

SEVERINO BOÉCIO E A INVENÇÃO FILOSÓFICA DA DIGNIDADE HUMANA

Severino Boethius Philosophical and the Invention of Human Dignity

Ricardo Antonio Rodrigues¹

Resumo: Severino Boécio (480-524) é o divisor de águas de dois tempos: a antiguidade e o medievo. Neste artigo, a ideia é analisar a definição de pessoa, em linhas gerais, nas obras *Liber contra Eutychen et Nestorium* (capítulo III) e *De Consolatione Philosophiae*, no que tange ao princípio do que podemos denominar, mais tarde, na escolástica, de dignidade humana. Boécio é o precursor da definição filosófica de pessoa (humana), embora seu desenvolvimento pleno tenha se dado na metade do século XIII. A sua contribuição para a Antropologia Filosófica foi situar a pessoa humana no horizonte da racionalidade considerando a sua condição de singularidade. A noção de pessoa como substância individual e racional, como ele sugeriu, eleva o humano a um novo patamar de dignidade e responsabilidade e implica numa nova perspectiva de ser e estar no mundo.

Palavras-chave: Boécio; Antropologia Filosófica; Dignidade Humana; Pessoa Humana.

Abstract: Anicius Manlius Severinus Boethius (480-524) is the watershed of two times: ancient and medieval. The idea in this article is to analyze the definition of person, in general, in the works *Liber contra Eutychen et Nestorium* (Chapter III) and *De Consolatione Philosophiae*, with respect to the principle of what may be called later in the scholastic, human dignity. Boethius is the forerunner of the philosophical definition of person (human), although its full development has taken place in the middle of the thirteenth century. Its contribution to the Philosophical Anthropology is on the horizon of human rationality condition considering its uniqueness. The notion of person as an individual substance and rational, as he suggested, elevates the human to a new level of dignity and responsibility and implies a new perspective on being in the world.

Keywords: Boethius, Philosophical Anthropology, Human Dignity, Human Person.

Introdução

Severino Boécio (480-524) é um pensador importante, enquanto divisor de águas de dois tempos: a antiguidade e o medievo. Sua relevância não se dá apenas pelas suas traduções, o que já, em si, mereceria um lugar de grande destaque na História da Filosofia, como bem sabemos.

¹ Licenciado, Mestre e Doutor em Filosofia. Pós-Doutorando em Filosofia pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Pelotas. Bolsista PNPd/CAPES/UFPEL.

As traduções e seus comentários às obras aristotélicas e o célebre embate filosófico ao deparar-se e comentar a obra *Isagoge* de Porfírio, a respeito da existência ou não dos universais, já fizeram de Boécio um pensador clássico, com espaço garantido na tradição ocidental. No entanto, neste artigo a ideia é analisar a definição de pessoa, em linhas gerais, nas obras *Liber contra Eutychem et Nestorium* e *De Consolatione Philosophiae*.

A contribuição de Boécio para a Antropologia Filosófica foi a de situar a pessoa humana no horizonte da racionalidade considerando o seu dado de singularidade. A noção de substância individual e racional² nos permite pensar o homem dentro de um novo prisma e horizonte.

Para os gregos era praticamente impossível postular a noção de *indivíduo* como característica mais importante na vida humana. Não porque o indivíduo não tivesse valor, mas porque o acento conceitual era no universal (*espécie, polis, etc*). Pois, se remontarmos o pensamento socrático, platônico e aristotélico, o sentido do *ethos* era condição de possibilidade para a vida na *polis*.

Dito de outra forma, não que não fosse significativa essa visão da morada interior do homem (*ethos*) como palco para invenção e reinvenção da vida em sociedade. O fato é que não há muitos indícios aí, de que o sentido da ética grega pudesse ser pensada fora do horizonte da necessidade de uma vida harmônica na *polis*. O que se pretende dizer com isso é que o indivíduo grego não existe enquanto realidade, em si, mas como condição para a vida em coletividade. Dito de outra forma, para os gregos era mais importante, sobretudo no que sugeriu Aristóteles, por exemplo, a

² Cf. Savian Filho, p. 225-227 (Boécio, 2005), Boécio elabora no capítulo III, do texto *Contra Eutychem et Nestorium* a definição de *Persona* que se tornará clássica no pensamento medieval e moderno. Já presente no contexto das controvérsias teológicas dos primeiros séculos, em oposição com *natura (physis)* e *essentia (ousia)*, *persona (προσωπα)* torna-se palavra central também para a antropologia filosófica e teológica. Para um breve histórico dos principais passos da evolução do conceito convém considerar que há sempre controvérsias em torno dessa palavra, mas que passou por seu significado ligado ao teatro; sentido de máscara, inclusive ligada a antiguidade Greco-romana do culto à divindade Perséfone, onde a tal objeto se chamava *phersu*, e era usado nos rituais religiosos; depois o próprio sentido do teatro, inclusive é essa conotação mais aproximada se considerarmos a língua grega. O sentido geral dos romanos é que *persona* não era apenas o objeto em si, mas também o papel desempenhado por cada ator e ligando ao Direito e ao sentido político, tal máscara não caracterizava algo de essencial, pois era a expressão do papel mutável e não-essencial exercido por quem a usava. Tinha como uma conotação de personalidade no sentido do não essencial. Isso em se tratando do século I. Já para os gregos *prosopón* tinha uma conotação que transcendia o aspecto gramatical, jurídico, religioso, e fundava-se num caráter mais filosófico de insurreição contra o trágico da existência, que somos também contingência e isso implica numa luta para a afirmação da liberdade. Parece haver uma relação entre a leitura de Boécio, Agostinho e os padres Capadócijs, pois a ideia de individualidade, substância, etc têm relação direta com a leitura trinitária de Deus. Ou seja, não há como negar que a leitura filosófica e antropológica de Boécio sobre a pessoa humana tenha um viés fortíssimo da teologia trinitária cristã.

consideração com o *Bem Comum* do que propriamente a felicidade como uma conquista meramente subjetiva e individual somente.

Boécio reinventa esse conceito, pelo fato de que atribui um valor de verdade e realidade todo especial para o indivíduo³. Claro que esse é um conceito diferente do indivíduo moderno, mas, de algum modo, começa aqui a valorização da pessoa humana na perspectiva que a escolástica vai retomar, bem mais tarde. Mesmo se tratando de uma discussão sobre as pessoas da Trindade, o acento no seu caráter racional e individual permite com isso a primeira e mais original definição filosófica que temos da pessoa, ou da ideia de pessoa.

