensamento filosófico de Platão em “Górgias” através da sua ideia de Justiça e

injustiça. Quando Boécio assume a posição de ambos os autores ele oferece uma nova possibilidade de resposta acrescentando a ideia de providência divina e destino. Ao argumentar que Deus é o ser e o mal o não ser e afirmar que somente em Deus o homem alcança a verdadeira felicidade, Boécio corrobora o pensamento de Agostinho, inclusive, quando afirma que o livre-arbítrio existe e é responsável pelas más escolhas do homem. Da mesma forma, quando o autor afirma que o melhor é sofrer um mal do que cometê-lo e ainda é mais feliz aquele que paga a justa pena, também apresenta influências do pensamento de Platão. Com efeito, através da ideia de participação do pensamento platônico, Boécio argumentará que a recompensa dos bons será a própria bondade por participarem da substância divina e o maior castigo será o seu afastamento de Deus.

No entanto, a resposta oferecida por Boécio, a partir das influências de Agostinho e de Platão, ainda não dá conta da aparente desordem do mundo, segundo qual Deus, bom e justo permite a impunidade dos maus e o sofrimento dos bons, já que o conceito de justiça e injustiça de Platão se aplicaria somente às ações humanas. Desse modo, Boécio inclui como terceiro ponto a ação da providência através da sua inteligência que abarca o todo conduzindo todas as coisas ao bem e para si como fim último e verdadeira felicidade. Embora seja necessário afirmar como no “Górgias” que sofrer uma injustiça é melhor do que cometê-la, e mais ainda, não ser punido justamente lhe condiciona a pior das doenças da alma e a infelicidade, em verdade, não há no escrito de Platão nenhuma relação com a providência divina. Já em Boécio, a providência divina será fundamental para a sua resposta, pois consiste na razão de Deus que está num eterno presente e que fora do tempo organiza todas as coisas que o destino no tempo ira colocar no seu devido lugar levando em conta o livre-arbítrio do homem que não está pré-definido, pois a sua condição de alcançar ou não a felicidade ou de evitar ou não o mal, irá depender das suas escolhas.

Portanto, a originalidade de Boécio consiste em se manter fiel à filosofia abrindo mão de termos como pecado ou de referências às Escrituras, mas sem abdicar da essência do pensamento de Agostinho. No entanto, assim como Agostinho, Severino Boécio agrega termos como a providência, Sumo Bem e livre-arbítrio, inexistentes no pensamento de Platão. Entretanto, mesmo que esses termos sejam utilizados por Agostinho, para Boécio tais atributos têm como objetivo

corroborar a ideia de justiça e injustiça de Platão, porém, também se distanciado do ateniense em alguns pontos. É nesse sentido, que argumentamos que Severino Boécio oferece uma alternativa para o problema do mal no “DCP” a partir desses três pilares fundamentais: negando a possibilidade de existir um mal ontológico não comprometendo a integridade de Deus e transferindo a responsabilidade do mal moral para o homem como Agostinho fez no “Livre-Arbítrio”; apresentando argumentos que dissipam a ideia de impunidade dos maus e do sofrimento injusto dos bons tal qual fundamentou Platão em “Górgias”; e justificando que o mal, mesmo que pareça, não persevera aos olhos de Deus que com a sua providência organiza com sabedoria todas as coisas para que no final de seu percurso volte para Ele, ou seja, para sua pátria. Portanto, na nossa interpretação, as obras de Platão e Agostinho serão fundamentais para responder a primeira e segunda parte do problema do mal no “DCP”. No entanto, para responder integralmente à questão do mal proposta pelo autor no “DCP”, será necessário agregar a concepção filosófica de Boécio sobre a ação providencial de Deus ao lado das influências de Agostinho e Platão. Somente esses três pilares unidos oferecerão a estrutura fundamental para dar conta da totalidade do problema oferecendo uma resposta mais pontual e consolatória para o mal na obra testamentária de Boécio.

5. Considerações finais

Neste estudo abordamos o problema do mal sob olhar de Severino Boécio, filósofo do século VI, que busca oferecer uma resposta para um tema complexo. Fizemos questão de apontar na introdução algumas breves abordagens em que diversos autores enfrentaram a questão do mal, seja no campo teológico através de várias passagens da Sagrada Escritura, seja no do âmbito filosófico. É fato, que muitos outros autores importantes e não citados na introdução trataram do tema do mal, entretanto, a nossa intenção buscou apenas mostrar algumas das formulações e respostas propostas por pensadores de épocas e pensamentos distintos.

O tema do mal quando tratado por Severino Boécio tem um aspecto diferenciado, pois não parte apenas da disposição intelectual de um erudito da literatura filosófica ou de um grande mestre das artes liberais que formula o seu pensamento tranquilamente em seu gabinete ou em sua biblioteca, mas no cárcere, longe de sua família, sendo submetido à sessões de tortura enquanto aguardava o cumprimento da sua sentença de morte que veio a ocorrer em 524/530. Será nesse ambiente trágico que o autor busca na sua intelectualidade filosófica, ainda confusa e abalada dada a virada repentina da roda da fortuna, o consolo que necessita. Em verdade, o giro da roda da fortuna não poupou Boécio que passa de um político influente e braço direito do rei Teodorico a um traidor miseravelmente preso e condenado por crimes sem sequer poder se defender. O mal vivido pelo autor foi dramático, quase insuportável se não fosse socorrido por sua mestra que surge num momento de sofrimento e de angústia. A mestra que vem consolar o seu discípulo, que longe da sua pátria, está imerso nas trevas causadas pelas adversidades repentinas com as quais não soube lidar.

Assim como Agostinho em “Solilóquios”, Boécio estabelece um diálogo consigo, com o seu eu racional que é representado poeticamente pela figura personificada da imponente mulher, a Filosofia. A nobre visitante convida o prisioneiro a uma experiência pessoal, ou seja, a voltar-se para dentro si e reencontrar o seu saber filosófico para então recuperar as condições de retomar os ensinamentos que obteve ao longo de sua vida. Aqui não nos cabe questionar o porquê de Boécio não buscar o seu consolo na Escritura Sagrada ou explicitamente em textos dos padres da igreja, mas de acentuar que mesmo quando tratou de

assuntos ligados à fé, Severino Boécio jamais abandonou a sua postura filosófica ao contrário, em suas abordagens fez questão de evidenciar o seu método científico e como um verdadeiro mestre da lógica que tanto influenciou a Idade Média, estabeleceu axiomas e proposições pautadas na mais pura análise epistemológica, mesmo quando o assunto tratasse da fé cristã. Na sua obra testamentária, Severino Boécio não poderia ser diferente, busca pela última vez abarcar os problemas mais complexos da filosofia da sua época, a saber, como alcançar a verdadeira felicidade e explicar a existência do mal.

