

## **A concepção boeciana de felicidade na perspectiva da *divisio philosophiae***

*The Boethius conception of happiness  
from the perspective of the philosophiae division*

DÊNISON GLEISON MARTINS DA SILVA\*

**Resumo:** O presente artigo propõe uma análise comparativa do discurso sobre a felicidade na obra *De Consolatione Philosophiae*, de Severino Boécio, e a divisão do currículo filosófico das escolas clássicas no período tardo-antigo, buscando determinar o quanto a estrutura discursiva e o seu conteúdo refletem o modo como os currículos acadêmicos de filosofia estavam organizados no contexto das escolas cristãs antigas. Trata-se de uma investigação exploratória, de natureza qualitativa, sendo caracterizada, segundo a natureza dos dados, como uma pesquisa histórico-bibliográfica.

**Palavras-chave:** Severino Boécio. Divisão da filosofia. Percurso terapêutico. Felicidade.

**Abstract:** This article proposes a comparative analysis of the discourse on happiness in the work *De Consolatione Philosophiae* by Severino Boethius and the division of the philosophical curriculum of classical schools in the late-antique period, to seek to determine how much the discursive structure and its content consider the mode in which that academic philosophy curricula were organized in the context of ancient Christian schools. This is an exploratory investigation, of a qualitative nature, being characterized, according to the nature of the data, as a historical and bibliographical research.

**Keywords:** Boethius. Division of philosophy. Therapeutic path. Happiness.

---

\* Dênison Gleison Martins da Silva é Doutor em Filosofia. Contato: [den.philo@gmail.com](mailto:den.philo@gmail.com)

## Introdução

Severino Boécio (480-524 d.C.) foi um filósofo e teólogo do período tardo-antigo, podendo ser justo reconhecê-lo como o último pensador entre os antigos e o primeiro entre os medievais, como já o fizeram muitos especialistas<sup>1</sup>. Embora tenha produzido importantes obras teológicas e muito contribuído com a discussão sobre lógica, *A Consolação da Filosofia (De Consolatione Philosophiae)* é dos seus escritos a mais conhecida, talvez por nela tratar de temas relevantes, tais como o sofrimento dos inocentes, a justiça divina, a providência, o acaso, a liberdade, o tempo e a eternidade. Sem dúvida, elaborou em seu último escrito uma síntese da filosofia cristã de sua época.

Das questões abordadas na *Consolatio*, a da felicidade merece destaque e é frequentemente considerada por aqueles que, a título introdutório, se dedicam ao estudo do pensamento desse autor. Apesar disso, muitos estudiosos não se debruçaram sobre a composição e a estruturação do discurso da obra citada, para além do contexto histórico, do gênero literário, das fontes filosóficas etc.

Este artigo, por isso, versa sobre a estrutura da *Consolação da Filosofia* no que concerne ao discurso eudemônico para ilustrar até que ponto o nosso filósofo mantém presente a *philosophiae divisio*, isto é, o modo em que os currículos acadêmicos de filosofia estavam organizados no contexto das escolas cristãs antigas. Tomar em consideração a divisão da filosofia, presente no texto, torna-se algo imprescindível para quem entende estudar o pensamento de Boécio ou aprofundar as abordagens e fontes presentes em uma das mais célebres produções do período clássico. A hipótese, portanto, é a de que as etapas da progressão do cuidado terapêutico ou da descoberta da vida feliz dependem das passagens internas desse currículo do estudo filosófico.

Para alcançar esse intento, observar-se-á o método dedutivo, analisando com o auxílio de alguns autores, os pontos mais pertinentes ao tema deste trabalho. Trata-se, portanto, de uma pesquisa exploratória, de natureza qualitativa, sendo caracterizada, segundo a natureza dos dados, como uma pesquisa histórico-bibliográfica, apresentada em três seções, a saber: na primeira, sublinhar-se-á a pertinência da personificação da filosofia para o discurso boeciano; a seguir,

---

<sup>1</sup> Sobre a vida e as obras de Severino Boécio, conferir: CHADWICK, Henry. *Boezio: La consolazione della musica, della logica, della teologia e della filosofia*. Bologna: Il Mulino, 1986; CROCCO, Antonio. *Introduzione a Boezio*. Napoli: Liguori, 1975; LERER, Seth. *Boethius and Dialogue: Literary Method in the Consolation of Philosophy*. New Jersey: Princeton University, 1985; OBERTELLO, Lucca. *Boezio e dintorni: Ricerche sulla cultura altomedioevale*. In: DOTTO, Gianni; OBERTELLO, Luca (org.). *Biblioteca Medioevale*. Firenze: Nardini, 1989.

será abordado o *curriculum* filosófico das escolas clássicas, evidenciando a perspectiva de Boécio; e, por fim, a partir dos dados levantados, proceder-se-á à análise da *diviso philosophiae* na *De Consolatione Philosophiae*<sup>2</sup>.

## 1 A personificação da filosofia

Talvez, entre todas as temáticas filosóficas, a da felicidade – εὐδαιμονία em grego – desperte o interesse da maioria dos homens: desde a antiguidade até hoje, numerosos filósofos refletiram sobre essa questão, que tanto fascina os homens de todos os tempos. Boécio também se ocupou do problema da felicidade humana na *De Consolatione Philosophiae*, uma das suas obras principais, senão a mais importante. O humanismo nela contido contrasta com o homem contemporâneo, que em sociedade carece de referências e valores (Sciuto, 2010, p. 23-29). Sem sombra de dúvidas, a ‘suma boeciana’, com seu misto de prosas e versos, é um tipo de gênero literário que se insere em uma série de produções literárias e filosóficas (Marenbon, 2003, p. 96-124; Chadwick, 1986, p. 284).

O pensador antigo já havia alcançado o vértice do seu percurso político no ano 522, quando foi acusado de conspiração contra o rei Teodorico. Foi vítima de uma perseguição que se traduziu em um falso processo judicial. Não teve nem mesmo a possibilidade de se defender antes de ser condenado (Josz, 1937). De fato, os historiadores não têm dúvidas sobre o fato de que o autor compôs a sua última obra na prisão em Pavia (Crocco, 1975, p. 20; Lluch-Baixaui, p. 39-47).

Neste sentido, a *Consolatio* se revela como um itinerário que parte do contexto existencial de Boécio para refletir sobre as perguntas mais profundas que afligem os homens de todas as épocas. Assim, enquadrada na dramaticidade da vida, a obra apresenta-se como um verdadeiro convite ao estudo da filosofia, na busca de sentido, e, dessa forma, insere-se na tradição clássica (Boveto, 2009).

<sup>2</sup> Um importante esclarecimento metodológico acerca do rigor científico no que concerne às fontes. Os textos boecianos referenciados são aqueles da edição crítica de Ludwig Bieler. Tomá-lo por base é indispensável para colher, nas nuances das terminologias latinas, o significado doutrinal e simbólico do discurso de Boécio. Para o texto em língua portuguesa, optou-se pela tradução de Willian Li: BOÉCIO, Severino. *A Consolação da Filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 2012. Ademais, visando uma leitura fluida do texto, adoperar-se-á a abreviação Cons. no lugar de *Consolatio* ou *De Consolatione philosophiae*. Os cinco livros que compõem a obra serão indicados em algarismos romanos; as prosas imediatamente aos livros e as linhas antecipadas por uma vírgula (exemplo: Cons. V 2,3-6). As partes poéticas da obra serão precedidas pela sigla m. (exemplo: Cons. III m. X).