Reconhece-se que os padres capadóci⁴ intuíram a noção de pessoa, também com herança da Teologia, mas a diferença que essa noção sugerida pelos padres gregos e a concebida por Boécio, diferem, sobretudo nesse quesito da individualidade e racionalidade. A singularidade e a incomunicabilidade, mais especificamente como substância individual, começa a tomar corpo nas discussões filosóficas com Boécio, o qual configurou uma visão otimista da pessoa justamente em virtude da racionalidade.

Isso para inferir que no modelo dos padres capadóci⁴ havia uma proposição similar ao pensamento grego no sentido filosófico. O indivíduo em si, só tem sentido enquanto relação de dependência da coletividade. Ou seja, a relação com os outros na Filosofia Clássica ou na Teologia originária, da tradição cristã, imprimia a relação uma conotação mais accidental do que propriamente uma condição fundante. No caso dos

³ “*Hai ousiai em mèn tois kathólou eînai dýnantai. En dè tois atómois kai katà meros mónois hyphístantai*”, em grego, e em latim: “*essentiae in universalibus quidem esse possunt, in solis vero individuis et particularibus substant*”. Savian Filho, in: Boécio, 2005, p. 78-79, traduz da seguinte forma: “*as essências certamente podem ser nos universais, mas é apenas nos indivíduos e nos particulares que elas têm substâncias*”. (Ibid.) “Por esse princípio, diferencia-se o modo de ser próprio dos gêneros e espécies, do modo de ser próprio dos indivíduos, indicando-se, ao mesmo tempo, o núcleo do que constitui a substancialidade, que dão o escopo de distinguir ‘natureza’ e ‘pessoa’”. Na definição dada por Boécio, ele “esclarece que essa é a definição do que os gregos chamavam de *hypóstasis*, enquanto os latinos chamavam de *persona*, por influência das máscaras do teatro (*personae*). A essas máscaras os gregos também chamavam de *προσοπα* (*prósopa*). Ocorre que, em III (190) – referindo-se a ECN – Boécio diz que a Grécia, ‘mais precisa nas palavras, chama *hypóstasis* a subsistência individual’ e, registra então o princípio citado acima, segundo o qual a inteligência dos universais é tomada dos particulares. Em ECN, III (35), Boécio afirma que as subsistências mesmas são nos universais, mas tomam substância nos particulares e, com isso, apenas esclarece a equivalência entre *hypóstasis* e *subsistentia individua*, reservando para a *subsistentia* um parentesco com as *ousiai*. Assim, toda substância é uma subsistência (individual), mas a recíproca não é válida, o que faz Boécio esclarecer: *ousiosis* (subsistentia) – subsistência; *ousioûsthai* (subsistere – subsistir – não carecer de acidentes para poder ser); *hypóstasis* – estar sob (subministrar um substrato para acidentes). Cf. Boécio, 2005, *Contra Êutiques e Nestório*, III, p. 166. Para maiores informações ver notas 102-113, Savian Filho, in: Boécio, 2005, p. 228 e seguintes.

⁴ Um exame da evolução dessa discussão a respeito da noção de *pessoa* está presente, com riqueza de detalhes, em se tratando da Teologia Cristã, no Dictionnaire de Théologie Catholique, das páginas 2135 a 2157, do Tome Treizième, 1936.

gregos clássicos a *polis* é o sentido último e mais importante e no caso da Igreja é a *comunidade*.

Não se quer com isso construir uma crítica ao modelo de política grega ou de comunidade cristã, por que o bem comum sempre está na raiz do que denominamos ética ou mesmo do sentido do humano neste mundo. A verdade é que para Boécio o primordial não é o coletivo como fundamento, mas o sujeito que pensa e reflete e, por isso, é capaz de viver em comunidade. Com isso, a novidade empreendida por Boécio⁵ é deslocar o sentido de racionalidade e individualidade como condição primeira, ressaltando, e muito, a noção de individualidade com o acento na racionalidade da pessoa⁶.

A definição de Pessoa em Boécio

De início é importante reconhecer o viés teológico⁷ da definição de pessoa sugerida por Boécio, mas essa construção não paira somente no plano teológico, quando a analisamos melhor. Muito embora a preocupação deste autor, certamente tenha sido superar ou evitar as incontáveis heresias em torno do tema da pessoa, o que ele sugeriu acabou sendo um pressuposto importante que lançou luzes para uma nova visão sobre a o entendimento de *pessoa*. Boécio compreendeu bem a problemática conceitual envolvida, tanto é que antes de partir para a definição de pessoa faz uma série de ressalvas, destacamos a seguinte:

Porém, sobre ‘pessoa’ pode-se duvidar licitamente, perguntando-se qual definição seja conveniente oferecer-lhe. Se, pois, toda natureza tem pessoa, há um nó indissolúvel aqui: qual distinção pode haver entre natureza e pessoa? Ou, se ‘pessoa’ não se iguala a ‘natureza’, mas se ‘pessoa’ subsiste sob o alcance e a extensão de ‘natureza’, é difícil dizer a que naturezas ela sempre ocorre, isto é, a quais naturezas convém conter ‘pessoa’ e quais delas não convém afastar do vocábulo ‘pessoa’. Com efeito, isto é manifesto: ‘natureza’ é subjacente a ‘pessoa’ e não se pode predicar ‘pessoa’ para além de ‘natureza’⁸.

A linha de raciocínio de Boécio aponta para sua tese de que não pode haver pessoa para além de natureza, pelo simples fato de que “algumas naturezas são

⁵ Notamos claramente isso no texto *Contra Êtíques e Nestório*: “porém, dentre todas as substâncias, ‘pessoa’ não pode ser dito, de maneira nenhuma, nas universais, mas somente nas singulares e nos indivíduos; não há, pois, nenhuma pessoa do animal ou do homem geral, mas denominam-se pessoas singulares Cícero ou Platão ou indivíduos singulares”. (Boécio, 2005, p. 164-165).

⁶ Essa visão está situada, sobretudo em *Contra Êtíques e Nestório*, capítulos II e III.

⁷ Notamos que no texto *Contra Eutychem et Nestorium*, II, p. 280, e de modo especial no III, p. 282, a definição de Boécio, acolhida depois por Tomás de Aquino, entre outros, pretende evitar a heresia de Êtíques e Nestório que, com suas teorias, por associar essência, substância, natureza e pessoa criaram problemas com relação às pessoas da Trindade, sobretudo no que diz respeito a natureza de Cristo.