Todo o “DCP” de Boécio gira em torno desses dois temas trazendo consigo, algumas dificuldades que nem Platão ou Aristóteles tiveram, tais como filosofar sobre a felicidade e o mal levando em conta a existência de um Deus bom e justo, princípio e fim de todas as coisas que através da sua providência divina é capaz de organizar tudo com sabedoria, justiça e bondade. Além disso, Boécio aborda a condição do homem do ponto de vista do seu livre-arbítrio, uma ideia que não possuía tanta relevância antes da filosofia patrística, tendo como o seu principal formulador Santo Agostinho. A vontade livre do homem não deixa de ser um aspecto interessante no “DCP”, que como já mencionamos, não cita as Escrituras ou os textos dos Padres. Boécio fez questão de destacar a importância da vontade em sua obra testamentária, a fim de mostrar que o livre-arbítrio, tema típico da filosofia cristã, possui grande relevância filosófica e essencial para a sua abordagem, principalmente, em relação ao problema do mal. De fato, Boécio não se contenta em se lamentar, exerce o seu ofício de filósofo mesmo diante da morte, ou quem sabe, justamente por conta dela, pois sua obra testamentária é monumental e esteticamente elegante composta por versos e prosas contendo um teor intelectual profundo digna de um verdadeiro Testamento de conhecimento e consolo para posterioridade. Em verdade, é possível percebermos a presença da poesia de Homero, a ideia de fado dos estóicos, a busca pelo desejo universal pelo bem como fim último de todos os homens defendido por Aristóteles, a ideia de Bem e de Justiça de Platão, a negação do mal ontológico provinda do pensamento de Agostinho entre tantas outras influências presentes que em maior ou menor grau, ressoam por suas páginas.

O autor aborda o tema da felicidade e do mal enfrentando as dificuldades que essas duas questões representam. Quando Boécio afirma a identidade de Deus com

os demais bens e por consequência a felicidade e argumenta que todas as coisas buscam o Uno para se preservarem, ele está preparando o caminho para a questão do mal, pois, como aponta o autor ainda no livro I, como pode prosperar a ideia de felicidade como fim último se o mal existe e é supostamente permitido por Deus? Essa importante questão estará ao lado de mais duas: se Deus é o princípio de tudo, qual é a fim de todas as coisas? O que é um homem? Serão essas três questões preliminares que irão conduzir a investigação de Boécio no decorrer da obra. No entanto, a primeira questão proposta será a última a ser respondida, pois ela marca o ponto filosófico crucial do “DCP”, pois exige que o autor aborde uma pergunta, à primeira vista, contraditória, ou seja, como conciliar a justiça divina com a presença do mal no mundo? No entanto, as outras duas questões se relacionam com essa, pois ao questionar qual é o fim de todas as coisas, Boécio terá que investigar o objeto de desejo humano, concluindo, a exemplo de Aristóteles, que o fim último de todos os homens é o bem e a felicidade.

Por conseguinte, antes de mostrar objetivamente onde reside esse bem e a verdadeira felicidade que será fundamentado no livro III, no livro II o autor abordará o que não é a felicidade, ou seja, investigando os bens terrenos e maléficos, incapazes de oferecer uma felicidade plena, Boécio nos apresenta aos bens da fortuna. Tal método de origem platônica se torna interessante para consolidar seu argumento, pois se existem bens incompletos, necessariamente deve haver ao menos um que seja completo. Com a mesma linha de raciocínio, o autor afirma que se temos ideias da existência de falsas felicidades, devemos admitir a existência de uma verdadeira que possa servir como medida para as demais que confessamos serem falsas. Desqualificando os bens da fortuna como instáveis e incompletos, Boécio argumenta que Deus, princípio e fim de todas as coisas será de fato o Sumo Bem e a felicidade tão desejada por todos, chegando a afirmar que todo homem que participa da sua essência se torna um deus, ou seja, feliz por participar da essência divina. A sentença de Boécio se confirma por três fatores: Deus é o princípio de todas as coisas e nada pode ser melhor do que o seu princípio; é necessário admitir que Deus seja o Sumo Bem, pois do contrário, haveria outro ser melhor do que Deus que chamaríamos de Sumo Bem e sob pena de regresso ao infinito é insustentável afirmar a existência de mais de um Sumo Bem, justificando que o princípio de todas as coisas seja também o princípio de todos os bens, neste caso, Deus, Sumo Bem

completo e perfeito; e por fim, se é pela aquisição de bens que o homem alcança a felicidade, mas não através de bens incompletos, mas por um bem que possa suprir o seu desejo de felicidade e se Deus é o Sumo Bem completo e perfeito, é necessário afirmar que quem direciona os seus caminhos a Deus, Sumo Bem, encontrará nele a felicidade que deseja. Portanto, o Sumo Bem completo e perfeito e a verdadeira felicidade estão necessariamente presentes em Deus, que será o fim último do homem e verdadeira *beatitudo*. Embora a *beatitudo* lembre a *eudaimonia* de Aristóteles, na concepção de Boécio terá algumas diferenças. Em Boécio, o homem será definido primeiramente como um animal racional e mortal, assim como apontava Porfírio e por extensão Aristóteles. Entretanto, para Boécio o homem será realmente um animal racional e mortal, porém com uma alma imortal e isso será o diferencial, pois enquanto a *eudaimonia* corresponde a um fim último contemplativo no âmbito terreno, a *beatitudo* corresponde num fim último após a vida terrena, face a face com Deus. Desse modo, a segunda questão proposta no livro I também está respondida, a saber, o homem é um animal racional e mortal com alma imortal.

Por conseguinte, após estabelecer a identidade entre Deus, Sumo Bem completo e perfeito como princípio e fim de todas as coisas e definir verdadeiramente o que é o homem, Boécio busca responder a última questão, a saber, a existência do mal diante de Deus bom e justo. Ao investigar a questão do mal, o autor busca oferecer uma resposta que possa justificar filosoficamente a conflitante ideia de existirem ao mesmo tempo o mal e a providência divina que governa o mundo. O problema é justamente este, pois sabendo que Deus é o princípio e o fim de todas as coisas e estabelecendo um governo universal bom e justo através da sua providência, como pode existir o mal? Como se não bastasse, Severino Boécio ainda problematiza mais a questão, pois além da hipótese da existência do mal, há casos que os maus ainda ficam impunes enquanto os bons padecem e sofrem. Não obstante, é perceptível que essa complexa questão possa incomodar, não somente Boécio, mas a qualquer pessoa que observe que tais coisas ocorreram, pois aos olhos humanos, torna-se confusa esta aparente inversão na ordem do mundo.