Para cumprir o seu intento, o autor desenvolveu a sua tese em torno de uma progressão terapêutica verso a descoberta do fim último do homem. Esta intenção é revelada ao interno do núcleo da *Consolatio*. Com efeito, a filosofia personificada em vestes femininas, submeteu Boécio aos seus cuidados quando ele sofria grande aflição na prisão devido à perseguição, que lhe impôs um profundo estado de letargia, aquela enfermidade comum às mentes que se deixaram iludir pelas paixões do mundo sensível. Boécio se encontrava nas trevas, pois sua mente havia abandonado a luz, sua alma se encontrava presa às paixões e aos valores terrenos, exteriores (*Cons.* I m. II; m. III).

Enquanto Boécio estava neste profundo estado de angústia, entre lamentações e lágrimas, eis que lhe apareceu uma “mulher misteriosa”. Em um longo e belíssimo texto, encontramos aquilo que os autores chamam de personificação da filosofia:

vi aparecer acima de mim uma mulher que inspirava respeito pelo seu porte: seus olhos estavam em flamas e revelavam uma clarividência sobre-humana, suas feições tinham cores vívidas e delas emanava uma força inexaurível. Ela parecia ter vivido tantos anos que não era possível que fosse do nosso tempo. Sua estatura era indiscernível: por vezes tinha o tamanho humano, outras parecia atingir o céu e, quando levantava a cabeça mais alto ainda, alcançava o vértice dos céus e desaparecia dos olhares humanos. Suas vestes eram tecidas de delicadíssimos fios, trabalhados minuciosamente e feitos de um material perfeito; ela revelou mais tarde ter sido ela própria quem teceu a veste. A poeira dos tempos, assim como acontece com o brilho das antigas pinturas, obscurecia um pouco seu esplendor. Embaixo de sua imagem estava escrito um Pi e em cima um Theta. E, entre essas duas letras, via-se uma escada cujos degraus ligavam o elemento inferior ao superior. No entanto, mãos violentas rasgaram sua veste e cada uma tomou um pedaço dela. Mas ela tinha livros na mão direita e um cetro na esquerda. (*Cons.* I 1,1-6).

Há muitas teorias sobre o significado desta aparição. Para muitos, esta faz referência a um dado histórico (Chadwick, 1986, p. 286); para outros, a um artifício literário (Marenbon, 2003, p. 153); para alguns, serve somente a um preciso significado no contexto filosófico; para qualquer outro, referência a tudo isto. Essa exposição se limitará à teoria que formulamos e julgamos mais convincente, a saber: a personificação da filosofia indica *philosophiae divisio* tal como a compreendia Boécio. Este seria com efeito o significado das letras gregas Π (*Pi*) e Θ (*Theta*) que correspondem às palavras gregas *πρᾶξις* e

θεωρία, que indicam respectivamente ação e contemplação (Catapano, 2010, p. 257, nota 6), isto é, a distinção da filosofia em prática e teórica, como escreve Chadwick:

Os símbolos alfabéticos da Filosofia não constituiriam um mistério para um leitor antigo: representam estudos práticos e teóricos, isto é, a hierarquia das ciências já exposta no comentário de Boécio sobre Porfírio, e depois enunciada novamente em forma escolástica no seu *De Trinitate*. Essa hierarquia prossegue ascendentemente através das disciplinas inferiores da filosofia moral, da política e da economia, até atingir as disciplinas menos práticas e mais puras das ciências naturais, da matemática e da teologia (Chadwick, 1986, p. 287, tradução nossa)<sup>3</sup>.

É importante notar que Boécio não compreende, em um primeiro momento, quem seja a “mulher misteriosa” que lhe apareceu. Ainda está imerso nas sensações e nas paixões suscitadas pela sua identificação emotiva com aquele tipo de poesia presente no primeiro metro da *Consolatio*, que estimula a parte inferior da sua alma e, nesse modo, agrava o seu mal e sufoca a sua razão. Eis por que, imerso na dor, Boécio não reconhece Filosofia, que se apresenta, na obra boeciana, para consolar o seu discípulo e se dispõe a administrar-lhe os remédios de que ele necessita, a fim de que possa ser curado da “doença de que sofre” (*Cons.* I 1,14; 2,1-7; 3,1-2; 5,11-12). A *Consolatio* será uma verdadeira “terapia” para a alma de Boécio, terapia que corresponde a um percurso que vai dos conhecimentos morais e políticos àqueles abstratos e mais elevados (*contemplatio*).

Por este motivo, Marenbon afirma que a *Consolatio* não é uma obra simples; a sua estrutura, seja literária seja argumentativa, é muito complexa e não é por nada linear, mas circular (Marenbon, 2003, p. 96). E será de um modo complexo que Filosofia afrontará o tema da εὐδαιμονία particularmente nos livros II e III. A temática será desenvolvida em duas etapas, que, todavia, não coincidem com a divisão mesma dos livros.

A primeira etapa é composta por doutrinas estoicas e, em parte, aristotélicas, sem excluir, porém, elementos platônicos. A filosofia é proposta

<sup>3</sup> Texto original: “I simboli alfabetici di Filosofia non costituirebbero un mistero per un lettore antico: essi rappresentano gli studi pratici e teorici, vale a dire la gerarchia di scienze già esposta nel commento di Boezio a Porfirio, e poi enunciata di nuovo in forma scolastica nel suo *De Trinitate*. Tale gerarchia procede salendo attraverso le discipline inferiori della filosofia morale, della politica e della economia, fino a raggiungere le discipline, meno pratiche e più pure, delle scienze naturali, della matematica e della teologia”.

como “terapia” para a alma. Esta etapa é marcada pelas “curas médicas” em três momentos: 1) oferecem-se os ‘remédios suaves’ ao paciente (*Cons.* II 1-4 e 8); 2) já supondo uma melhora do prisioneiro administram-se ‘remédios mais fortes’ (*Cons.* II 5-7); 3) do discurso sobre a *fortuna* e as consequências que dele derivam, o doente está pronto a receber ‘remédios mais amargos’, porque não as teme mais (*Cons.* III 1-8). Depois deste terceiro momento, a primeira etapa da terapia será concluída. Isto é, Boécio, já curado, conseguirá afrontar a segunda etapa do tratamento (*Cons.* III 9-12), que é profundamente marcada pela metafísica platônica (Marenbon, 2003, p. 102-107). Recorda-se que os remédios correspondem às diversas temáticas tratadas ao longo do diálogo entre Boécio e Filosofia. Durante a terapia imposta a Boécio, ela administrou os remédios “mais suaves” até chegar àqueles “mais duros e amargos”. Este progredir gradativamente do mais baixo ao mais alto significa não só a dificuldade dos argumentos extraídos em consideração, mas o percurso filosófico que vai da *scientia* à *sapientia*, ou mesmo da filosofia prática àquela teórica, isto é, da ética à metafísica, passando pela física.