⁸ Boécio, *Contra Êtíques e Nestório*, 2005, p. 163.

substâncias e outras acidentes”⁹, e que pessoa não pode ser situada dentro do *rol* dos acidentes, como ele mesmo justifica, porque “quem, por acaso, dirá haver alguma pessoa da alvura, da negritude ou da grandeza?”¹⁰

A seguir Boécio faz uma distinção entre as substâncias corpóreas e incorpóreas, alegando que algumas são racionais outras não (exemplifica com os animais¹¹), algumas mutáveis e outras não (no caso de Deus), e segue avaliando as distinções e infere que não se pode dizer *pessoa* a corpos não viventes (cita como exemplo a pedra) e que carecem de sentido (vegetais).

Na visão do autor, as coisas inanimadas, os animais, os vegetais não podem nunca serem elevados a condição de pessoa, mas somente dos seres portadores de alma racional. Para ele, “dizemos que há uma pessoa do homem, de Deus, do anjo. Por sua vez, das substâncias algumas são universais, outras particulares”¹².

Com isso, sem dúvida Boécio restringe o uso do termo pessoa para algo que está no plano da racionalidade, e que esta condição não pode ser acidental, como acima foi dito. Assim, a delimitação apresentada pelo autor restringe o uso e a compreensão de tal termo, embora aqui não vamos poder analisar todos os seus desdobramentos que podem ser consultados e retomados na sequência do capítulo III, depois justificado e retomado no capítulo IV da obra¹³ em questão. A questão central que aqui nos interessa é justamente o que Boécio define:

Disso tudo decorre que, se há pessoa tão somente nas substâncias, e naquelas racionais, e se toda substância é uma natureza, mas não consta nos universais, e, sim, nos indivíduos, a definição que se obtém de pessoa é a seguinte: “substância individual de natureza racional”.¹⁴

Essa noção é importante, além daquilo que já descrito, como também no sentido de dar a pessoa humana um estatuto de ‘superioridade’ aos demais seres, exceto aos anjos e as pessoas divinas, na visão de Boécio. E as implicações conceituais disso estão resumidamente propostas na parte final do livro III¹⁵, onde o autor justifica o seu postulado e organiza as definições da seguinte forma:

⁹ Boécio, 2005, p.163.

¹⁰ Boécio, 2005, p.163.

¹¹ Quando exemplifica com o boi e o cavalo é no sentido que os animais consomem suas vidas baseando-se nos sentidos apenas e não na capacidade racional.

¹² Boécio, 2005, p. 163.

¹³ *Contra Êutiques e Nestório*.

¹⁴ Quocirca si persona solis substantiis est atque in his rationabilibus, substantiaque omnis natura est nec in universalibus sed in indiuiduis constat, reperta personae est definitio: “naturae rationabilis indiuidua substantia” (Boécio, *Contra Eutychem et Nestorium*, III, 170, 2005, p. 282).

¹⁵ *Contra Êutiques e Nestório*.

Há, pois, tanto a essência do homem, isto é, *oúsia*, como subsistência, isto é, a *ousíosis*; como a *hypóstasis*, isto é, a substância, como o *prósopon*, isto é, a pessoa. Há, certamente, *oúsia* ou essência, porque ele é; *ousíosis*, entretanto, ou subsistência, porque ele não está em nenhum sujeito; *hypóstasis* ou substância, porque é sob outros que não são subsistências, quer dizer, *ousióseis*; e *prósopon*, ou pessoa, porque é um indivíduo racional¹⁶.

Como já dito, a especulação que Boécio está fazendo em torno das definições de *oúsia* e *hypóstasis* pretendem nada mais e nada menos que fazer uma distinção entre natureza e pessoa. E isso porque “natureza é a propriedade específica de uma substância, ao passo que pessoa é a substância individual de natureza racional”¹⁷.

No caso da Trindade, para Boécio, a confusão conceitual empreendida por Nestório foi justamente quando, ao conceber Cristo como uma pessoa com duas naturezas (a humana e a divina), deduziu daí que “havia nele também dúplice pessoa”¹⁸, e essa noção implicaria em dois Cristos, e isso em última instância, causaria uma tremenda confusão conceitual, justamente por Nestório entender ser possível “dizer-se ‘pessoa’ em todas as naturezas”¹⁹. Há uma perspectiva de Filosofia da Linguagem nesse quesito em Boécio, pois ele reclama que Nestório não distingue suficientemente os conceitos e atribuições que são específicos das pessoas divinas e preceitos que são específicos do homem. No final do capítulo IV²⁰, ele pondera sobre as consequências para o cristianismo, de uma compreensão equivocada, como no caso de Nestório, para a visão de criação, redenção e salvação humana. Ou seja, a má formulação conceitual a respeito da Trindade inviabilizaria o mistério do Cristianismo, porque o próprio nascimento de Cristo e seu objetivo maior, na visão cristã, não teria nenhum sentido.

Quanto a Êutiques, o ponto de partida é bastante semelhante,

Assim como Nestório julga não ser possível haver dupla natureza que não faça dupla também a pessoa, e como, por esse motivo, confessa-se, em Cristo, dupla natureza e crese que fosse dupla a pessoa, assim também Êutiques julgou não haver dupla natureza sem duplicação de pessoa, julgou, conseqüentemente, que parecia haver uma única natureza. Nestório, portanto percebendo retamente que há dupla natureza em Cristo, confessa sacrilegamente haver duas pessoas; Êutiques, por sua vez, crendo retamente que há uma única pessoa, crê igualmente também uma única natureza²¹.

Com isso, Boécio pretende dirimir as principais dúvidas e confusões conceituais em torno da Trindade, mas o seu propósito conceitual, extrapolou os horizontes da fé

¹⁶ Boécio, 2005, p. 166s.

¹⁷ Boécio, 2005, p. 168.

¹⁸ Boécio, 2005, p. 168.

¹⁹ Boécio, 2005, p. 168.

²⁰ *Contra Êutiques e Nestório*.

²¹ Boécio, 2005, p. 173.

cristã e os preceitos teológicos. Isso porque, ao enfatizar a dimensão da natureza racional e do caráter individual da pessoa, sua definição ao considerar que a pessoa humana, como na tradição cristã, é imagem da própria Trindade, essa ênfase na dimensão racional e individual acabou sendo o pressuposto central, não só no cristianismo, mas em toda cultura ocidental para o que denominamos de *dignidade humana*.