Para abordarmos tanto a existência ou não do mal quanto o sofrimento dos bons e a impunidade dos maus em Severino Boécio, optamos por trabalhar duas obras específicas, além do “DCP”: “Górgias” de Platão e “O Livre-Arbitrio” de Santo

Agostinho, procurando mostrar a influência fundamental desses escritos para a resposta final de Boécio ao problema do mal no “DCP”. É notável a influência de Santo Agostinho em pelo menos dois momentos: na negação do mal ontológico sendo condicionando ao nada e na origem do mal moral proveniente da escolha livre do homem. Boécio estabelece Deus como Sumo Bem perfeito e completo, origem e fim de todas as coisas de modo muito similar a Agostinho, ou seja, se Deus é o Sumo Bem absoluto, não há espaço para outro Sumo Bem, pois seria uma impossibilidade, já que um teria o que no outro faltasse e por uma razão lógica, só aquele que fosse Uno e completo poderia ser o Sumo Bem. Nesse sentido, Deus é o Sumo Bem de onde provêm todas as coisas, menos o mal. Mas porque o mal não poderia provir também de Deus? Boécio responde dizendo que Deus é poderoso e dele só pode provir o bem, de tal forma que o mal resta impotente e deficiente. Dito isso, o resultado inequívoco consiste em afirmar que o bem de fato procede daquele que é a origem de todas as coisas e o mal que não procede dele não existe, ou melhor, não é nada. Também podemos afirmar que a ideia de deslocar o mal para a vontade livre do homem defendida por Boécio procede de Agostinho, pois assim como o hiponense, o sábio romano crê que todos os homens buscam a felicidade, porém alguns, por meio de suas escolhas, se desviam do reto caminho e ao invés de buscar o Sumo Bem, acabam se iludindo com bens incompletos. Nesse sentido, Boécio afirma que o livre-arbítrio existe e por conta dele, quanto mais as escolhas humanas se afastam de Deus, mais próximos do destino e da contingência se encontram e por consequência, mais infelizes são. Mesmo não utilizando o termo pecado, parece claro para nós que a intenção de Boécio é a mesma de Agostinho, isto é, salvaguardar a bondade divina e estabelecer que a origem do mal moral proceda do homem e da sua vontade livre.

Como apontamos em nosso texto, Severino Boécio prossegue em seus questionamentos sobre o problema do mal abordando o sofrimento dos bons e a impunidade dos maus, mas não somente isso aborda as consequências da impunidade do agente que cometeu a má ação. Nesse aspecto, apontamos que Severino Boécio se distancia de Santo Agostinho e se aproxima do pensamento de Platão, especificamente, na sua obra denominada “Górgias”. Em verdade, quando Severino Boécio afirma que é pior cometer um mal do que sofrê-lo, justifica o seu argumento afirmando que o mal afasta o homem do bem e por consequência de

Deus. Por conseguinte, a essência do seu argumento é muito próxima ao de Platão que afirma que cometer uma injustiça é pior do que sofrê-la, já que aquele que comete tal ação se afasta da ideia de Bem e de justiça. Tanto para Boécio quanto para Platão, aquele que sofre uma injustiça ou um mal, não interfere na sua participação no bem e não muda a sua condição, pois não foi a vítima que se afastou do bem, mas o infrator. Também de modo similar a Platão, o romano aponta que é mais feliz o agente que é punido do que aquele que permanece impune do seu ato sem pagar por sua ação. O cerne do Argumento de Boécio consiste em dizer que toda a má ação é composta por um triplo infortúnio, ou seja, o pensar, querer e o realizar a maldade. Quando o homem realiza a má ação que pensou e quis, se afunda ainda mais na miséria da maldade por se desviar triplamente da sua natureza de buscar o bem resultando no pensar, querer e no fazer o mal. No entanto, quando não recebe a justa pena pelo seu ato, se afasta mais ainda de Deus permanecendo na maldade sem sequer participar de qualquer partícula de bem que consiste na justa pena, ou seja, se o homem pagar o que deve, experimenta o bem e, portanto, será mais feliz por estar mais próximo da justiça que é uma virtude. Portanto, nesse aspecto Severino Boécio também argumenta similarmente a Platão que pela voz de Sócrates afirma que o mal é feio e vergonhoso e permanecer impune na injustiça condiciona o homem a uma condição terrível afastando-o do bem e da justiça.

No entanto, a resposta de Severino Boécio não se condiciona apenas a utilizar o referencial filosófico de Agostinho ou Platão, mas de unificar ambos os argumentos e acrescentar que além de tudo isso, existe a fortuna e o destino atuando no tempo, mas não independentes da razão divina que é a providência de Deus. Mesmo que aos olhos do homem pareça haver uma desordem na organização do mundo, Boécio garante que tudo se encontra em harmonia pela ótica de Deus, pois ele está na eternidade, algo inalcançável pela limitada razão humana que não consegue contemplar o todo por estar no tempo. Afirmando que Deus está num eterno presente, Boécio não só garante a existência do livre-arbítrio, mas justifica a harmônica visão de Deus que da eternidade, organiza tudo de uma só vez o que no tempo o destino apresenta para o homem. No entanto, será através do seu livre-arbítrio que o homem poderá deliberar e escolher os caminhos que

direcionam ao Sumo Bem e verdadeira felicidade ou às adversidades da roda da fortuna com os seus bens ilusórios e incompletos.

Portanto, a resposta de Severino Boécio para questão do mal vai além de mostrar que o mal num sentido ontológico não exista e por isso é condicionado ao nada. Também não se resume apenas na ação humana mostrando que o ato injusto ou maldoso afasta o homem do bem e da justiça ou ainda, o não pagamento da justa pena condiciona a alma humana a pior das doenças. Para Boécio existe um Deus providencial que age na eternidade garantindo que a maior recompensa dos bons é participar da sua bondade apesar das adversidades. Da mesma forma, o maior castigo dos maus é permanecer na maldade e conseqüentemente se afastar mais desse Bem. O consolo de Boécio busca um conforto para além de si mesmo, mostrando que mesmo nas mais terríveis adversidades aos olhos humanos, há um Deus que na eternidade conduz todas as coisas para o bem e que a desordem observada pelos seres humanos consiste na falta de um entendimento mais amplo. Nesse sentido, a resposta de Boécio para o problema do mal está fundamenta no que chamamos no decorrer do texto de três pilares: a negação do mal ontológico e sua existência apenas no âmbito moral relacionada ao livre-arbítrio do homem, assim como defendeu Santo Agostinho em sua obra “O Livre-Arbítrio”; em mostrar que sofrer um mal é melhor do que cometê-lo, e pagar a justa pena será a oportunidade de tratar uma alma doente conforme estabelece Platão no “Górgias”; e por fim, esclarecer que a providência divina governa com sabedoria e justiça num plano inalcançável ao homem oferecendo o necessário para o crescimento humano nas virtudes, de modo a conduzi-lo a Deus, fim último e verdadeira pátria.

Embora sejam possíveis outras interpretações para o problema do mal no “DCP” de Severino Boécio devido a pluralidade de autores e obras que possam ter influenciado o pensamento do autor, a nossa interpretação apresentada a partir dos três pilares, a saber Platão, Agostinho e Boécio, busca oferecer um ponto fundamental para a resposta do autor ao problema do mal que se justificará textualmente nos dois primeiros capítulos. Essa abordagem que realizamos não será encontrada nos autores trabalhados em nosso referencial teórico, ao contrário, quando estudados, encontramos somente ilações esparsas sem a intenção de fundamentar sistematicamente a solução de Boécio para o problema do mal. Por conseguinte, a intenção do nosso estudo foi justamente essa, ou seja, mostrar um

fundamento sólido através de uma nova interpretação que engloba o diálogo “Górgias” de Platão, o “Livre-Arbitrio” de Santo Agostinho e a concepção de providência divina de Severino Boécio apresentados textualmente. A peculiaridade da nossa interpretação consiste em mostrar sistematicamente a relação entre os textos como ponto de partida sem negar as possíveis influências que em maior ou menor grau poderão ser percebidas na resposta de Boécio, ou seja, objetivamente apresentamos os fundamentos e saímos do âmbito das possibilidades apresentadas por autores como Obertello, Mosreschini, Betettini etc. Em outras palavras, a nossa interpretação busca apresentar através dos três pilares a firmeza da resposta de Boécio para o tema do mal, sem negar as possíveis influências apresentadas pelos comentadores que em verdade, não elaboraram um tratado sobre o problema do mal, tratando apenas das influências que poderão ser encontradas no contexto geral do pensamento de Boécio no decorrer do livro IV.