O “papel terapêutico” da filosofia não é algo novo no ambiente filosófico. Ao evocar a imagem de Filosofia como médica ou terapeuta, Boécio propõe aquela concepção clássica, presente em Sócrates e retomada por outras escolas filosóficas (especialmente aquelas helenísticas). A principal preocupação de Sócrates não foi a natureza – como o era para os pré-socráticos –, mas isso não significa que a rejeitasse. Ele redimensiona a problemática filosófica: da pesquisa da natureza, passa à investigação sobre o homem. A filosofia socrática encontra o seu vértice no convite à introspecção; o centro da sua pesquisa é a alma humana; essa é, segundo ele, a essência do ser humano. Nessa perspectiva, podemos afirmar, simplesmente, que ele identifica o conhecimento filosófico com a virtude e faz desta identidade uma articulação complexa. Ele se ocupa da alma, da formação humana e do seu agir. “Conhece-te a ti mesmo” é o mais alto conhecimento que o homem pode alcançar através da filosofia; essa tem um “papel terapêutico” na vida humana. O método socrático é de ordem ética e educativa, e também de ordem lógica e gnosiológica. Cuidar da própria alma significa para o homem descobrir a própria natureza e agir em conformidade com ela na busca da autorrealização, em conformidade com a virtude (Guerra, 2006, p. 65-78).

Na meditação em torno da própria natureza, e das aspirações e inclinações, adquire-se o sentido dos rumos a serem tomados, e a alma desperta para a consciência dos valores e para a preferência superior do ideal moral.

Sócrates está perpetuamente ocupado promovendo este renascimento interior (Guerra, 1965, p. 71, tradução nossa)<sup>4</sup>.

Essa “função terapêutica” da filosofia é retomada tanto pelo estoicismo quanto pelo epicurismo (Guerra, 1965, p. 235-240; 246-254; 261-266). O estoicismo, assim como o helenismo em geral, caracteriza-se por querer dar uma resposta à pergunta fundamental sobre a morte e sobre a εὐδαιμονία. É verdade que essa pergunta já havia sido colocada por outros filósofos; todavia, na época helenística, todas as pesquisas teóricas sempre estiveram direcionadas a um fim prático e quase terapêutico. Mas, por garantir o fim terapêutico, se devia garantir os fundamentos teóricos; a filosofia, então, não se ocupará somente da ética, mas estabelecerá uma ligação com todas as suas partes; a filosofia deve ter uma base sólida, definida nos campos de que se ocupa.

No epicurismo, a questão do “fim terapêutico” da filosofia se acentuou particularmente; como se Epicuro quisesse dar “remédios modestos” às “pequenas necessidades” do homem com a sua doutrina filosófica; uma espécie de síntese que serve ao tratamento mais concreto. Brunschwig chama a atenção para essa questão ao escrever:

Para ensinar a sua filosofia de maneira eficaz, Epicuro escreveu muito; e como nem todos os doentes da alma são iguais, diversificou as suas prescrições. Planejou tratamentos de choque (máximas curtas para decorar), medicamentos mais suaves (resumos para ler e reler), dietas de longo prazo (para aqueles que estão praticamente curados, mas que podem necessitar de tratamento adicional para sua saúde mental, aprofundar o seu conhecimento da doutrina, lembrar-se de seus elementos fundamentais e de responder vitoriosamente aos seus adversários). Além disso, fez bem ao não se limitar a apenas um desses gêneros literários (Brunschwig, 1998, p. 477, tradução nossa)<sup>5</sup>.

<sup>4</sup> Texto original: “Nella meditazione intorno alla propria natura e alle aspirazioni ed inclinazioni si acquista il senso delle direzioni da prendere e l’anima si desta alla consapevolezza dei valori e della superiore preferibilità dell’ideale morale. Socrate è perennemente occupato a promuovere questa rinascita interiore”.

<sup>5</sup> Texto original: “Pour enseigner sa philosophie d’une façon efficace, Épicure a beaucoup écrit; et comme tous les malades de l’âme ne se ressemblent pas, il a diversifié ses ordonnances. Il a prévu des traitements de choc (de courtes maximes à apprendre par coeur), des médications plus suivies (des résumés à lire et à relire), des régimes au long cours (pour ceux qui sont pratiquement guéris, mais qui peuvent avoir besoin d’entretenir leur santé psychique, d’approfondir leur connaissance de la doctrine, de s’en remémorer les éléments fondamentaux, et de pouvoir répondre victorieusement à ses adversaires). Bien lui en a pris, d’ailleurs, de ne pas se cantonner à un seul de ces genres littéraires”.

Neste sentido, Filosofia submeterá Boécio a uma terapia por graus, segundo os símbolos das letras gregas  $\Pi$  e  $\Theta$ , respectivamente, a filosofia prática e a filosofia teórica, encontradas em sua personificação. Com efeito, nas vestes de Filosofia estavam recamadas a letra  $\Pi$  embaixo e, na parte superior, a  $\Theta$  e, entre uma e outra, uma escada que, através dos seus degraus, tornava possível a subida de uma letra à outra. Esses degraus indicam a ideia de um percurso terapêutico – a exemplo dos epicureus – que será guiado por Filosofia, daquela que tem no “cetro” o símbolo, seja da sua autoridade, seja do seu poder e, nos “pequenos livros”, um retorno ao “depósito” das ideias filosóficas; são esses dois símbolos que aparecem na personificação de Filosofia (*Cons.* I 5,6).

## 2 O *curriculum* filosófico das escolas clássicas

Antes de apresentar a *Philosophiae Divisio*, segundo Boécio, é importante compreender a *divisio* mais ampla da filosofia, em prática e teórica. Esse tema se revelará de grande importância para o tema central deste artigo, pois permite ao leitor colher o sentido do itinerário boeciano verso a  $\epsilon\upsilon\delta\alpha\iota\mu\omicron\nu\acute{\iota}\alpha$ , isto é, as etapas para a vida feliz. É o que D’Onofrio salienta:

Precisamente à importância da complementaridade das ciências filosóficas, ligadas entre si em uma hierarquia que equivale a um percurso de ascensão rumo à recomposição da *sapientia*, alude a imagem da escada que Boécio, na ciência inicial da *Consolatio*, vê recamada sobre o ouro da veste de Filosofia, e que parece simbolizar a possibilidade do progresso (“*ascensus*”) de uma a outra das duas letras gregas,  $\Pi$  e  $\Theta$ , tecidas nas suas margens extremas para indicar os dois vértices, teórico e prático, do conhecimento humano (D’Onofrio, 2001, 17, tradução nossa)<sup>6</sup>.

A questão que se coloca aqui é a concepção boeciana de filosofia. No primeiro comentário à Isagóge de Porfírio (*In Isagogen Porphyrii Commentorum Editio Prima* I 3,7), essa é *amor, studium* e, em certo modo, *amicitia* da *sapientia*. Mas qual *sapientia*? Trata-se daquela à qual se refere Tomás de Aquino no início da *Summa Contra Gentiles*: é o fim do universo e o princípio de todas as coisas; portanto, o homem que conhece os primeiros

<sup>6</sup> Texto original: “Appunto all’importanza della complementarietà delle scienze filosofiche, tra loro concatenate in una gerarchia che equivale ad un percorso di ascesa verso la ricomposizione della *sapientia*, allude l’immagine della scala che Boezio, nella scienza iniziale della *Consolatio*, vede ricamata sull’orlo della veste di Filosofia, e che sembra simboleggiare la possibilità del progresso (“*ascensus*”) dall’una all’altra delle due lettere greche, il  $\Pi$  e il  $\Theta$ , intessute ai suoi margini estremi ad indicazione dei due vertici, teoretico e pratico, della conoscenza umana”.

princípios será sápio, saberá ordenar diretamente as coisas e as governar, de modo melhor, verso o fim último, que é a *sapientia* mesma (*Summa Contra Gentiles*, I, cap. I).