Tanto quando falamos de *dignidade humana* como *Direitos Humanos*, não se aceita, de modo geral, que essas definições estejam no plano dos atributos ou que sejam meros acidentes. Embora todos os problemas conceituais aqui implicados, a partir de Boécio, temos a compreensão da dignidade humana como estatuto ontológico. A própria condição humana, o simples fato de sermos humanos, representa a garantia de certos direitos fundamentais fundados numa dignidade que é *a priori*. Não seria possível, no mundo em que vivemos uma unanimidade de forma diversa a aquela que define a dignidade humana como ontológica.

A Razão e a Dignidade Humana na *De Consolatione Philosophiae*

Na obra *De Consolatione Philosophiae* já no primeiro capítulo a nutriz, com toda a força sua força feminina, a Filosofia, num misto de beleza e encantamento lhe faz perceber que o universo não é regido pelas leis do ocaso. Assim, a razão divina, e aqui já está outro aspecto positivo, é que orienta o processo do mundo. Assim, a positividade da racionalidade divina como ôntico fontal e orientador de tudo é que permite ao humano, que é possuidor como coparticipação dessa realidade divina, não ter motivos para temer os desígnios da existência humana.

Assim a primeira boa notícia do primeiro capítulo da *De Consolatione Philosophiae* é a confiança na racionalidade, sentimento esse que leva a pessoa humana a não temer nenhum tipo de percalço, inclusive e mesmo quando esse seja até mesmo o tolhimento da maior conquista humana que é a própria liberdade.

Na própria pergunta que Boécio faz à Filosofia: “Mas que fazes aqui, na solidão de meu exílio, ó mestra de todas as virtudes, tendo descido do alto do céu? Ou também tu, culpada, queres compartilhar as acusações caluniosas?”²² A resposta da personagem Filosofia indica, de certa forma a relação que o autor tinha com a Filosofia. Vejamos:

Haveria eu de abandonar meu discípulo e não tomar também de fardo que suportas e da calúnia que te impuseram? Mas à Filosofia não é lícito deixar

²² Boécio, 1998, p. 8, I, 7.

caminhando sozinho um discípulo seu. Temeraria eu a censura, como se isso jamais tivesse acontecido comigo, e ficaria em pânico? Achas que esta é primeira vez que a Sabedoria se confronta com os perigos e as más ações dos homens? E também não foi assim aos antigos, antes da época de Platão, quando tivemos grandes embates com o perigo da estultícia? E na sua época não estava lá Sócrates, que, vencendo uma morte injusta, foi levado por mim à imortalidade²³?

E assim segue o discurso da Filosofia trazendo presente, ao seu interlocutor, que em outros tempos também houve situação onde que a ignorância e a força física aparentemente tiveram maior êxito do que a sabedoria, mas é importante ressaltar a diferença entre o que é, e o que aparenta ser, entre a sabedoria e a ignorância, e isso está presente no final da resposta dada pela Filosofia à pergunta de Boécio sobre o que ela estava fazendo ali, naquele momento:

Portanto não é de se surpreender se neste oceano da vida somos perturbados por muitas tempestades, principalmente se desejam os afastar-nos dos homens maus. E seu número, embora grande, deve, no entanto ser desprezado, pois eles não têm guia algum que os dirija e ficam na ignorância, que os deixa ao capricho da Fortuna. E, quando se preparam para atacar com maior violência, nosso chefe nos defende com suas tropas e forma uma barreira, e eles só se apoderam das coisas sem valor. E nós, de cima, nos rimos com a inutilidade do que roubaram, pois estamos ao abrigo de todo tumulto furioso e protegidos por fortificações imbatíveis de qualquer assalto da ignorância²⁴.

Parece que Boécio está dizendo a si mesmo, através da Filosofia, como uma mulher imaginária que está diante de si, que mesmo em casos como o da condenação e morte de Sócrates, e outros tantos exemplos na história da Filosofia em que os sábios foram contestados por seus pares e seu tempo, mas que não há vitória de fato, porque a vitória da maldade e da ignorância é sempre aparente, nunca definitiva.

A Filosofia, no entendimento de Boécio conduz a pessoa humana à convicção de que não há motivos para temer nem mesmo a prisão, por que a verdadeira liberdade é interior e o que governa o mundo não é a *Fortuna*. Basta olhar na parte final do primeiro capítulo que ele se apresenta dialogando com a Filosofia, com a seguinte passagem:

E ela (Filosofia) disse: achas que este mundo é conduzido por fatos acidentais e governado pela Fortuna, ou achas que é governado por uma Razão? Eu (Boécio) respondi: seria impossível crer que universo tão bem ordenado fosse movido pelo cego acaso: sei que Deus preside aos destinados à Sua obra, e nunca me desapegarei dessa verdade²⁵.

²³ Boécio, 1998, p.8.

²⁴ Boécio, 1998, p. 9.

²⁵ Boécio, 1998, p. 10.

E na sequência do mesmo diálogo a Filosofia interpela Boécio questionando com que princípios e critérios Deus governa o mundo. Assim, sutilmente as perguntas sutis da Filosofia visam levar o seu interlocutor a perceber que se ele tem essa convicção não há razões para se abalar, pois se tudo provém de Deus (como início e fim) e isso parece desembocar numa questão antropológica fundamental na tese de Boécio, pelo menos neste capítulo,

Tu te lembras que és um homem? Poderias me explicar? Tu me perguntas se sou um animal racional e mortal? Sim, eu o sei, e é isso que digo que sou. E ela me perguntou: não sabes que és mais alguma coisa? Não, respondi. Disse então ela: agora reconheço uma outra causa de tua doença, bem como a maneira de te curar. De fato, é devido ao esquecimento que estás perdido, que te lamentas de ter sido exilado e privado de teus bens. É porque desconheces qual é a finalidade do universo que tu imaginas serem felizes e poderosos os que te acusaram²⁶.