Os três pilares fundamentais buscam preencher os questionamentos propostos por Boécio em sua obra: 1. nega o mal ontológico e responsabiliza o homem que através do seu livre-arbitrio pode escolher entre uma boa ou má ação, como dizia Agostinho; 2. investiga as conseqüências das escolhas humanas na vida prática, afirmando ser melhor sofrer um mal do que cometê-lo assim como, será mais feliz aquele que for justamente punido por participar do bem da justiça, como defendeu Platão; 3 aborda o sofrimento dos bons e a impunidade dos maus a partir da ação divina, que da eternidade, governa e conduz tudo ao bem, algo que a visão limitada do homem, dirá Boécio, não consegue contemplar, justamente por estar no tempo e Deus fora dele, na eternidade.

Em sua obra testamentária, Severino Boécio busca não somente o seu consolo, mas oferecer esperança para os futuros leitores, pois além de afirmar a não existência de um mal ontológico, conforta os injustiçados e garante que o Sumo Bem jamais deixará sem recompensas àqueles que seguem o reto caminho e que perante as adversidades exercitam as suas virtudes mantendo-se temperantes e imperturbáveis. Do mesmo modo, afirma que todos aqueles que se julgam poderosos por oprimirem os mais vulneráveis não estarão livres ou impunes ao contrário, de um modo ou outro pagarão a sua falta, no entanto, antes de tudo, serão dignos de compaixão, pois a maldade é a doença da alma que a exemplo de um corpo enfermo, deverá ser tratada. A obra de Severino Boécio oferece uma brecha

de luz nos momentos sombrios que todos nós em algum momento da vida enfrentamos, e convida-nos a olhar para dentro de nós e não para fora como intuitivamente agimos. A obra de Boécio oferece um caminho, um método e um reencontro do homem com o seu criador, pois acredita que será direcionando os seus pensamentos e ações para Deus, Sumo Bem e verdadeira felicidade, que o homem conseguirá lidar com os males e as adversidades da vida. Boécio nos diz que há esperança, mesmo que às vezes não pareça e oferece a sua obra testamentária como um meio de alcançar aquilo que busca e deseja naturalmente todo ser humano, o seu fim último, a felicidade.

6. Referências

a) Bibliografia sobre Platão:

PLATÃO. **Apologia de Sócrates**. In: **Diálogos**, vol. III-IV. Tradução. Carlos Alberto Nunes. Belém: UFPA, 1980.

_____. **O banquete**. Tradução. Carlos Alberto Nunes. Belém: UFPA, 2018.

_____. **Cármides**. In: **Diálogos**, vol. I-II. Tradução. Carlos Alberto Nunes. Belém: UFPA, 1980.

_____. **Crítion**. In: **Diálogos**, vol. I-II. Tradução. Carlos Alberto Nunes. Belém: UFPA, 1980.

_____. **Eutidemo**. In: **Diálogos**, vol. I-II. Tradução. Carlos Alberto Nunes. Belém: UFPA, 1980.

_____. **Eutífron**. In: **Diálogos**, vol. I-II. Tradução. Carlos Alberto Nunes. Belém: UFPA, 1980.

_____. **Fédon**. In: **Diálogos**, vol. III-IV. Tradução. Carlos Alberto Nunes. Belém: UFPA, 1980.

_____. **Górgias**. Trad. Daniel R. N. Lopes. São Paulo: Perspectiva, 2014.

_____. **Górgias**. Trad. apresentação e notas. Jaime Bruna. São Paulo: DIFEL, 1986.

_____. **Górgias**. In: **Diálogos**, vol. III-IV. Tradução. Carlos Alberto Nunes. Belém: UFPA, 1980.

_____. **Hípias maior**. In: **Diálogos**, vol. I-II. Tradução. Carlos Alberto Nunes. Belém: UFPA, 1980.

_____. **Íon**. In: **Diálogos**, vol. I-II. Tradução. Carlos Alberto Nunes. Belém: UFPA, 1980.

_____. **Laques**. In: **Diálogos**, vol. I-II. Tradução. Carlos Alberto Nunes. Belém: UFPA, 1980.

_____. **Lísis**. In: **Diálogos**, vol. I-II. Tradução. Carlos Alberto Nunes. Belém: UFPA, 1980.

_____. **Menéxeno**. In: **Diálogos**, vol. I-II. Tradução. Carlos Alberto Nunes. Belém: UFPA, 1980.

_____. **Mênon. In: Diálogos, vol. I-II.** Tradução. Tradução. Carlos Alberto Nunes. Belém: UFPA, 1980.

_____. **O primeiro Alcebiades. In: Diálogos, vol. V.** Tradução. Carlos Alberto Nunes. Belém: UFPA, 1980.

_____. **Protágoras. In: Diálogos, vol. III-IV.** Tradução. Carlos Alberto Nunes. Belém: UFPA, 1980.

_____. **A República.** J. Guinsburg organização e tradução. São Paulo: Perspectiva, 2016.

_____. **Sétima Carta. In: Diálogos, vol. V.** Tradução. Carlos Alberto Nunes, Belém: UFPA, 1980.

PERINE, Marcelo. **Estudos platônicos: sobre o ser e o aparecer, o belo e o bem.** São Paulo: Loyola, 2009.

PIERI, S. N. **Platone. Gorgia.** traduzione, introduzione e commento, Napoli: Loffredo Editore, 1991.

PURSOHOUSE, Luke. **A República de Platão – um guia para leitura.** São Paulo: Paulus, 2010.

ANNAS, Julia. **An introduction to Plato's Republic.** Oxford: New York, 1981.

_____. **Plato and Aristotle on Friendship and Altruism.** Mind, New Series, vol, 86, No. 344. (Oct, 1977), p.p. 532-554. <http://links.jstor.org/sici?sici=0026-4423%28197710%292%3A86%3A344%3C532%3APAAOFA%3E2.0.CO%3B2-8>

ALLEN, R. E. **Sócrates and Legal Obligation.** Minneapolis: University of Minnesota Press, 1980.

ANTON, Jonh. **Dialectic and Health in Plato's Republic.** Oxford: Clarendon Press, 1981.

ANDRADE, Rachel Gazola de. **Platão: o cosmo, o homem e a cidade: um estudo sobre a alma.** Petrópolis: Vozes, 1994.

AVNON. D. Know Thyself: **Socratic Companionship and Platonic Community,** Political Theory, 23 (1995). p.p. 304-329.

BEVERSLIUS, John. **Cross-Examining. Sócrates. Cambridge:** Cambridge University Press, 2000.

