

A gênese teológica do conceito de pessoa e a sua evolução filosófica com Boécio e Tomás

Alfredo Culleton

Unisinos

E-mail: alfredoculleton@hotmail.com

Resumo: O tema do presente artigo é a gênese e a evolução do conceito de *persona* durante a Idade Média. A tradição filosófica e jurídica moderna identifica a pessoa com o ser humano ou com a autoconsciência. Pretendemos demonstrar que o conceito de pessoa tem uma gênese teológica no cristianismo grego, exibindo a maneira como esse conceito se tornou filosófico e como alguns filósofos medievais desenvolveram a idéia, especialmente Boécio e Tomás de Aquino.

Palavras-chave: *persona*; filosofia medieval; Tomás de Aquino; Boécio.

Abstract: The concept of *persona*, its genesis and evolution during the middle ages is the matter of this paper. The modern legal and philosophical tradition identify person with human being or self conscience. We aim to demonstrate that the concept *Persona* has a Greek Christian theological genesis and show the way the concept became a philosophical one and how some medieval philosopher worked out the idea, especially Boethius and Aquinas.

Keywords: *persona*; medieval philosophy; Aquinas; Boethius.

Ordinariamente, a idéia de *pessoa* identificava-se como sinônimo de *ser humano*, isto é, corpos humanos com experiências e consciência de si sobre as suas experiências. O conceito de *pessoa* é de importância fundamental na hora de delinear uma compreensão moral que justifique um sistema normativo. Recentes publicações de autores como Peter Singer –

que pretende estender o conceito a animais não humanos –, MacIntyre, Tom Regan, Dworkin e outros na área da bioética têm motivado a reavaliação de temas tão antigos como caros para a filosofia prática e jurídica, quais sejam o de pessoa, indivíduo e dignidade humana. O próprio conceito de dignidade, essencial nas Declarações Universais de Direitos, está fragilizado, na medida em que os conceitos de pessoa e indivíduo não foram devidamente fundamentados.

Na área do Direito, podemos considerar um relativo consenso na comunidade internacional acerca da valência do princípio da dignidade da pessoa humana como cânone hermenêutico e integrativo para o juiz como fonte de criação de deveres ao legislador e como imposição de limites aos cientistas. Há concordância em fixar os limites da manipulação não terapêutica, lícita e ilícita no reconhecimento da pessoa; porém, não se sabe quem deve ser considerado *pessoa*. Nas áreas da Medicina e do Direito, a comunidade científica tem identificado o conceito jurídico de *pessoa* com o conceito científico de *ser humano vivo*. A tradição jurídica moderna assentou duas máximas que vigem até hoje, quais sejam, “todo homem é pessoa” e “só o homem é pessoa”, qualificando como “homem” ou “pessoa” o ser humano nascido vivo (Martins-Costa 2000, p. 153). Na atualidade, é consenso, tanto na Bioética como no Biodireito (Agamben 2002), que o conceito fundamental – sempre pressuposto, mas não sempre suficientemente estudado – é o de *pessoa* (Pallazani 1996), e este é por excelência um conceito filosófico.

Na maioria dos debates sobre temas de bioética ainda se dá por entendido e auto-evidente o que seja *pessoa*. Estejam a favor ou contra o direito que um feto ou um embrião possam ter de viver, normalmente serão evocados como referência ou Deus, ou os supostos direitos da pessoa – presentes no feto ou na mãe. Sejam a favor ou contra a reprodução assistida, o argumento será que esses métodos afetam ou infringem os direitos da pessoa; sejam a favor ou contra uma possível clonagem humana, será invocado o direito da pessoa à liberdade e à identidade. Parece, assim, que o conceito de pessoa é um conceito moderno como o de Estado ou o de

Estado Democrático de Direito, ou de democracia representativa, ou de Direitos Humanos, auto-evidente como é o de *igualdade* na Declaração da Independência América.¹ Mas o conceito de *pessoa* não é fruto de uma descoberta moderna ou vinculada às modernas concepções liberais, ou à formulação dos direitos fundamentais do homem enunciadas na Revolução Francesa ou nas independências americanas. Muito menos às contemporâneas declarações universais de direitos humanos.