Com isso é perceptível que a consolação proposta pela Filosofia a Boécio, ou que ele mesmo tenha sugerido para si mesmo, é a de que se se tem a certeza na verdade de que o mundo é governado pela razão divina não há o que se temer. A provisoriedade e a possível sensação de que o mal vence é apenas um erro de entendimento, segundo Boécio, do sentido mais fundamental da existência humana e do sentido de tudo, porque habita o espírito humano a certeza que não pode ser esquecida, sob o risco de que se esqueça até mesmo o sentido da vida e da morte de que a verdadeira luz e o verdadeiro brilho da verdade estão numa dimensão para além do *acaso* e da *Fortuna*. Esse entendimento foi fundamental para o *filosofar* e a própria *espiritualidade* medieval.

No segundo livro da *De Consolatione Philosophiae* Boécio reflete sobre as ilusões humanas, as conquistas materiais e até mesmo no campo da política, cargos, honorarias, enfim a glória diante dos demais humanos. Essas conquistas, segundo o seu entendimento, provisórias e ao mesmo tempo ilusórias que impedem a condição humana de perceber que a felicidade não é uma atribuição ou conquista externa ou mesmo terrena. A Filosofia (sua interlocutora imaginária) o faz perceber que a verdadeira felicidade está no Sumo Bem e não nas conquistas de qualquer natureza que temos ou fazemos.

Há elementos também, neste capítulo, que trata dos prazeres físicos, apresentando-os da mesma forma que as honorarias como séria ameaça para a liberdade, promovendo a escravidão humana. Percebemos aqui que a positividade da razão humana é uma senda que aponta para outra realidade, para outra dimensão que pode ser

²⁶ Boécio, 1998, p. 21.

uma forma de buscar consolo da própria sorte, em virtude da sua prisão, no caso de Boécio, mas que pode ser entendida como uma especulação que implica todos os demais humanos, no sentido de que até mesmo as honrarias humanas são metáforas de outra coisa que buscamos que não é aquela realidade em si a ser conquistada.

A verdadeira sabedoria consiste em saber “avaliar a finalidade de todas as coisas”²⁷, notamos que logo a seguir a Filosofia sugere que vai fazer o papel da Fortuna e discute com Boécio sobre o sentido, a origem e a finalidade das honras e riquezas. Um pouco antes, a Filosofia havia interpelado o autor a pensar sobre as coisas boas que havia conquistado e não tinha percebido. E depois em tom arrebatador a Filosofia questiona Boécio:

Pensas encontrar alguma constância nos negócios humanos, enquanto o próprio homem extingue-se de um momento para outro? Mesmo quando se pode contar com a estabilidade de uma situação fortuita – o que é excepcional –, de qualquer forma o último dia da vida é o encontro certo com a morte, mesmo para quem a Fortuna favorece. Dessa forma, eu te pergunto: qual é a diferença entre abandoná-la com a morte ou ser abandonado por ela²⁸?

Neste trecho da *De Consolatione Philosophiae*, Boécio aos moldes de Platão no Livro X da República, acena para o reconhecimento de que nunca a pessoa humana vai estar plenamente satisfeita²⁹. E, no caso de Boécio, a verdadeira felicidade não pode estar nas glórias e conquistas terrestres tendo em vista que toda e qualquer conquista terrena, segundo ele, tem algo que pode levar a intranquilidade do espírito. Por exemplo, a riqueza só é possível extraíndo o dinheiro de alguém, as glórias do prazer e do poder trazem consigo inquietações para o espírito que podem levar a infelicidade, os meios e as formas de acesso, os mecanismos que conduzem às honrarias humanas são complexos, obscuros e às vezes repugnantes. E segue,

Se é verdade que a felicidade é o supremo bem de uma natureza guiada pela razão, fica claro que a instabilidade da Fortuna não tem nenhum conhecimento da natureza da felicidade. Além disso, aquele que se abandona a essa efêmera felicidade pode saber ou não se ela é volúvel. Se não sabe, como poderíamos chamar de feliz alguém tão cego pela ignorância? Se não sabe, não deixará de temer perder algo que se pode perder num instante, e esse medo incessante não lhe permitirá ser feliz³⁰.

²⁷ Boécio, 1998, p. 26.

²⁸ Boécio, 1998, p. 32.

²⁹ “Acaso existe algum homem que possua felicidade tão perfeita que não se queixe de algo?” (Boécio, 1998, p. 34)

³⁰ Boécio, 1998, p. 36.

Essa insistência talvez vá no sentido de que a pessoa humana não deve se deixar iludir pela tentação de acreditar que são as riquezas e as honrarias mundanas³¹ que levam a felicidade, na verdade elas muitas vezes produzem na alma humana a intranquilidade³². A riqueza material e a honraria não conduzem à felicidade, ainda mais em detrimento do deleite do Bem Supremo, segundo Boécio, porque é justamente isso que tiraria a paz de espírito, a confusão entre meios e fins. Assim é preferível viver de maneira simples³³ e com paz de espírito, como modo central de ser feliz e fazer bom uso da razão, do que viver inquieto atrás daquilo, que segundo ele, não pode garantir a verdadeira felicidade.

A razão, neste caso, como dimensão central da *dignidade humana* é capaz de oportunizar à pessoa humana um entendimento mais profundo do seu papel no mundo e daquilo que pode torná-la feliz, na visão de Boécio. Essa saída da caverna do não-saber e a identificação daquilo que é diante daquilo que aparenta ser, parece ser o ponto fundamental que só pela reflexão pode conduzir o humano, independente da sua condição ou situação, a fazer escolhas internas e externas que lhe permitam viver de forma mais feliz.

O Sumo Bem e a Dignidade Humana

No terceiro capítulo da *De Consolatione Philosophiae*, Boécio associa a noção de Uno, Bem e Deus e funda-os a um e único conceito³⁴. Retomando as noções e conceitos platônicos ele se depara com uma questão fundamental que é sempre recorrente nesse período, e inclusive mais tarde na escolástica e na contemporaneidade: Se Deus é o Sumo Bem e governa o mundo como fica o problema do mal? De onde ele surge?

Essa questão de fundo moral e ético é importante para o pensamento ocidental, tendo em vista a migração central, de certa forma, a partir daí do problema do bem e do

³¹ Quisquis volet perennem cautus ponere sedem stabilisque nec sonori sterna flatibus Euri et fluctibus minantem curat spernere pontum, montis cacumen alti, bibulas vitet harenas; illud protervus Auster totis viribus urguet, hae pendulum solutae pondus ferre recusant (Boécio, 1976, p.142).