Com efeito, segundo Boécio, não se trata de uma *sapientia* qualquer, mas daquele que é um saber distinto da *scientia*. O carpinteiro, por exemplo, tem um conhecimento que lhe permite trabalhar em função da sua formação técnica; o seu conhecimento tem como fim a produção. Quem tem somente a *scientia* não tem a consciência do fim ao qual tendem todas as ciências tomadas conjuntamente, isto é, a *sapientia* (Boécio, *Isagoge* I 3,7). A *scientia* é um saber que se traduz em habilidade para produzir uma ação concreta ou qualquer coisa. O médico tem um conhecimento para conseguir a cura, o arquiteto possui o saber para construir uma casa e assim por diante. O sápio, ao contrário, possui um conhecimento que é fruto da contemplação de um objeto necessário, chamado por Aristóteles de Motor Imóvel. Trata-se de um saber superior que diz respeito às realidades mais altas, as causas últimas, e logo, vinculado ao conhecimento do divino. Portanto, conhece a ordem da realidade e a sua finalidade.

Boécio tem presente esta definição quando, no primeiro comentário à obra porfiriana, afirma que a filosofia é um ‘gênero’, que se divide em várias ‘espécies’, que são subdivididas em ‘subespécies’, que, por sua vez, são determinadas por um certo número de ‘diferenças’ que dão ‘propriedades’ particulares, fundamentais, e não ‘acidentais’, a cada uma das disciplinas filosóficas (*Isagoge*, I 4,10). É importante ter presente que cada uma das ciências compartilha um fim comum a todas: a verdade. Por isso, Boécio vê em toda *scientia* humana a parte de um grande organismo que é a *sapientia*; preocupa-se em salvaguardar a unidade da filosofia, enquanto sabedoria.

O objeto verdadeiro e próximo da filosofia não é, seguramente, o conhecimento destinado à prática; mas uma *sapientia* superior, absoluta e perfeita, que se identifica com a *mens divina* (Boécio, *Isagoge* I 3,7). Essa sua concepção foi possível graças ao fato de que a *philosophiae divisio* individuou uma subparte chamada de *pars theologica* que, como se verá adiante, não tem como objeto a natureza, mas os primeiros princípios. D’Onofrio chama a atenção para o fato de que

ao mesmo tempo que aprofunda o conceito de divinização do homem através do conhecimento filosófico, especifica como a natureza deste última não é apenas teórica, mas também prática: a sapiência divina, de fato, no nível cognitivo, impõe a todo gênero de almas inteligentes o reconhecimento

da sua bondade superior, e, conseqüentemente, se propõe a ele, na pureza da própria natureza e da própria potência, como modelo e fim último de todas as aspirações dos seres finitos (D'Onofrio, 2001, 35-36)<sup>7</sup>.

Nesta perspectiva, Boécio apresenta aquela imagem de conhecimento por progressiva iluminação da alma inteligente, própria do ambiente platônico e sistematizada no percurso formativo da escola neoplatônica (*Isagogé* I 3,7). O homem é iluminado graças ao seu empenho; isto é, por meio da aplicação nos estudos, eleva-se a sua alma à luz ou conhecimento. Por isso, é da sapiência divina que se origina não só a verdade dos pensamentos inferiores, mas também a bondade das virtudes.

No primeiro comentário à *Isagogé* (I 3,8), como gênero, a filosofia se divide em duas espécies: *activa* (filosofia prática) e *speculativa* (filosofia teórica), que, por sua vez, se dividirão em subespécies (várias disciplinas práticas e teóricas), segundo o rigor próprio da metodologia porfiriana. Para completude do discurso, é importante notar que a filosofia especulativa se articula em três partes:

Na verdade, há uma parte da teórica que diz respeito aos *intelectíveis*, uma outra relativa aos *inteligíveis* e outra relativa aos objetos naturais. Aí o Fábio perguntou e ficou surpreso sobre o que era essa nova palavra com a qual eu havia chamado de *intelectível* uma nova parte da filosofia especulativa. Os *noeta*, lhe disse, porque nunca encontrei uma expressão na língua latina, eu mesmo os chamei de *intelectíveis* com um termo de própria composição. De fato, é *intelectível*, aquilo que, sendo um e idêntico em si mesmo, consiste naquilo que é sempre o próprio da divindade e nunca é apreendido por nenhum sentido, mas apenas com a mente e o intelecto. Este objeto é ordenado pela busca da verdadeira filosofia para a especulação sobre Deus e a incorporeidade e a consideração do Espírito; os Gregos chamam esta parte de *θεολογία*. A segunda, porém, é a parte *inteligível* que compreende com o pensamento e a inteligência a primeira parte *intelectível*. Esta é própria de todas as obras celestes da divindade superior e de tudo aquilo que, sob o globo lunar, se refere a um espírito bendito e a uma substância

<sup>7</sup> Texto original: “mentre approfondisce ulteriormente il concetto di divinizzazione dell'uomo mediante la conoscenza filosofica, precisa come la natura di quest'ultima non sia soltanto teoretica ma anche pratica: la sapienza divina, infatti, sul piano conoscitivo impone all'intero genere delle anime intelligenti il riconoscimento della sua superiore bontà, e, conseqüentemente, si propone ad esso, nella purezza della propria natura e della propria potenza, come modello e fine ultimo di tutte le aspirazioni degli esseri finiti”.

pura, e, finalmente, às almas humanas; todas aquelas coisas que, embora fossem anteriormente daquelas *intelectíveis*, com o contato do corpo foram degeneradas de *intelectíveis* para *inteligíveis*, de modo que elas próprias não são mais compreendidas do que pretendem e são então beatas pela pureza da inteligência todas as vezes que se voltam para os *intelectíveis*. A terceira das espécies teoréticas é aquela que diz respeito aos corpos e à ciência deles e ao conhecimento: esta é a fisiologia, que esclarece a natureza dos corpos e as paixões. A segunda, na realidade, a substância dos inteligíveis, tem merecido um lugar intermediário, porque se ocupa da animação dos corpos, em certo modo do princípio de vida deles e da consideração e conhecimento dos *intelectíveis* (Boécio, *Isagogé* I 3, 8-9, tradução e destaque nosso)<sup>8</sup>.

A *primeira parte* da teorética diz respeito aos intelectíveis (*de intellectilibus*) e corresponde aos objetos verdadeiros e próprios, que são o fim da *sapientia*: a natureza de Deus e dos entes incorpóreos. Nesse sentido, Boécio retém que a *pars theologica* seja um tipo de conhecimento superior e que seja a parte melhor da filosofia. A *segunda parte*, por sua vez, é chamada de inteligíveis (*de intellegibilibus*). Trata-se de um conhecimento de ordem intermediária entre aquelas divinas e aquelas inferiores, e é própria das almas racionais dos homens. É um conhecimento por abstração e, por isso, tem a capacidade de fazer uma ascese progressiva, que vai das imperfeições à perfeição ontológica, da ordem inferior à ordem superior. A *terceira parte* da teorética diz respeito aos objetos naturais e é identificada com a ‘fisiologia’. Não é outra coisa senão a filosofia da natureza.