Vamos analisar a seguir alguns aspectos da idéia de pessoa na tentativa de buscar a sua genealogia, sobretudo o espaço mais importante de elaboração desse conceito, qual seja o debate cristão sobre a teologia trinitária. O conceito de pessoa com o qual lidamos atualmente é o resultado da elaboração cristã que se nutre de três tradições: a grega, a romana e a judaica. Do mundo grego lhe vem a generalização – pessoa como um caso da espécie; do mundo romano, o aspecto mais jurídico e formal; e do judaico, a subjetividade, em consequência da interlocução divina com o ser humano. O nosso desafio será acompanhar o esforço de alguns intelectuais na tentativa de equacionar essa tensão dialética entre o que é próprio do indivíduo e o que é comum a todos, entre *persona* e *natura* (Mitalaité 2005, 463).

¹ Jefferson, na Declaração da Independência dos Estados Unidos de América (1779), diz assim: “We hold these truths to be self-evident, that all men are created equal, that they are endowed by their Creator with certain unalienable Rights, that among these are Life, Liberty and the pursuit of Happiness – That to secure these rights, Governments are instituted among Men, deriving their just powers from the consent of the governed, – That whenever any Form of Government becomes destructive of these ends, it is the Right of the People to alter or abolish it and to institute new Government...” “Nos temos por auto-evidentes estas verdades, de que os homens são criados iguais, estando eles dotados pelo seu criador com certos direitos inalienáveis, entre os quais estão a vida, a liberdade e a busca da felicidade. Que para assegurar estes direitos os homens instituem governos, derivando o seu justo poder do consentimento dos governados, e que quando qualquer governo deixar de perseguir estes fins, o Direito das pessoas lhes autorizam a destitui-lo ou derrubá-lo”. (tradução livre do autor.)

Os clássicos gregos

O significado original do conceito grego de *prosopon*, assim como do latino *persona*, não é, como muitas vezes se afirmou, o de máscara, mas o de ser “aquilo que cai sob os olhos”, “o que se pode ver” e daí, rosto, semblante, forma visível do ser humano. Só a partir daí, numa derivação posterior, chega-se ao de papel representado por um ator, a personalidade por ele representada, a máscara (Pavan e Milano 1987). Para a formação do conceito cristão, deve-se observar a grande influência da tradução bíblica dos LXX. *Prosopon* aí aparece mais de 850 vezes como tradução do hebraico *panîm*, cujo significado preponderante é o de semblante e, especialmente, o “semblante de Deus”, voltado para o ser humano, e diante do qual o ser humano se sabe situado. Esse significado influi no sentido neotestamentário, mas praticamente não tem influência sobre o sentido latino de *persona*.

Seus múltiplos significados, no entanto, não lhe deram o mesmo lugar de destaque no mundo grego que foi dado ao de *persona* no mundo latino. Por suas características especiais, era mais suscetível de interpretações modalistas. Conseqüentemente, adotou-se o de *hypostase*.

Esse último conceito, enraizado no sentido aristotélico de “realidade objetiva” ou o ser (essência) real e existente como se manifesta no singular concreto. Aproxima-se assim ao do latino posterior de *subsistentia*, aquilo que, como realidade firme, em verdade existente, se realiza como tal. Já em Aristóteles, contudo, *ousía* é dividida em primeira e segunda. *Ousía* primeira é a individualizada, enquanto a segunda é a realidade comum a seres da mesma espécie. Dependendo, por conseguinte, da *ousía* de que se esteja falando, pode esta ser ou não identificada com *hypóstase*, usada no discurso trinitário. Somente com a precisão conseguida pelos padres capadócijs – ao falarem de “três *hypóstases* e uma essência” – se consegue introduzir o termo adequadamente.