BRISSOL, L. **Leituras de Platão.** Tradução. S. M. Maciel. Porto Alegre: Edipucrs,

COBY, Patrick. **Sócrates and the Sophistic Enlightenment: A Commentary on Plato's Protágoras.** Lewisburg, PA: Bucnell University Press.1987.

- CONSIGNY, Scott. **The “Górgias” Use of the Epideictic. Philosophy and Rhetoric, 1992.**
- COULTER, James. **“The Relation of the Apology of Sócrates to Górgias”. Defense of Palamedes and Plato’s Critique of Gorgianic Rhetoric.** Harvard Studies in Classical Philology, 1968.
- GADAMER, H. G. **A ideia de bem entre Platão e Aristóteles.** São Paulo: Martins Fontes, 2009.
- GENTZLER, J. **The Sophistic Cross-Examination of Calicles in the Gorgias”,** in: Ancient Philosophy, 15, Pittsburgh, Mathesis Publications, 1995.
- GRISWOLD, Charles. L. **Irony in the Platonic Dialogues,** Philosophy and Literature, 26, 2002.
- GUIMARÃES, Antônio. **Platão – Conceção de Justiça.** Rio de Janeiro: Deescubra, 2008.
- GOMES-LOBO, A. **La ética de Sócrates.** México: Fondo de Cultura Económica, 1989.
- HADEN, J. C. **Two Types of Power in Plato’s Protágoras.** Classical Journal 87, 313-337, 1992.
- IRWIN, Terrence. **Plato’s, Moral Theory: The Early and Middle Dialogues.** Oxford: Clarendon Press, 1977.
- _____. **Plato’s Ethics.** Oxford University Press. 1995.
- KAHN, C. **Plato and the Socratic Dialogue.** Cambridge University Press. 1996.
- _____. **Drama and Dialectic in Plato’s Gorgias”,** in: Oxford Studies in Ancient Philosophy, vol. 1, pp. 75-121, Oxford: Clarendon Press. 1983, pp. 80-81.
- KRAMER, H. **Dialética e definição del Bene in Platone.** Milão: Vita e Pensiero, 1989.
- LEWIS, T.J. **Refutative Rhetoric as True Rhetoric in the Gorgias, Interpretation 14.** (1986). p.p. 195-210
- MAYNEZ, E. G. **Teorias sobre la justicia em los diálogos de Platón.** México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1988.
- McCOY, Marina. **Platão e a retórica de filósofos e sofistas.** São Paulo: Madras, 2010.
- McCOMISKEY, Bruce. **Gorgias and the New Sophistic Rhetoric.** Carbondale, IL: Southern Illinois University Press, 2002.

- NUNES. Carlos Alberto. **Marginalia platônica**. Belém: UFPA, 1973.
- PIERI, S. N. **Platone. Gorgia, traduzione, introduzione e commento**. Napoli: Loffredo Editore, 1991
- REALE. Giovane. **Para uma nova interpretação de Platão. Releitura da metafísica dos grandes diálogos à luz das doutrinas não escritas**. 2ª edição. Trad. Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 2004.
- ROGUE, Christophe. **Compreender Platão**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2011.
- ROOCHNIK, David. **Socrates Rhetorical Attack on Rhetoric**. In. *The Third Way: New Direction in Platonic Studies*, Francisco J. Gonzalez. Lanham, MD: Rowman and Littlefield, 1995, p.p. 81-94.
- SCHIAPPA, Edward. **Interpreting Gorgias Being in On Not-Being or On Nature**. *Philosophy and Rhetoric* 30, 1997, p. p. 13-30
- SZLEZÁK, Thomas. **Ler Platão – Leituras Filosóficas**. Trad. Milton Camargo Mota. São Paulo: Edições Loyola, 2005.
- VLASTOS. G. **Socratic Studies. Cambridge**: Cambridge University Press, 1994.
- WRUBLEVSKI, Sérgio. **A Justiça na Antiguidade Grega – Uma Reflexão Sobre Platão**. Rio de Janeiro: Daimon Editora, 2010.
- WHITE, N. **O conceito de bem em Platão**. In: HUGH, H. B. (org.) **Platão**. Porto Alegre: Artmed, 2011.
- ZUCKERT, Catherine. H. **Who's a Philosophaer? Who's a Sophist? The Strager VS Sócrates**. *The Review of Metaphysics* 54, 2000.

b) Bibliografia sobre Agostinho:

- AGOSTINHO, Santo. **Sobre o Livre-Arbítrio**. Tradução. Everton Toresim. Campinas, SP: Ecclesiae, 2019.
- _____. **O Livre-Arbítrio**. Tradução. Nair de Assis Oliveira. In: coleção Patrística. São Paulo: Paulus, 1995.
- _____. **Contra os Acadêmicos**. Tradução. Enio Paulo Giachini. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014.
- _____. **A Cidade de Deus. Contra os Pagãos, Parte I**. Tradução. Oscar Paes Leme. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014.

- _____. **A Cidade de Deus. Contra os Pagãos. Parte II.** Tradução. Oscar Paes Leme. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012.
- _____. **Confissões.** 6ª ed. Tradução. J. Oliveira Santos e A. Ambrósio de Pina. Petrópolis, RJ: Vozes, 2011.
- _____. **Confissões.** Tradução. J. Oliveira Santos e A. Ambrósio de Pina. In: Coleção Os Pensadores. São Paulo: Nova Cultural, 1996.
- _____. **A Natureza do Bem.** Tradução. Carlos Ancêde Nougé. Rio de Janeiro: Sétimo Selo, 2006.
- _____. **A Doutrina Cristã: Manual de Exegese e Formação Cristã.** Tradução. Nair de Assis Oliveira. In: Coleção Patrística. São Paulo: Paulus, 2002.
- _____. **Solilóquios; A Vida Feliz.** Tradução. Nair de Assis Oliveira. In: Coleção Patrística. São Paulo: Paulus, 1998.
- _____. **O Cuidado Devido com os Mortos.** Tradução. Nair de Assis Oliveira. In: Coleção Patrística. São Paulo: Paulus, 1990.
- _____. **O Mestre. Tradução.** Antônio Soares Pinheiro. In: Opúsculos Seletos da Filosofia Medieval. Braga: Faculdade de Filosofia, 1991.
- _____. **A Virgindade Consagrada.** Tradução. Nair de Assis Oliveira. In: Coleção Patrística. São Paulo: Paulus, 1991.
- _____. **Carta a Proba e a Juliana: direção espiritual.** Tradução. Oscar Paes Leme, Petrópolis: Vozes, 1991.
- _____. **A Trindade.** Tradução. Augustino Belmonte. Notas. Nair de Assis Oliveira. In: Coleção Patrística. São Paulo: Paulus, 1994.
- _____. **A Verdadeira Religião.** Tradução. Nair de Assis Oliveira. In: Coleção Patrística. São Paulo: Paulus, 1987.
- _____. **Comentário da Primeira Epístola de São João.** Tradução. Nair de Assis Oliveira. In: Coleção Patrística. São Paulo, 1989.
- _____. **Sobre a Potencialidade da Alma.** Tradução. Aloysio Jansen de Faria. Petrópolis: Vozes, 1997.
- _____. **Comentário aos Salmos.** Tradução. H. Dalbosco. In: Coleção Patrística. São Paulo: Paulus, 1997, vol. 1 – Salmos 1 a 50, vol. 2 – Salmos 51 a 100, vol. 3 – Salmos 101 a 150.
- _____. **Instrução aos Catecúmenos: Teoria e Prática da Catequese.** Tradução. Maria da Glória Novak. Petrópolis: Vozes, 1978.