<sup>8</sup> Texto original: “Est enim una theoretices pars de intellectibilibus, alia de intellegibilibus, alia de naturalibus. N̄tunc interpellauit Fabius miratusque est, quid hoc noui sermonis esset, quod unam speculatiuae partem intellectibilem nominassem. N̄nohtav, inquam, quoniam Latino sermone numquam dictum repperi, intellectibilia egomet mea uerbi compositione uocauit. Est enim intellectibile quod unum atque idem per se in propria semper diuinitate consistens nullis umquam sensibus sed sola tantum mente intellectuque capitur. Quae res ad speculationem dei atque ad animi incorporalitatem considerationemque uerae philosophiae indagatione componitur: quam partem Graeci qeologivan nominant. Secunda uero est pars intellegibilis, quae primam intellectibilem cogitatione atque intellegentia comprehendit. Quae est omnium caelestium supernae diuinitatis operum et quicquid sub lunari globo beatiore animo atque puriore substantia ualet et postremo humanarum animarum quae omnia cum prioris illius intellectibilis substantiae fuissent corporum tactu ab intellectibilibus ad intellegibilia degenerarunt ut non magis ipsa intellegantur quam intellegant et intellegentiae puritate tunc beatiora sint, quotiens sese intellectibilibus applicarint. Tertia theoretices species est quae circa corpora atque eorum scientiam cognitionemq̄te uersatur: quae est physiologia, quae naturas corporum passionesque declarat secunda uero, intellegibilium substantia, merito medio collocata est, quod habeat et corporum animationem et quodammodo uiuificationem et intellectibilium considerationem cognitionemq̄te”.

A distinção da filosofia em prática e teórica é tipicamente aristotélica. Todavia, no seu comentário exegético à *Isagoge* de Porfírio, Boécio tem uma impostação caracteristicamente platônica. No interior da filosofia teórica, encontramos algo que se assemelha mais à distinção platônica do que àquela aristotélica. Com efeito, o nosso filósofo distingue duas partes da teórica, isto é, o inteligível e o intelectível, que implicam um movimento do baixo ao alto. Esses objetos dizem respeito a duas faculdades do homem: o primeiro, à inteligência, enquanto, o segundo, ao intelecto. No entanto, para acessar o conhecimento do divino, o homem não pode prescindir dos conhecimentos adquiridos pela inteligência. Boécio faz a distinção entre essas duas faculdades cognoscíveis do homem e retém que as diversidades do conhecimento vêm, de fato, das faculdades diversas do sujeito conhecedor, e não da natureza diversa de cada objeto, de modo tal que, sobre um mesmo objeto, se pode ter diversos conhecimentos.

Na sua obra teológica *De Trinitate*, por outro lado, Boécio tem uma impostação mais aristotélica do que platônica. O nosso autor retoma a *divisio philosophiae*, limitando-se, porém, à parte teórica. A parte *speculativa* da filosofia é apresentada em uma tripartição. A primeira é a *naturalis* (filosofia natural ou física), que estuda aquelas coisas que estão em movimento e são formas unidas à matéria, isto é, formas não separáveis da matéria. A outra é a *mathematica*, que estuda as formas do mesmo objeto da física, isto é, as formas que não podem ser separadas da matéria, porque existem unidas a essa, mas que através da abstração podem ser colhidas sem depender de cada movimento ou mutabilidade. A terceira é aquela *theologica*, que tem como objeto as formas em si imutáveis (privadas de movimento) e separadas da matéria; trata-se daquela realidade abstrata como é a substância divina (Boécio, *De Trinitate* II 5-15).

A exposição boeciana é inteiramente original; todavia, a sua inspiração faz parte de uma grande tradição filosófica. Não se pretende fazer uma exposição exaustiva, mas se deseja evidenciar o quanto Boécio se encontra em continuidade com a tradição precedente e o quanto isso seja importante para compreender o itinerário que ele propõe verso a εὐδαιμονία, na *Consolatio*.

Diógenes Laércio afirma que a filosofia se dirige à natureza (período pré-socrático), com Sócrates, à ética e, enfim, com Platão, se dirige à dialética, considerada por ele a perfeita e completa evolução da filosofia (*Vida dos filósofos*, III). No entanto, Aristóteles é o primeiro autor importante a tornar explícita a temática. Distingue as três partes da filosofia: *ciências práticas* (dizem respeito

à ação: a ética e a política), *ciências poiéticas* (dizem respeito à produção: a arte, a medicina etc.) e *ciências teoréticas* (têm como fim a pura especulação: a física, a matemática e a teologia). No livro V da *Metafísica*, Aristóteles entende que a lógica é um instrumento indispensável a todas as outras disciplinas e não a considera uma ciência em si mesma. Escreve também:

Mas, se existe algo eterno, imóvel e separado, é evidente que o conhecimento dele caberá a uma ciência teorética, não, porém, à física, porque a física se ocupa dos seres em movimento, nem à matemática, mas a uma ciência anterior a uma e à outra. De fato, a física refere-se às realidades separadas, mas não imóveis: algumas das ciências matemáticas referem-se a realidades imóveis, porém não separadas, mas imanentes à matéria; ao contrário, a filosofia primeira refere-se às realidades separadas e imóveis (Aristóteles, *Metafísica E 1*, 1026a 10–16).

Percebe-se que a filosofia primeira é definida por Aristóteles como ciência divina ou *theologia*, tanto porque se ocupa da ciência que Deus possui um grau supremo, quanto porque tem como objeto as coisas divinas. Para o Estagirita, as substâncias separadas são: Deus, o Motor Imóvel e as outras inteligências puras, motrizes dos céus (Reale, 2004, XXXII–XLII).

Segundo Diógenes Laércio, também os estoicos dividiam a filosofia em três partes: física, ética e lógica. Nota-se que a lógica não era considerada mero instrumento da filosofia ou sua mera propedêutica, mas uma disciplina à parte. Todavia, não as viam como partes separadas, mas integradas à grande ciência que é a filosofia. Eram consideradas ciências conjuntas, isto é, que eram ensinadas ou transmitidas juntas, em modo articulado:

Os estoicos comparam a filosofia a um ser vivo: a lógica corresponde aos ossos e aos nervos, a ética às partes carnis, a física à alma... E nenhuma parte é separada da outra, como dizem alguns estoicos, mas estão todas particularmente ligadas entre si. Também o ensino foi transmitido em conjunto e não separadamente (Vida dos filósofos, liv. VII, tradução nossa).

No que concerne à importância dada à lógica por parte dos estoicos, Boécio também teve por ela um interesse particular visto que ocupa uma relevância no seu pensamento teológico e filosófico. Ele se perguntou se a lógica era parte ou somente um instrumento da filosofia. Defende que a lógica constitua um instrumento transversal: como a mão, mesmo sendo um instrumento, é parte do corpo, a lógica é ao mesmo tempo instrumento e parte da filosofia. Boécio

oferece, assim, uma solução mediana no que diz respeito à questão da lógica como parte da filosofia (Boécio, *In Isagogen Porphyrii Commentorum Editio Secunda* I 3,9-17). Ademais, reconhece uma estreita relação entre a lógica e a parte teológica; nos limites da racionalidade, a lógica pode ser de ajuda para esclarecer as questões sobre o divino.