Quanto ao termo latino, *persona* designa a diferenciação ante o mundo animal, por expressar a capacidade de ser sujeito de direitos e

deveres. Expressa, então, o indivíduo determinado, à diferença da natureza humana, o gênero. Paralelamente, observa-se também no latim, ao menos a partir do tempo dos imperadores, o significado técnico de “máscara”, “papel”. *Persona* passa a expressar não apenas a substância repousante em si do indivíduo, mas “parte das relações dinâmicas, na triunidade divina assim como na sociedade humana”. Tratava-se de uma expressão comum, assumida dentro da Teologia Trinitária na época.

Com o conceito de pessoa procura-se, então, exprimir aquilo que é, em primeiro lugar, o irredutivelmente distinto, o indivíduo, sem romper a unidade, mas que deve, com as outras pessoas distintas expressar a configuração relacional da unidade divina.

Ser pessoa está, portanto, numa tensão fundamental notada, por exemplo, nos conceitos *hipóstase*, como firmeza fechada em si do singular existente, e *prosopon* (*persona*) aparição para o outro, “papel” no conjunto social. Essa tensão, que até hoje caracteriza a compreensão de pessoa, pode ser expressa assim: numa das correntes, o acento está sempre na pessoa como individualidade, na *firmeza* do indivíduo; na outra, o acento é posto sobre a pessoa como relação, na dimensão da *aparição* e do “estar com”.

Plotino

Faz parte do debate atual a indagação sobre se os clássicos gregos tinham ou não uma noção de pessoa. Se entendermos pessoa como “ser indivisível, único e, conseqüentemente, irrepetível unidade da existência humana” (Arnold 1972, p. 778), provavelmente, não encontremos esse conceito entre os gregos clássicos. O aspecto da individualidade é algo que só encontraremos em Porfírio, com a sua idéia de *reunião única de propriedades*, e em Plotino, que discute a *forma individual* na qual o mesmo universal homem é diferente em cada indivíduo, idéia essa que se repete em diversas passagens da *Eneidas*.

O tratado no qual Plotino afirma de maneira mais clara a existência de formas de indivíduos e sua crença de que há Idéias Platônicas de indivíduos é nas *Eneidas* V. 7 [18] (Plotino 1998). Antes de Plotino, a tradição platônica entendia que somente existiam idéias dos universais, não dos indivíduos. Os estóicos, mesmo não aderindo às idéias transcendentais, sustentavam que nenhum indivíduo era exatamente igual ao outro, tendo cada um a sua própria diferença. A tese aqui é de que há Idéias ou Formas de indivíduos. Mesmo que, em muitas passagens, Plotino pareça negar essa posição, podemos concluir que ele sustenta que existem Idéias de indivíduos humanos, além de – e incluídos na – Idéia de Homem. Para ele, Sócrates é algo mais que uma mera instância da humanidade.

A questão que abre esse tratado é a seguinte: “*Há uma idéia de cada coisa particular?*” Plotino responde afirmativamente e baseia o seu argumento na imortalidade da alma. Diz: “se Sócrates, que é a alma de Sócrates, sempre existiu, deve haver um Sócrates absoluto no sentido de que, se são almas, os indivíduos também existem neste sentido no mundo inteligível” (ibid., V 18 l.5, p. 133).

A razão pela qual Plotino achou necessário postular uma forma para cada homem, assim como uma forma para o homem em geral, começa assim:

Não, não pode haver o mesmo princípio original (logos) para diferentes indivíduos, e um Homem não pode ser modelo de vários homens diferindo de cada um não só em razão da sua matéria, mas com um vasto número de especiais diferenças de forma. Os homens não guardam a mesma relação que as imagens de Sócrates com o modelo, mas as suas diferentes estruturas devem resultar de diferentes princípios formais. (Ibid., V. 19-23, p. 133)

Em outras passagens, Plotino pergunta-se sobre a possibilidade de existência de forma de animais individuais (ver ibid., V. 7 [18] 3. 2-3) ou fogos individuais (ver ibid., VI.5 [23] 8.21-42). Contudo, ele acha a hipótese de formas de animais menos interessante do que a de indivíduos

humanos e rejeita completamente as formas individuais do fogo por considerá-las uma mesma coisa.