_____. **Dos Bens do Matrimônio.** Tradução. Pablo Luna. São Paulo: Província Agostiniana do Ssmol Nome de Jesus, [s.d], p. 35 p.

Agostinho através dos tempos: **uma enciclopédia.** **Coordenação. Allan D. Fitzgerald. Trad. Cristiane Negreiros Abbud.** São Paulo: Paulus, 2018.

ALTANER, Berthold; STUIBER, Alfred. **Agostinho. In: Patrologia: vida, obras e doutrinas dos padres da Igreja.** 2. Ed. Tradução. Monjas Beneditinas. São Paulo: Paulinas, 1988.

ARMAS, Fr. Gregório, O. R. S. A., **Teologia agustiniana del pecado.** in: Augustiniana, 1956, Vol. I. (169-186), p.174

BARDY, Gustave. **Saint Augustin: l'homme et l'ouvre.** 4 ed. Paris: Desclée de Brouwer, 1940.

BETTETINE, Maria. **La Misura delle Cose: struttura e modelli dell'universo seondo Agostino d'Ippona.** Milano: Rusconi, 1994.

BROWN, Peter. **La Vie de Saint Augustin.** Trad. Jeanne Henri Marrou. Paris: Éditions du Seuil, 1993.

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

CAPÁNGA, Victorino. **Agustín de Hipona: maestro de la conversión cristiana.** Madri: BAC,1974.

CAYRÉ. Fulbert. **Initiation à la philosophie de Saint Augustin.** Paris: Desclée de Brouwer, 1947.

CHADWICK, Henry. **Augustine.** Oxford: Oxford University Press, 1996.

COLOMBO Aldo. **Agostinho: pescador, filósofo, Santo.** Porto Alegre: EST, 1979.

COSTA, Marcos Roberto Nunes. **10 Lições sobre Santo Agostinho,** Ed. Vozes, 2016.

_____. **O problema do mal em Santo Agostinho. In: A Filosofia Medieval no Brasil: persistência e resistência.** Recife: Printer, 2006.

_____. **Maniqueísmo: História, Filosofia e Religião.** Petrópolis, RJ: Ed. Vozes, 2003.

_____. **O Problema do Mal na Polêmica Antimaniqueia de Santo Agostinho.** Coleção Filosofia. Porto Alegre: Ed. Edipucrs, 2002.

_____. **Agostinho de Hipona: um gênio intelectual a serviço da fé.** Porto Alegre: Ed. Edipucrs, 1999.

- CREMONA, Carlos. **Agostinho de Hipona: a razão e fé**. Tradução. Pergentino Stefano Pivato. Petrópolis: Vozes, 1989.
- CUNHA, Mariana Palozzi Sérvulo da. **O movimento da alma: A invenção por Agostinho do conceito de vontade**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2001.
- DAL MASCHIO, E. A. **San Agustín. El Doctor de la Gracia contra el Mal**. Batiscafo. S. L, 2015.
- EVANS, G. R. **Agostinho sobre o mal**. Tradução: João Rezende Costa. São Paulo: Paulus, 1995.
- GILSON, Étienne. **Introdução a Santo Agostinho**. São Paulo: Martins Fontes, 1995.
- HINRICHSEN. L. E. **A Estética de Santo Agostinho. O Belo e a formação do humano**. Porto Alegre RS: ESTEF, 2009.
- HOLTE, Ragnar. **St. Augustine on Free Will (De libero arbitrio, III)**. In: MADEC, Goulven et al. **De libero arbitrio di Agostino D’Hippona**. Palermo Edizione “Augustinus”, 1990, p.p. 67-84.
- LAZCANO, Rafael. **Revista Agustiniiana. Agustín de Hipona. Ordenación episcopal (395-1995)**. Vol, xxxvi. Ramonet, 3, 28033 Madrid, 1995
- LOSSL, Josef. **De Peccatorum meritis et remissione y De spiritu et littera: Su dependencia respecto a De Libero Arbitrio y a De Diversis quaestionibus ad Simplicianum**. No. AVGVSTINUS. No 45, 2000, p.p. 109-146.
- NEIVA. Sebastião da Silva. **Santo Agostinho (Bispo e Doutor da Igreja)**. São Paulo: Prelúdio, 1992.
- PAPINI, Giovanni. **Santo Agostinho**. Tradução. M. G. da Costa. Braga: Livraria Cruz, 1949.
- QUEIROZ, Martinho Gomes [Ed.]. **De Magistro: a linguagem em Santo Agostinho**. Recife: 1989.
- ROCHA, Hilton de Miranda. **Pelos Caminhos de Santo Agostinho**. São Paulo: Loyola, 1989.
- _____. **Um Coração Inquieto: vida de Santo Agostinho narrada para o homem de hoje**. São Paulo: Paulus, 1979.
- RUBIO, Pedro. **Toma e Lê: síntese agostiniana**. [s. trad.]. São Paulo: Loyola, 1995.
- SOUZA, José Zacarias de. **Agostinho: buscador da verdade**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2001.

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

VAN DER MEER. F. **San Agustín, Pastor de Almas: vida y obra de un padre de la Iglesia.** Tradução. Daniel Ruiz Bueno. Barcelona: Editorial Herder, 1965.

SILVA, Ivan de Oliveira. **Santo Agostinho – O problema do Mal.** São Paulo: Ed. Pillares, 2008.

SOAJE RAMOS, Guido. **La Moral Agustiniana.** Porto Alegre: Instituto de Filosofia/ Universidade do Rio Grande do Sul, 1960.

c) Bibliografia sobre Boécio:

BOÉCIO. **Consolação da Filosofia.** Tradução. Luís M. G. Cerqueira. editora Fundação Calouste Gulbenkian: Lisboa, Portugal. 2016.

_____. **La Consolación de la Filosofía.** Tradução. Pedro Rodríguez Santidrián. 2ª ed. Madrid: Alianza editorial, 2015.

_____. **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.

_____. **La Consolazione della Filosofia.** A cura di Claudio Moreschini. Torino: UTET Libreria, 2006.

_____. **A Consolação da Filosofia.** São Paulo: Martins Fontes, 1998.

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

_____. **La Consolazione della filosofia, gli Opuscoli teologici.** A cura di Luca Obertello. *In: I cassici del Pensiero.* Milano: Rusconi Libri, 1979.

_____. **La Consolacion de la filosofia.** Tadicón del latin. Pablo Masa. Prólogo y notas. Alfonso Castaño Piñán. Buenos Aires: by M. Aguilar, 1955.

_____. **Commentarri in librum Aristotelis PERI ERMHENEIAS.** Pars posterior. Ed. Carolus Meiser. Leipzig, Teubner, 1980.