Também Epicuro e o epicurismo em geral propunha uma tripartição na filosofia:

Esta se divide, portanto, em três partes: a canônica, a física e a ética. A canônica é propedêutica ao sistema doutrinário, e constitui o conteúdo de uma obra em um livro intitulado Cânon; a física inclui toda a teoria da natureza... a ética abrange os problemas relativos ao que se deve escolher e ao que se deve evitar... Geralmente, porém, combinam a ciência canônica à física e chamam a canônica de ciência do critério e do princípio e também doutrina elementar; a física, ciência do nascimento e da morte, e também da natureza; a ética, ciência do que deve ser escolhido e do que deve ser evitado, e também dos modos de vida e do fim da vida (Diógenes Laércio, *Vida dos filósofos*, liv. X, tradução nossa).

Essa tripartição do estoicismo e do epicurismo também esteve presente no período neoplatônico. A lógica, a ética e a física tinham cada uma o seu espaço bem definido. A formação acadêmica das escolas neoplatônicas era articulada em duas etapas. A primeira etapa correspondia aos “pequenos mistérios”: estes constituíam o primeiro passo e serviam à preparação para os “grandes mistérios”. Tratava-se de uma etapa da instrução e da preparação, um momento de purificação que predisponha à aquisição de um saber futuro. Este era feito por meio da segunda etapa que correspondia aos “grandes mistérios” e dizia respeito a toda a vida: era a contemplação suprema. Depois dela, não se tinha mais necessidade de instrução, mas de contemplação e prática.

O argumento primário das lições dos neoplatônicos era o comentário dos textos de Aristóteles e de Platão, buscando conciliar os dois e de levar o primeiro ao segundo: o ponto de chegada era Platão. As obras aristotélicas eram estudadas como introdução (propedêutica) para, depois, ascender às obras platônicas. A organização do conteúdo desses estudos foi desenvolvida nos séculos no interior da escola. Havia um verdadeiro *curriculum* de estudo e de leitura, que progredia por graus de complexidade. Inicialmente forneciam-se alguns preceitos de ordem moral, depois, estudavam-se as obras de Aristóteles: lógica, filosofia prática (ética e política), filosofia teórica (física e metafísica), teologia (intelecto divino, já filtrado pelos conteúdos de Alexandre

de Afrodísia). Depois desta parte preliminar, liam-se os diálogos platônicos em dois ciclos: 1) filosofia prática e teórica; 2) o ciclo chamado teológico.

Deve-se notar que, antes mesmo de que as etapas dos pequenos aos grandes mistérios fossem sistematizadas pelas escolas neoplatônicas, Clemente de Alexandria já as tinha utilizado em sua obra *Stromata* (V 11,71,1-4; VII 4,27,6). Ele apresentou as etapas da seguinte forma: 1) *os pequenos mistérios* constituíam o primeiro passo, onde o fundamento é a fé e serviam à preparação para os grandes mistérios; trata-se de uma etapa da instrução e preparação (um momento de purificação); 2) *os grandes mistérios* dizem respeito a toda a vida; é a contemplação suprema; ora não havia mais necessidade de instrução, mas de atividade contemplativa e prática; 3) por fim, indica um terceiro momento ou um *estado no abismo*.

Polêmica à parte sobre a autenticidade do cristianismo de Boécio, julga-se que ele era cristão como Clemente de Alexandria. Ambos recorreram ao uso das etapas dos pequenos aos grandes mistérios. A reflexão boeciana baseou-se na visão de que a filosofia constitui a propedêutica à gnose de Deus (Clemente de Alexandria, *Stromata* VI 8,67,1; 17,149-161). A gnose de Deus ou *sapientia* é alcançada somente com um esforço ascético – no qual é útil instrumento a filosofia – a fim de que se consiga o hábito da contemplação (Clemente de Alexandria, *Stromata* VI 7,61,1-3; VII 2,10,2-3). Ter presente esses fatos históricos acentua que a filosofia boeciana se insere em um contexto no qual é marcante a continuidade com a Tradição cristã.

Boécio move-se neste ambiente neoplatônico do contexto cristão (Obertello, 1979). Ele não era um mestre inserido na escola, mas conhecia muito bem a sua organização. Por isso, considera-se que tenha sido este o significado que o pensador, conhecido como o último dentre os antigos e o primeiro entre os medievais, quis dar às letras Π e Θ presentes na veste de Filosofia quando esta se personificou diante dele. Com efeito, sustenta-se a ideia de que a *Consolatio* tenha sido escrita segundo este mesmo esquema. As curas ou as consolações que Filosofia oferecerá a Boécio irão dos “pequenos mistérios” aos “grandes mistérios”, da ciência à sapiência.

Neste sentido, D’Onofrio chama a atenção para a continuidade e a concordância do tema da *philosophiae divisio* com a *Consolatio*. Seguem as suas palavras:

Mas é sobretudo na *Consolatio* que, com base nesta distinção e cooperação gnoseológica, si funda a constante busca boeciana por uma conciliação entre a verdade da ordem imutável e providencial das realidades eternas

e aquela, aparentemente contrastante com ela, da disposição mutável e acidental das entidades físicas. Boécio confirma a sua profunda fidelidade à unitária abordagem especulativa subjacente que rege a totalidade da sua reflexão filosófica e que emerge da forma mais explícita, sobretudo nas páginas da *Consolatio* (D'Onofrio, 2001, 55)<sup>9</sup>.

### 3 A *philosophiae divisio* na *Consolatio*

Na *Consolatio*, Filosofia se apresenta como aquela que um dia nutriu e agora cura o discípulo doente. Promete a Boécio um cuidado terapêutico, impondo-lhe primeiro as medicinas mais leves, para depois administrar-lhe as mais enérgicas, pois julga que ele não seria capaz de suportar imediatamente estas últimas, por se encontrar em um estado letárgico, efeito da privação da liberdade em Pavia. Trata-se claramente de uma ascese das paixões do mundo ao uso da reta razão, isto é, de uma terapia progressiva, dos conhecimentos inferiores aos conhecimentos superiores.

Dada a personificação de Filosofia, o autor inicia um itinerário pessoal-intelectual à procura do fim último do homem. A primeira etapa é composta de doutrinas estoicas e, em parte, aristotélica, sem excluir os elementos platônicos. A filosofia é proposta como terapia para a alma humana. Essa etapa é marcada pelos cuidados médicos em três momentos: 1) se oferece remédios suaves ao paciente (*Cons.* II 1-4 e 8); 2) já supondo uma melhora do prisioneiro, se administra medicinas mais fortes (*Cons.* II 5-7); 3) a partir dos discursos sobre a fortuna e das consequências que deles derivam, o doente estará pronto para receber os remédios mais amargos, pois não mais os temerá (*Cons.* III 1-8).

Na verdade, na *Consolatio*, Boécio foi submetido pela filosofia a uma cura verdadeira e própria. Ela o conduziu em um caminho terapêutico no qual administrou-lhe diversos remédios, do mais suave ao mais forte, até que ele se tornasse capaz de amar. A diversidade dos medicamentos representa, de fato, os diversos graus de conhecimento: daqueles mais simples aos mais complexos, da filosofia prática à teórica, até a contemplação da *sapientia*. Essas tipologias indicam um grau de dificuldade dos argumentos e marcam as passagens no discurso da obra.