³² Ego vero nego ullum esse bonum, quod noceat habenti. Num id mentior? Minime, inquis. Atqui divitiae possidentibus persaepe nocuerunt, cum pessimus quisque eoque alieni magis avidus, quicquid usquam auri gemmarumpe est, se solum, qui habeat, dignissimum putat. Tu igitur, qui nunc contum gladiumque sollicitus peritimenscis, si vitae huius callem vacuus viator intrasses, coram latrone cantares. O praeclara opum mortalium beatitudo, quam cum adeptus fueris, securus esse desistis (Boécio, 1976, p. 150).

³³ Felix nimium prior aetas contenta fidelibus arvis Nec inerti perdita luxu, facili quae será solebat ieiunia solvere glande. Non Bacchica munera norant liquido condudere melle Nec luicda vellera Serum Tyrio miscere veneno (Boécio, 1967, p. 152).

³⁴ Reale & Antisere, 2005, p. 132.

mal. Isso porque para os gregos o problema central da ética era um fundamento de cunho lógico e epistêmico, e, se considerarmos os clássicos, de modo especial, as teses socráticas, quem soubesse o que era o bem (*conhecimento*) não poderia fazer o mal (infelicidade). É importante ressaltar que a noção de mal não tem a mesma conotação como na época de Boécio ou mesmo no medievo como um todo. Para os gregos, dentro do que nos interessa aqui, o principal obstáculo para alcançar a felicidade era a *agnósis*, que pode ser traduzido por ignorância, não-saber, quem está preso numa caverna e olhando para o mundo sem o sol do entendimento, vendo somente sombras da realidade, não pode ser feliz. E mesmo na construção conceitual de Aristóteles, o sentido da busca e concretização do bem comum, como a própria exigência de uma vida virtuosa tinha um único *télos*: *eudaimonia*, ou seja, ser feliz.

Boécio em seu projeto maior de tradução, parece sempre deixar claro que seu posicionamento era de que Platão e Aristóteles foram complementares e que não eram opostos. Ambos parecem tratar de pressupostos fundamentais para uma vida feliz individualmente e em sociedade. O sentido da sabedoria filosófica não seria, portanto, uma mera ilação, de entender, explicar e interpretar o mundo, mas a construção conceitual daquilo que é necessário e suficiente para se viver bem, ser feliz.

Retomando a questão, para os gregos, a infelicidade era resultado da não deliberação e da investigação sobre o que somos e o não entendimento sobre os princípios de uma vida em sociedade. A sabedoria, neste sentido, tendo a alma como a sede de uma nova *areté*, reposicionava a vida humana, onde até mesmo a ética estava no plano do ser e do não-ser (do saber e não-saber). Bem diferente do sentido cristão, onde o problema central não era especificamente o não-saber, mas o problema da má vontade que poderia gerar uma má escolha, como no caso do pecado, e com isso fatalmente poderia conduzir a infelicidade terrena e mesmo eterna.

É assim que Boécio avança na discussão e proposição, numa espécie de monólogo sobre a realidade humana e seu fim. Sobre os desafios das necessidades e das contingências humanas. Novamente retoma o horizonte filosófico grego quando parece insistir sobre o sentido da existência humana como busca e concretização da felicidade. É neste sentido que ele se ocupa em investigar o que é a felicidade, e não notamos em nenhuma parte de seu texto uma discordância com a visão de que a pessoa humana visa à felicidade. Esta parece ser uma questão resolvida.

O que não parece estar resolvido para Boécio é que essa grandeza humana, ou no caso do que aqui estamos nos propondo, a ideia de *dignidade humana*, não parece se satisfazer com qualquer felicidade. Justamente pela sua grandeza e peculiaridade.

Logo no início do terceiro capítulo da *De Consolatione Philosophiae* vemos o seguinte:

“E para onde?”, perguntei: Ela respondeu: “para a verdadeira felicidade, a felicidade que teu coração vê em sonhos, mas que não podes contemplar tal como ela é por tua vista se desvia sobre as aparências”. Aí eu disse: “Ah, sim! Eu te suplico! Mostra-me sem demora o que é a verdadeira felicidade!” E ela: “De bom grado farei o que me pedes, mas primeiramente tentarei definir com palavras e delimitar um tema para reflexão do que te é mais familiar no conceito de felicidade a fim de que, quando o tiveres dominado bem, volte os olhos para a direção oposta e reconheças a verdadeira imagem da felicidade”³⁵.

Os dois universos conceituais, grego e cristão, parecem se fundir num único movimento. Isso porque a ideia de aparência retoma integralmente a discussão filosófica grega. Parmênides, Heráclito, Platão, Sócrates, Aristóteles... a ideia de que sem a reflexão, confunde-se aparência do ser com o ser do fato. Ou mesmo de que a própria realidade pode esconder-se ou estar escondida e precisa de desvelamento. Já o sentido cristão está presente sem negar os moldes gregos, na medida em que Boécio sugere direta e indiretamente que há dois conceitos e duas imagens de felicidade e que a verdadeira felicidade, aquela da nossa aspiração mais profunda, não é uma realidade dada, mas que está para além das aparências. Boécio parece ter convicção, em seu solilóquio, que a verdadeira felicidade não é aquela das honrarias e conquistas no e do mundo ou mesmo já no mundo, o que caracteriza claramente uma espécie de escatologia cristã.

Na sequência, retoma com mais intensidade a noção de felicidade, que para ele, vez ou outra, por causa da ignorância humana acaba sendo buscada nos bens aparentes³⁶. Assim Boécio define-a através da personagem Filosofia, insistindo que todos os mortais buscam a felicidade, embora por diferentes caminhos. E que não há um ser humano sequer que não tenha inato o desejo do bem verdadeiro e que não vise a posse deste, como condição de possibilidade para uma vida verdadeiramente feliz.

O que ocorre, segundo ele, é que alguns confundem e se agarram naquilo que é só aparentemente bom, provocando distorção entre aquilo que de fato queremos e que

³⁵ Boécio, 1998, p. 54.

³⁶ Honras, glórias, prazeres, riquezas e poder.

por ignorância estamos buscando de outra forma ou em outro lugar. Notamos isso quando ele narra o seguinte:

Ora, trata-se de um bem que, ao ser obtido, não deixa lugar para nenhum outro desejo. E é realmente o bem supremo, que contém em si mesmo todos os bens: se apenas um lhe faltasse, ele não poderia ser o bem supremo, pois fora dele haveria algo ainda a ser desejado. É claro, portanto, que a felicidade é um estado de perfeição, pelo fato de reunir em si mesma todos os bens³⁷.