_____. **Commentaria in Porphyrium. In: Opera Omnia.** Paris: Migne, 2002.

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

- ALFONSI, L. **Problemi filosofici della consolatio boeziana.** In: **Rivista de Filosofia Neo-Scolastica.** Milano: Pubblicata per cura della Facoltà di Filosofia della Università Cattolica del Sacro Cuore, 1943.
- BARRETT, H. M. **Boethius Some Aspects Of His Times And Work.** Cambridge: Cambridge University, 1940.
- BAIXAULI, L. M. **Boezio – La Ragione Teológica.** Milano: Jaca Book, 1997.
- BIELER, L. (ed.) **Philosophiae Consolatio, em Corpus Christiananorum, 94.** Turnhout, 1957.
- CAPPA, I. **Consolazione della Filosofia. Il libro e la gloria di un martire.** Seconda Edizione Riveduta e Corretta. Milano: Garzanti, 1941.
- CARTON, R. **Le chistianisme et l’augustinisme de Boèce, In: Mélanges augustiniens.** Paris, 1931.
- COURCELLE, P. **Boezio.** In: **Dizionario biografico degli italiani.** Roma: Istituto dela Enciclopedia Italiana, 1969, vol. XI, pp. 142 – 165.
- _____. **Boèce et l’ècole 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.
- CHAPPUIS, P. G. **La Théologie de Boèce.** In: **Congrès D’Histoire du Christianisme.** Amsterdam: Éditions Rieder, 1938. p.p. 15-40.
- CHADWICK, H. **BOETHIUS: The Consolation, of Music, Logic, Theology and Philosophy.** Oxford: Clarendon Press, 1990.
- 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.
- 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.
- GRUBER, J. **Kommentr zu. Boethius De Consolatione Philosophiae.** Texte und Kommentare, 9. Berlim, 1978.
- 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.
- 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.
- LERER, S. **Boethius and Dialogue. Literary Methodo in the Consolation of Philosophy.** Neu Jersey: Princeton University, 1985.
- MICAELE, 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.
- MARENBOON, J. **Bethius.** N. York: Oxford University Press, 2003.
- MORESCHINI, Claudio. **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.n297-310.
- _____. **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.
- _____. **Atti del congresso internazionale di studi boeziani.** Roma, Herder, 1981.
- _____. **Boethiana.** In: **Vivarium. A Jornal for Medieval Philosophy and the intellectual life of the Middle Ages, vol. VIII.** Van Gorcun: Royal Van Gorcun, 1971.
- _____. **Boethiana II.** In: **Vivarium. A Jornal for Medieval for Philosophy and the intellectual life of the Middle Ages, vol. X.** Van Gorcun: Royal Van Gorcun, 1972.

DE TURSI, A. **Exílio y pátria, política y filosofía em la Philosophiae Consolatio de Boécio.** In: **Idade Média: Tempo do mundo, tempo dos homens, tempo de Deus.** Porto Alegre: Est edições, 2006. p.p. 411-416.

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

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

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

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

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

_____. **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.

_____. **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.

SOTO, Cercós José. **Orígenes y Boécio: apuntes sobre el mal y muerte.** In: **Revista Agustiniana 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 Filosofia 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.

d) Bibliografia complementar:

ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de Filosofia**. Trad. Alfredo Bossi. Revisão. Castilho Benedetti, 5ª edição. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

ALEXANDRE de Lycopolis. **Contre la doctrine de Mani**. Trad. Andre Villey. Paris: Ed. du Cerf, 1985.

ARENT, Hannah. **Santo Agostinho, o Primeiro Filósofo da Vontade**. In: **A Vida do Espírito. O pensar, o querer, o julgar**. Tradução. Antônio Abranches, Cezar Augusto R. de Almeida, Helena Martins. Rio de Janeiro: Relume/Dumará, 1993.

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.

ASMUSSEN, Jês P. **Maniqueísmo**. In: BLEEKER, C. Jouco. WIDENGREN, Geo (org.) **Historia Religionum: manual de historia de las religiones (I): religiones del pasado**. Madrid: Ediciones Cristandad, 1973.

BeDUHN, Jason David. **The manichean Body: In: discipline and ritual**. London: Johns Hopkins University. Press, 2000.

BAILLY. Jacques. **What You Believe, and What You Mean**. *Ancient Philosophy*, 19. (1999). p.p. 65-76.

BARNES, Jonathan. **Source: Apeíron: A Journal for Ancient Philosophy and Science**, Vol. 26, No. 2 (June 1993), p.p. 129-151. <http://www.jstor.org/stable/40913719> .

2003.

BARKER, Sir Ernest. **Teoria Política Grega**, Trad. Sérgio Bath. 2ª ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1978. (Col. Pensamento Político, vol. 2).

BERLET, Jean-Luc. **Le conplece de Dieu. La Revolte métaphysique em Occident**. Paris: Imago Exergue, 1999.

BIBLIA SACRA VULGATA. **Iuxta Vulgatam Versionem. Recensuit et brevi apparatu critico instruxit**. Robert Weber. In: sociedade Bíblica do Brasil. Deutsche Bibelgesellschaft, 2007.

BÍBLIA DE JERUSALÉM. **Nova edição, revista e ampliada**: Ed. Paulus. São Paulo. 2002.

- BRUGNOULO, A. **Santa Mônica: mãe de Santo Agostinho**. São Paulo: Paulus, 1940.
- BRUYNE, E. de. *Études d'esthétique médiévale*. Bruges, 1946.
- BUSSARELO, Raulino. **Dicionário básico latino-português**. 7ª ed. Florianópolis: UFSC, 2012.
- 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.
- CATECISMO DA IGREJA CATÓLICA. **Edição típica Vaticana**. São Paulo: Edições Loyola, 2000.
- COLLI, G. **La sabiduría griega**. Milão: Trotta, 1995.
- CENCI, A. V. **Ética geral e das profissões**. Ijuí: Unijuí, 2010.
- CONTEMPLATIO. **Ensaio de Filosofia Medieval**. Maria Simone Marinho Nogueira. (org.). Campina Grande: EDUEPB, 2013.
- DANTE ALIGHIERI. **A Divina Comédia. In: canto X, 121-129**. Trad. Ítalo Eugênio Mauro. São Paulo: Editora 34, 2018
- DE CRESCENZO, Luciano. **História da Filosofia Medieval**. Tradução de Mario Fondelli. Rio de Janeiro: Rocco, 2006.
- 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.
- DESCARTES, René. **Meditações. In: Coleção Os Pensadores**. Tradução. J. Guinsburg; Bento Prado Junior. São Paulo: Abril Cultural, 1996.
- _____. **Discurso do método. In: Coleção os Pensadores**. Tradução. J. Guinsburg e Bento Prado Junior. São Paulo: Abril Cultural, 1996.
- EPICURO. **Antologia de textos**. Trad. Agostinho da Silva. In: Epicuro/ Lucrecio/ Cícero/ Sêneca/ Marco Aurélio. In: Coleção Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1980.
- DEVEREUX, D. **A unidade das Virtudes, In: BENSON, H. et al. Platão**. Porto Alegre: Artmed, 2011.
- DIXSAUT, Monique. **Le naturel philosophe**. Paris: Vrin, 1994.