<sup>9</sup> Texto original: “Ma è soprattutto nella *Consolatio* che sulla base di tale distinzione e cooperazione gnoseologica si fonda la costante ricerca boeziana di una conciliazione tra la verità dell'ordine immutabile e provvidenziale delle realtà eterne e quella, apparentemente con essa contrastante, della disposizione mutevole e accidentale delle entità fisiche. Boezio conferma la sua profonda fedeltà all'unitaria impostazione speculativa di fondo che regge il complesso della sua riflessione filosofica e che emerge nel modo più esplicito soprattutto dalle pagine della *Consolatio*”.

Somente no final da terapia, Boécio pôde redescobrir que coisa é o fim último do homem, o Sumo Bem ou verdadeira εὐδαιμονία. A racionalidade é o específico do homem e faz com que ele seja superior a todas as outras criaturas, além de aproximá-lo mais de Deus (Micaelli, 1995). Por isso, é escutando a voz da interioridade, isto é, deixando-se guiar por sua alma racional, que busca a verdade, que o homem poderá perceber que os bens imperfeitos evocam a noção de um bem perfeito (permanente, completo e autossuficiente), que, enquanto tal, deve ser procurado. Portanto, apresenta-se ao homem a necessidade de dominar as próprias inclinações sensíveis e agir em conformidade com a própria natureza, isto é, seguir a ordem natural das coisas descoberta pela racionalidade (Savian Filho, 2005).

Nos livros I e II da *Consolatio*, de fato, Boécio procede com a análise dos bens terrenos e afirmou que esses só são capazes de oferecer ao homem uma felicidade imperfeita, pois a Filosofia conduziu o discípulo pelas considerações acerca da natureza dos entes físicos e da ética. Com efeito, afirma que o homem deve viver de forma temperante, favorecendo as virtudes, em busca sobretudo da ἀταραξία, daquela não perturbação da alma, através do uso correto dos bens terrenos. Apesar de não os considerar uma derivação do mal, ele não os opõe radicalmente ao bem. Enfim, o desejo e o prazer devem se conformar ao intelecto, auxiliando o homem no caminho da felicidade. Nesse sentido, revela a sua familiaridade com a doutrina aristotélica e estoica e com a perspectiva agostiniana sobre a autoconsciência e interioridade.

Depois de ter sido introduzido nos pequenos mistérios (*Cons.* III 1-8), ele possui os instrumentos para adentrar naqueles grandes, afrontando a questão de Deus e a ordem moral. Com efeito, até então, a Filosofia conduzira o discípulo pelas considerações éticas e acerca da natureza dos entes físicos, buscando responder às quatro questões levantadas no final do livro I da *Consolatio* (*Cons.* I, 6), a saber: se o mundo é regido pelo caos ou por uma ordem racional? Com quais meios o mundo é governado? Qual é o fim de todas as coisas? Que coisa é o homem?

Essas indagações de ordem física e ética serão elevadas a uma perspectiva teórica ao longo do discurso e orientarão a composição da obra boeciana. A identificação do fim último do homem com a Suma Divindade (*Cons.* III 10, 8-10) abrirá outros questionamentos: o problema do mal, da liberdade humana e dos valores, do *fatum* e da providência. De fato, declarado curado pela Filosofia, Boécio se encontrará em condições de procurar atentamente respostas para as questões de ordem moral e metafísica, que derivam da

convicção amadurecida nos livros precedentes acerca de Deus. Portanto, começa a se ocupar da filosofia teórica ou especulativa (*Cons.* III, 9-12), considerada o vértice do percurso filosófico segundo a sua concepção de *divisio philosophiae*<sup>10</sup>. Nesse contexto, a *sapientia* será concebida como luz para a vida do homem e não como uma simples *contemplatio*, êxtase etc. O discurso boeciano aqui é profundamente marcado pela metafísica neoplatônica.

Desse modo, a obra boeciana repropõe ao leitor a relação estreita entre filosofia e vida. Com efeito, a reflexão filosófica ilumina a existência humana, envolvendo-a no âmbito público e privado (Shanzer, 2009). Por esse motivo, a ética de Boécio, teológica e eudemonica, encontra, nas condições da existência e na dramaticidade da vida humana, o ponto de partida para a sua reflexão acerca da felicidade (Zambon, 2011).

A concepção filosofia-vida está intimamente ligada à *philosophiae divisio*. Boécio concebe uma visão unitária do saber: a física, a ética e a metafísica não são disciplinas isoladas, mas pertencem à dimensão do conhecimento humano. Em outras palavras, as diversas ciências têm um fim imediato se consideradas isoladamente, porém, no conjunto, se articulam no interior do grande organismo do saber, que tem como fim não a mera aquisição de um determinado conhecimento, mas a *sapientia*.

Ela é causa eficiente e causa final da realidade. Por isso, integra a existência humana, isto é, não é somente o ápice do conhecimento humano, mas também é fonte de discernimento para o agir humano. Desse modo, *πρᾶξις* e *θεωρία* restam duas esferas distintas do saber, mas não disjuntas; a contemplação da *sapientia*, termo último das ciências, do saber, seja teórico, seja prático, fornece ao homem uma visão unitária da realidade, influenciando assim também as escolhas éticas (Tisserand, 2008).

A *philosophiae divisio* se traduz em verdadeiras etapas da vida eudemonica, em conformidade com a organização dos discípulos no interior das escolas neoplatônicas (Annas, 1998). Com efeito, a doutrina ética presente na *Consolatio* é desenvolvida segundo uma ascensão dos pequenos aos grandes mistérios, culminando na contemplação da *sapientia*. Trata-se de um conhecimento por graus das diversas disciplinas até o alcance da fonte de todo saber, prático e teórico. Esta progressão se entrelaça com a necessidade

<sup>10</sup> A física esteve implicitamente presente ao longo do discurso. Sem dúvidas, o discurso ético que culmina na metafísica, se fundamenta na visão de mundo de Boécio, explorada em obras do *quadrivium* (il *De Musica* e il *De Arithmetica*), e também nas obras teológicas (*De Hebdomanibus*, *De Trinitate*, ecc.).

de uma ‘purificação’ do homem, a fim de que possa estar preparado para a contemplação do fim último do conhecimento e da vida humana (Ghisalberti, 1981).

Por esse motivo, Boécio repropõe o papel terapêutico da filosofia, que Sócrates e outros filósofos já tinham acentuado. Para ele, os conhecimentos filosóficos são verdadeiros remédios para a ignorância humana: a fim de que os homens conheçam o próprio fim último, capaz de dar sentido a toda vida deles e guiá-los a esse, devem progredir no conhecimento. Este crescimento gradual é acompanhado por um crescimento nas virtudes, que tornam o homem não só capaz de *scientia*, mas, sobretudo, de *sapientia*. Boécio, nesse sentido, recupera até a concepção estoica da harmonia entre o macro e o microcosmo, as implicações éticas do conhecimento da natureza e a íntima ligação entre saber teórico e saber prático (Magee, 2009).

## Conclusão

A compreensão do problema da *philosophiae divisio* é indispensável para o estudo da *De consolatione philosophiae* ao menos por três razões. A primeira é que a temática se refere tanto ao contexto quanto à composição da obra. A segunda razão é que esta exposição conduz a uma melhor compreensão da progressão terapêutica com base na concepção boeciana da *philosophiae divisio*: ‘filosofia prática’ e ‘filosofia teórica’. A última é que sem ter presente tal *divisio*, não se pode colher em profundidade o conteúdo da *Consolatio* nem mesmo a forma ou a exposição por meio da qual é proposta.