Assim, embora a pessoa humana não admita quando os homens “querem obter [...] riquezas, as honras, o poder, a glória e os prazeres [...] é por que acreditam que eles os preenchem”³⁸, ou seja, lhe darão uma *vida agradável* após conquistados. Segundo ele, o homem, embora sempre por caminhos diferentes mais ou menos difíceis, irá buscar ser feliz por que isso é que requer a própria natureza humana: a felicidade³⁹. Assim a grande consideração da obra *De Consolatione Philosophiae*, nas palavras de Boécio, é a confusão entre aquilo que desejamos por natureza, e que está impregnado em nosso ser que é a busca da felicidade e as dificuldades geradas quando não se escolhe o que ele denomina como Sumo Bem.

Se pegarmos como exemplo a riqueza, Boécio assim a descreve através de seu diálogo com a Filosofia:

Ora, de que maneira as riquezas podem nos libertar de certas dependências? É verdade que os ricos não passam fome e nem sede. Seu corpo também não sente o frio invernal. Sim, dir-me-ás, os ricos têm sempre com o que matar a fome, a sede, o frio. Dessa forma, as riquezas podem sempre tornar mais suportável a dependência, mas ela não a suprimem [...] resta sempre uma necessidade a ser satisfeita [...] nada é o bastante para a voracidade. Assim, se as riquezas, longe de evitarem a necessidade, criam a sua própria necessidade, como poderíeis crer que elas podem oferecer uma garantia de independência⁴⁰.

Um leitor menos avisado, já cairia na tentação de supor que esse de fato seja a grande sacada textual da consolação trazida pela Filosofia, de que já que a riqueza não garante a felicidade, pois somos desejantes e quando a possuímos vamos querer sempre mais, portanto é melhor e mais pobre e nada ter. Parece que não é essa a ideia. O sentido do texto certamente não é culpabilizar e satanizar a riqueza, mas reconhecer que se o homem possuir bens de alguma forma esses bens o ‘possuem’⁴¹ e quando ele morrer

³⁷ Boécio, 1998, p. 55.

³⁸ Boécio, 1998, p. 57.

³⁹ Boécio, 1998, p.58.

⁴⁰ Boécio, 1998, p. 61.

⁴¹ Podemos supor que esta visão tem uma relação com o sentido evangélico da máxima “onde está o teu tesouro está também o teu coração”, assim possuir bens materiais em si pode gerar uma inquietação pelo medo de perdê-los, pelo desejo de possuir mais, etc.

não os levará, assim parece que a chave de leitura não é ter ou não ter, mas afirmar a liberdade diante daquilo que é efêmero⁴² e um convite para que o homem intelectualmente faça a distinção entre o que é a verdadeira e a aparente felicidade.

Certamente a noção de *felicidade* e *bem* em Boécio tem uma conotação metafísica, basta analisarmos o verso de Parmênides citado por Platão, e que aparece no texto como ápice de uma preleção da Filosofia sobre a natureza da felicidade:

Semelhantes ao volume de uma esfera ideal, que faz girar o círculo móvel do universo permanecendo ela mesma completamente imóvel. E se raciocinamos com argumentos que não foram extraídos de fora, mas deduzidos do interior do assunto em questão, tu não deves te espantar, pois aprendeste da autoridade de Platão que o discurso deve ter relação com o assunto tratado⁴³.

O que o autor quer dizer certamente é que se o homem quiser de fato ser feliz precisa ter bem claro o que é a felicidade (Bem Supremo) e distingui-la daquilo que é um bem aparente. Assim, podemos também colocar em questão, como espécie de ligação entre o terceiro e o quarto capítulo, da obra em questão, que o autor se dá conta de que parece que os maus se dão bem, acabam por receber certa recompensa por suas maldades, enquanto os bons, a exemplo da própria experiência do autor, sofrem injustamente as penas que deveriam ser aplicadas aos que não vivem de forma virtuosa. Assim, nesse sentido, parece que ele está propondo ao próprio entendimento de que os maus não felizes de fato, mas só aparentemente.

Boécio discorre longamente sobre o fato de que a providência divina parece nada fazer diante dessas injustiças, dos bons que se dão mal e dos maus que aparentemente se dão bem. No entanto, o que ele parece sugerir é que, também essa é uma sensação é enganosa, ou uma sensação que pode nos fazer inferir algo de forma enganosa. Tendo em vista que é Deus que rege o mundo, essa percepção de que Deus erra na distribuição dos prêmios e castigos é apenas um erro de compreensão que temos, segundo ele. Tendo em vista que somos limitados e tanto o nosso juízo a esse respeito, bem como o juízo de quem faz e decide pelo mal, são erros de avaliação da razão e não tem nada a ver com uma desordem divina ou consequência dela.

Mas havíamos demonstrado que a felicidade é o próprio bem, o objeto de cada um de nossos atos. Portanto, é simplesmente o bem que é proposto como recompensa a todas as ações humanas. Ora, o bem não pode ser separados das pessoas boas, e não se poderia chamar de bom aquele a quem falta o bem; é dessa forma que as recompensas não negligenciam um bom

⁴² *Quamvis fluente dives auri gurgite non expleturas cogat avarus opes oneretque bacis colla rubri litoris ruraque centeno scindat opima bove, Nec cura mordax deseret superstitem defunctumque leves nom comitantur opes.*

⁴³ Boécio, 1998, p. 91.

comportamento [...] eis [...] a recompensa dos bons: [...] eles se tornam deuses como partícipes da divindade⁴⁴.

A dignidade humana, na visão de Boécio, não apenas está na condição da pessoa ser portadora da dimensão racional e ser capaz de se autodeterminar, mas também por ser convocada a ser partícipe da divindade ao escolher fazer o bem.

Assim temos aqui um postulado muito próximo ao de Santo Agostinho, que sugere que o mal não tem estatuto ontológico, e sim, é fruto da má deliberação e escolha do homem. A ignorância e os vícios, segundo Boécio⁴⁵, é que tornam o homem incapaz de ascender à condição divina, transformando-se em apenas um animal. Assim o erro do homem consiste em não compreender a ordem do universo e se deixar guiar pelas paixões e pelos vícios. Afinal, tudo o que existe é bom, o mal é fruto de um erro de avaliação intelectual dos homens, e não fruto da ordenação divina.