- EUSÉBIOL DE CESAREIA. **História Eclesiástica**. Tradução. Monjas Beneditinas do Mosteiro de Maria de Cristo. In: Coleção Patrística. São Paulo: Paulus, 2000.
- EVANS, G. R. **Philosophy and Theology in Midie Ages**. London & New York: Rotledge, sd.
- FISÓSOFOFOS DA ANTIGUIDADE I. **Dos primórdios a antiguidade**. Tradutora. Lya Luft. São Leopoldo, RS: Unisinos, 2005.
- _____. **Do helenismo à Antiguidade tardia**. Tradução. Nélio Schneider. São Leopoldo, RS: Unisinos, 2005.
- FILOSOFIA MEDIEVAL. A. S. **McGrade (org.)**. Tradução. André Oídes. Aparecida. São Paulo: Ideias & Letras, 2008. (Coleção Companions & Companions).
- FRAILE, Guillermo. **Historia de la filosofia**. Madrid: B. A. C. 1978.
- GILBERT, Paul. **Introdução a Teologia Medieval**. Tradução. Dion Davi Macedo. São Paulo: Edições Loyola, 1999.
- HADOT, P. **O que é filosofia antiga?** Tradução. Dion Davi Macedo. São Paulo: Edições Loyola, 1999.
- HEIDEGGER, Martin. **Estúdios sobre Mística medieval: Agustín y el neoplatonismo**. Trad. Inter Naciones. México: Fondo de Cultura Econômica, 1997.
- KANT, Immanuel. **Fundamentação da Metafísica dos Costumes**. Tradução. Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, 2005.
- KELSENS, H. **A ilusão da Justiça**. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- KOBUSCH, Theo. **Filósofos da Idade Média**. São Leopoldo: Unisinos, 2003.
- KUSHNER, HAROLD. S. **Quando coisas ruins acontecem a pessoas boas**. Tradução. Francisco de Castro Azevedo. São Paulo: Ed. Fundo Educativo Brasileiro, 1983.
- LAËRTIOS, DIÓGENES. **Vida e Doutrinas dos Filósofos Ilustres**. Tradução do grego, introdução e notas. Mário da Gama Kury. 2ª edição. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1977.
- 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.
- LE GOFF. J. **A civilização do Ocidente Medieval**. Vol I. Lisboa: Editora Estampa, 1983.

- LIBERA, A. **A Filosofia Medieval**. Tradução. Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Zahar, 1990.
- LISSÓN, D. Ramos. **Maniqueísmo**. In: **Gran Enciclopedia Rialp**. Tomo XIV. Madrid: Rialp, 1984.
- LOMBARDO, **Francisco Xavier Gonzáles Diaz**. **Compendio de historia del derecho y del Estado**. México: Editorial Limusa, 2004.
- MORESCHINI, Claudio. **História da filosofia patrística. Platonismo Ocidental**. São Paulo: Loyola, 2008, pp. 486-529.
- NARCY, Michel. **Le Philosophe et son double**. Paris: Vrin, 1984.
- NUSSBAUM, M. C. **A Fragilidade da Bondade. Fortuna e Ética na tragédia e na Filosofia Grega**. São Paulo: Martins Fontes, 2009.
- ORÍGENES. **Contra Celso**. Tradução. Orlando dos Reis. In: **Coleção Patrística**. São Paulo: Paulus, 2004.
- OS PENSADORES. **Platão – Vida e Obra**. São Paulo: Ed. Nova Cultural, 1996
- _____. **Platão. Defesa de Sócrates; Xenofonte. Apologia de Sócrates; As nuvens. Aristófanos**. São Paulo: Nova Cultural, 1987.
- PAVIANI, J. **As origens da ética em Platão**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.
- _____. **O homem tirânico na República de Platão**. *Hypnos*, ano 7. n. 9. São Paulo, 2001.
- 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.
- QUEIRUGA, André Torres. **A revelação de Deus na realização humana**. São Paulo: Paulus, 1995.
- REALE, Giovanni, ANTISERI, Dario. **História da Filosofia: Filosofia Pagã**. Tradução. Ivo Storniolo. São Paulo: Paulus, 2003.
- _____. **História da Filosofia: Patrística e Escolástica**. Tradução. Ivo Storniolo. São Paulo: Paulus, 2003.
- REALE, Giovanni. **História da Filosofia Grega e Romana, vol. III: Platão**. São Paulo: Edições Loyola, 2014.
- _____. **História da Filosofia Grega e Romana, vol. I: Pré-Socráticos e Orfismo**. São Paulo: Edições Loyola, 2012.

_____. **História da Filosofia Grega e Romana, vol. II: Sofistas, Sócrates e Socráticos menores.** São Paulo: Edições Loyola, 2013.

_____. **Léxico da filosofia grega e romana.** Trad. Henrique Cláudio de Lima Vaz, Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 2014.

ROBINSON, T. M. **A psicologia de Platão.** Tradução. M. Marques. São Paulo: Loyola, 2007.

ROSSET. L. FRANGIOTTI. R. **Metafísica antiga e medieval.** São Paulo: Paulus, 2012.

RICOEUR, Paul. **O mal: Um desafio à Filosofia e à Teologia.** Tradução. Maria da Piedade Eça de Almeida. Campinas, SP: Papirus, 1988.

_____. **A simbologia do mal.** Tradução. Hugo Barros; Gonçalo Marcelo. Lisboa: Edições 70, 2013.

_____. **A hermenêutica da Bíblia.** Tradução. Paulo Meneses. São Paulo: Loyola, 2006.

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

SAVIAN FILHO, J. **Deus.** São Paulo: Editora Globo, 2008.

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

SIWEK, S. J. Paul. **Le Problème Du mal.** Rio de Janeiro: Desclée de Brouwer et Ciel., 1942.

STORCK, Alfredo. **Filosofia Medieval- Filosofia passo a passo- nº 30.** Rio de Janeiro. Zahar Editor Ltda. 2003.

WITTGENSTEIN, L. **Investigações Filosóficas.** Tradução. José Carlos Bruni. In: **Os Pensadores.** São Paulo: Editora Nova Cultural, 1996.

VIEIRA, M.M. **A ética das virtudes como meio para o alcance da felicidade no De Consolatione Philosophiae de Boécio.** Parvae Notitiae de Medio Aeovo: Estudos de Filosofia Medieval. Org. William Saraive Borges; Sérgio Ricardo Strefling. Porto Alegre. Ed. Fi: 2017.

_____. **A relação entre o livre-arbítrio, a felicidade e a presciência de Deus no pensamento de Severino Boécio.** 2013. Dissertação (Mestrado em Filosofia) Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Pelotas, 2013.

_____. **A imprevisibilidade da Fortuna e a Autossuficiência da Felicidade na Consolação de Boécio.** Studia Mediaevalia. Org. Manoel Luís Cardoso Vasconcellos; Lucas Duarte Silva. Pelotas: Editora cópia Santa Cruz Ltda, 2011.

ULLMANN, Paul. **A Filosofia na Idade Média.** Lisboa: Presena, 1994.

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

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

_____. **Filosofia da Religião:** In: Coleção Filosofia. São Paulo: Paulus, 1991.