Muitos estudiosos do pensamento boeciano não se atentam para o fato de que a *philosophiae divisio* condiciona a estrutura e o discurso da *Consolatio*. Espera-se, portanto, que as considerações acerca da composição das diversas partes do saber filosófico possam emergir naturalmente aos olhos do leitor, concedendo-lhe a percepção da magnífica obra literária do pai do período medieval, somando-se às outras pesquisas sobre o pensamento de Boécio.

## Referências

- ADORNO, Francesco. Il pensiero. In: MASSARENTI, Armando (org.). *Socrate: Vita, pensiero, testimonianze*. Bologna: Il sole 24 ore, 2006.
- ANNAS, Julia. La morale della felicità in Aristotele e nei filosofi dell'età ellenistica. In: BAUSOLA, Adriano; REALE, Giovanni (org.) *Temi metafisici e problemi del pensiero antico*: Studi e Testi. 2. ed. Milano: Vita e Pensiero, 1998.

- AQUINO, Tomás de. *Summa Contra Gentiles*. Madrid: BAC, 2007.
- ARISTÓTELES. *Metafísica*. In GIANNANTONI, Gabriele (org.) *Aristotele: Opere*. Roma-Bari: Laterza, 1973. v. 3
- ARISTÓTELES. *Metafísica*. São Paulo: Loyola, 2002.
- BOÉCIO, Severino. *A consolação da filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 2012.
- BOÉCIO. *Philosophiae Consolatio*. In: BIELER, Ludwig (org.). *Corpus Christianorum: Series Latina*. Turnholt: Brepols, 1957. v. 94
- BOÉCIO. *In Isagogen Porphyrii Commentorum Editio Prima et Secunda*. In: BRANDT, Samuel (org.) *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*. Tempsky: Wien, 1906. v. 48
- BOÉCIO. *Quomodo Trinitas Unus Deus Ac Non Tres Dii (De Trinitate)*. In: MIGNE, Jacques-Paul (org.) *Patrologiae Cursus Completus: Series Latina*. Paris: Migne, 1844. v. 64
- BOVETO, Laís. Cícero e Boécio: um estudo sobre a história da educação na alta Idade Média. Disponível em: [http://www.pucpr.br/eventos/educere/educere2009/anais/pdf/2097\\_1880.pdf](http://www.pucpr.br/eventos/educere/educere2009/anais/pdf/2097_1880.pdf). Acesso em: 18 out. 2011.
- BRUNSCHWIG, Jacques. La philosophie à l'époque hellénistique. In: Canto-Sperber, Monique (org.). *Philosophie Grecque*. 2. ed. Paris: Presses Universitaires de France, 1998.
- CATAPANO, Giovanni. Note all'edizione. In: BOÉCIO, Severino. *La consolazione di filosofia*. Torino: Einaudi, 2010.
- CHADWICK, Henry. Boezio. *La consolazione della musica, della logica, della teologia e della filosofia*. Bologna: Il Mulino, 1986.
- CLEMENTE DE ALEXANDRIA. *Gli stromati*. Milano: Paoline, 2006.
- CLEMENTE DE ALEXANDRIA. *Il Pedagogo*. Roma: Città Nuova, 2005.
- CROCCO, Antonio. *Introduzione a Boezio*. 2. ed. Napoli: Liguori, 1975.
- GHISALBERTI, Alessandro. L'ascesa a Dio nel III libro della *Consolatio*. In: ATTI DI CONGRESSO INTERNAZIONALE DI STUDI BOEZIANI, 1980. Pavia. Roma: Herder, 1981.
- GUERRA, Augusto. L'ideale del saggio: i socratici e le scuole post-aristoteliche. In: SPIRITO, Ugo (org.). *Filosofia Morale*. Firenze: Sansoni, 1965. v. 1
- D'ONOFRIO, Giulio. La scala ricamata. La *philosophiae divisio* di Severino Boezio: tra essere e conoscere. In: D'ONOFRIO, Giulio (org.) *La divisione della filosofia e le sue ragioni: Lettura di testi medievali (VI-XIII secolo)*. Cava de' Terreni: Avagliano, 2001.

- JOSZ, Aurelia. *Severino Boezio nel dramma della romanità*. Milano: Treves, 1937.
- LAERZIO, Diogene. *Vite dei filosofi*. 2 ed. Roma-Bari, Laterza, 1975.
- LERER, Seth. *Boethius and Dialogue. Literary Method in the Consolation of Philosophy*. New Jersey: Princeton University, 1985.
- LLUCH-BAIXAULI, Miguel. *Boezio. La ragione teologica*. Milano: Jaca Book, 1997.
- MAGEE, John. The Good and Morality: *Consolatio* 2-4. In: ARENBON, John (org.) *The Cambridge Companion to Boethius*. Cambridge: Cambridge University, 2009.
- MARENBNON, John. Boethius. In: BRIAN, Davies (org.). *Great Medieval Thinkers*. Oxford: Oxford University, 2003.
- MICAELLI, Claudio. Dio nel pensiero di Boezio. In: MORESCHINI, Claudio (org.) *Storie e Testi*. Napoli: M. D'Auria, 1995. v. 4
- OBERTELLO, Lucca. Boezio e dintorni. Ricerche sulla cultura altomedioevale. In: DOTTO, Gianni; OBERTELLO, Luca (org.). *Biblioteca Medioevale*. Firenze: Nardini, 1989.
- OBERTELLO, Lucca. Appendice I: Boezio e la cosmogonia platonica In: OBERTELLO, Luca (org.). *Severino Boécio: La consolazione della Filosofia. Gli opuscoli teologici*. Milano: Rusconi, 1979.
- REALE, Giovanni. Saggio introduttivo alla metafisica di Aristotele. In: ARISTOTELE. *Metafisica*. Milano: Bompiani, 2004.
- SAVIAN FILHO, Juvenal. Boécio e a ética eudaimonista. *Cadernos de Ética e Filosofia Política*, Rio de Janeiro, v. 7, p. 109-127, 2005.
- SHANZER, David. Interpreting the Consolation. In: MARENBNON, John (org.) *The Cambridge Companion to Boethius*. Cambridge: Cambridge University, 2009.
- SCIUTO, Italo. *L'etica nel medioevo: Protagonisti e percorsi (V-XVI secolo)*. 6 ed. Torino: Einaudi, 2010. v. 369
- TISSERAND, Axel. Pars theologica. Logique et théologique chez Boèce. In: DE LIBERA, Alain (org.) *Sic et Non*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 2008.
- ZAMBON, Marco. *Severino Boezio: La ricerca della felicità (Consolazione della Filosofia III)*. Venezia: Marsilio, 2011.

Artigo recebido em 04/03/2024 e aprovado para publicação em 21/05/2024

**Como citar:**

SILVA, D. G. M. da. A concepção boeciana de felicidade na perspectiva da *divisio philosophiae*. *Coletânea*. Revista de Filosofia e Teologia da Faculdade de São Bento do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, v. 24, n. 47, p. 161-182, jan./jun. 2025. DOI: <http://dx.doi.org/10.31607/coletanea-v24i47-2025-9>