No quinto capítulo da *De Consolatione Philosophiae* o autor examina o que de fato acontece, pois sendo Deus o ser que governa o mundo e tem o conhecimento pleno e simultâneo, é estranho que compactue com as injustiças ou mesmo que não tolha a liberdade humana em virtude de seus desvios da verdade de sua inclinação aos vícios e paixões.

A resposta especulativa de Boécio é a de que o conhecimento de Deus é simultâneo também sobre as coisas futuras, assim ele é providente e previdente e a presença no mal, como bem a Filosofia lhe ensina, é apenas aparente, pois no fundo existe uma orientação da realidade que se inclina para o bem, o mal é uma prova da liberdade humana. Em suma, Boécio se pergunta por que existe o mal se o governo do mundo é feito por Deus? Diante disso a Filosofia esclarece que:

Se o problema continua obscuro é que o encadeamento do raciocínio humano não se pode aplicar à simplicidade da presciência divina, e, se ela pudesse ser pensada pelos homens de alguma maneira, não restaria mais a menor dificuldade [...] dado que a presciência não é a causa dos acontecimentos futuros, ela não impede de modo algum a existência do livre-arbítrio⁴⁶.

Essa investigação responsabiliza e eleva o humano para um novo patamar. Diferente da compreensão dos contemporâneos⁴⁷, onde Deus é apresentado como um concorrente do homem, em Boécio, essa tensão não existe.

Pois, segundo ele,

⁴⁴ Boécio, 1998, p. 104.

⁴⁵ Boécio, 1998, p.105s.

⁴⁶ Boécio, 1998, p. 143.

⁴⁷ Sartre, no *Existencialismo é um humanismo*, parece sugerir que a existência do mal no mundo ou mesmo a existência do sofrimento do homem, confrontam a possibilidade de existência de Deus.

Da mesma forma a razão, quando concebe uma ideia geral, não tem necessidade nem da imaginação nem da sensação para compreender os fatos que são do âmbito dessas duas faculdades [...] ‘o homem é um animal bípede racional’. Ora, essa ideia, precisamente pelo fato de ser uma ideia geral, implica, como todos concordam, noções que são do âmbito da imaginação e dos sentidos; [...] vê agora como todo conhecimento humano depende de suas faculdades e não da natureza própria das coisas que lhe são alheias?⁴⁸.

A pessoa humana, como *substância racional* impele que “cada um aja de acordo com suas próprias faculdades, e não pela influência de uma causa externa”⁴⁹. Por que até mesmo no caso de Deus, a sua presciência não afeta a liberdade humana, tendo em vista que, segundo Boécio, “os mortais conservam seu livre-arbítrio intacto, e não há nenhuma injustiça nas leis que propõem recompensas e punições às vontades que são absolutamente livres de toda necessidade”. O Sumo Bem não interfere é “apenas um juiz que tudo vê”⁵⁰.

Considerações finais

O tema da dignidade humana é recorrente em nosso tempo, tanto no universo acadêmico, perpassando o horizonte técnico-científico bem como no âmbito teológico, pedagógico, jurídico, psicológico, antropológico e sociológico. Essa invenção da dignidade humana sugerida por Boécio, assumida e corrigida mais tarde, é importante na medida em que ao interpretar a Trindade divina, enfatiza a dimensão da natureza racional e o caráter individual para definir a pessoa.

Esse desdobramento conceitual incidiu claramente na visão da pessoa humana como portadora de uma dignidade e de uma responsabilidade ímpar. A ideia de criação herdada do cristianismo sugere que o humano é gerado na sua mais profunda realidade com certa semelhança e coparticipação com a trindade divina. Isso remete à compreensão de que a pessoa humana, a priori, é portadora de uma dignidade ontológica inalienável, não é um atributo ou uma concessão de algo ou alguém. Só pelo fato de ser humano, já se é digno. Isso parece ser unânime em todos os campos e territórios, salvo raras exceções que podem e devem ser discutidas.

Outro aspecto importante é o de Boécio sugere que quem faz o bem, ou escolhe fazer o bem não é apenas feliz, mas é partícipe da divindade. Essa é uma novidade em termos de definições, mesmo no cristianismo. A pessoa humana não é apenas portadora

⁴⁸ Boécio, 1998, p. 145.

⁴⁹ Boécio, 1998, p. 145.

⁵⁰ Boécio, 1998, p. 156.

de uma dignidade ímpar, mas por suas escolhas, bom uso da racionalidade e do entendimento pode elevar-se ainda mais.

Boécio, assim como Santo Agostinho, mesmo afirmando a onisciência e presciência divina, tem um cuidado muito grande em salvaguardar o livre-arbítrio e a capacidade humana de autodeterminação. Isso é importante, pois em todas as discussões em todos os campos do conhecimento humano, devemos nutrir esforços no sentido de assumirmos a nossa responsabilidade no mundo e refletir sobre os seus alcances e seus limites.

Quando a pessoa humana não reconhece seus limites e suas possibilidades tende naturalmente a se colocar acima do que é (endeusando-se) ou muito abaixo do que é (aceitando a condição de coisa ou de não ser). Com Boécio temos a invenção filosófica da dignidade humana como balizamento para as deliberações e escolhas. Para reconhecer a nossa grandeza e a nossa limitação, assumir a nossa cota de responsabilidade no mundo (singularidade) e construir perspectivas que garantam a nossa felicidade individual e coletiva, avançando sempre na ampliação daquilo que somos, que podemos ser e permitindo a todos o direito de ser, de ser feliz e de buscar a plena realização, porque como realidade racional de natureza individual todos somos apenas uma parte da luz da verdade, a iluminação plena, se dá na medida em que unirmos todas as individualidades e não de forma diferente.

REFERÊNCIAS

BOÉCIO. Escritos (OPUSCULA SACRA). Tradução, introdução, estudos introdutórios e notas Juvenal Savian Filho. Prefácio de Marilena Chauí. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

_____. A Consolação da Filosofia. Prefácio de Marc Fumaroli. Traduzido do latim por Willian Li. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

_____. La consolazione della filosofia. Introdução de Christine Mohrmann e tradução de Ovídio Dallera. Milano: Biblioteca Universale Rizzoli, 1976.

DICTIONNAIRE DE THÉOLOGIE CATHOLIQUE: Contenant l'exposé des doctrines de la Théologie Catholique. Commentaires e direção de A. Vacant ; E. Mangenot ; É. Amann. Tome Treizeme, Première Partie. Paris: Libraire Letouzey Et Ané, 1936.