Entretanto, Plotino se perguntará a respeito dos homens:

[...] *se é assim, as razões não serão tantas quantos sejam os indivíduos?* Ao que responderá de maneira afirmativa, dizendo que *as razões serão tantas quantos sejam os indivíduos diferentes, e diferentes não por serem diferentes em forma.* Isto é, mesmo que indistinguíveis, *como a alteridade não se origina através dos raciocínios, mas somente em virtude de razões, a diferença deve estar vinculada à forma,* mesmo que sejamos incapazes de captar a diferença. (Ibid., p.136)

Pelo questionamento sobre a possibilidade da existência de formas individuais, Plotino parece ter ido bem mais longe do que qualquer um dos seus predecessores clássicos na elaboração de uma teoria formal do indivíduo humano.

Contudo, comparado com o conceito de pessoa desenvolvida pelos capadócijs, apenas um século mais tarde, a teoria de Plotino é bastante rudimentar.

Os padres capadócijs

Essa escola cristã do século IV, situada na região homônima da Ásia Menor, pretendia demonstrar que o cristianismo podia sustentar as suas próprias teses, em diálogo com ilustres intelectuais de fala grega, e que a fé cristã, mesmo indo de encontro a muitas das idéias de Platão e Aristóteles, era um movimento científico distinto, que tinha como centro da sua teoria a realidade da alma humana e a sua união com Deus.

Eles deram uma grande contribuição à teoria cristã da trindade, que pode ser resumida na sentença “três subsistências (*hypostases*) em uma essência (*ousia*)”. Essa posição tenta combater a dos arianos, que entendiam as figuras divinas como representações de uma única divindade. Os capadócijs comparam as três pessoas divinas com três indivíduos

que partilham da mesma natureza ou espécie, todos igualmente pessoas e divinos. O lado fraco dessa formulação está na sustentação da unidade divina. Vejamos a formulação mais completa do conceito de pessoa entre os capadócijs, atribuída a São Basílio. Este que se encontra explícito na *Epístola 38 – Sobre a distinção entre ousia e hypostase*.² Esse texto é conhecido na tradição como *Ad Petrum*, e assim nos referiremos a ele na sequência. Pesquisas mais recentes atribuem a autoria do texto a Gregório de Nisa (Turcescu 2005, p. 47).

O comum e o particular

Como o título da carta indica, o autor se propõe explicar a distinção entre *ousia* e *hypostase*, duas palavras gregas que os capadócijs usam para fazer referência à *substância* e à *pessoa*, respectivamente.

Para explicar a distinção entre a substância (*ousia*) de Deus e as pessoas (*hypostase*) divinas, os capadócijs se valem da analogia entre o comum e o particular, retomando a discussão de Aristóteles desenvolvida nas *Categorias* 1b 25-27ss e na *Metafísica* 1038b10-12. Dirão eles que *ousia* e *hypostase* são tão distintos quanto o comum é do particular, usando o exemplo da diferença que um “animado” tem em relação com um humano particular. Assim, Deus seria o comum da trindade, e o Pai, o Filho e o Espírito Santo o particular, sendo que o comum contém o particular, mas não se confunde com ele.

Gregório de Nisa³ usa um exemplo similar e se refere a “homem” e “determinado homem”. O contexto de Gregório tem como pano de fundo

² http://www.monachos.net/library/Basil_the_Great_of_Caesarea_Epistle_38:_On_the_distinction_between_ousia_and_hypostasis#_ref-0 Acesso em: 24/05/2007.

³ Sempre que citarmos Gregório de Nisa ou, o que é o mesmo, Gregório Nazianzeno, estaremos nos valendo do texto atribuído a São Basílio (Basílio de Cesareia), cuja edição crítica foi realizada por Steenberg, M.C. 2002: *Basílio de Cesareia. Epístola 38,8*. <http://www.monachos.net/downloads/epistle38.pdf> Acesso em 23/05/2007.

alguns de seus contemporâneos, que não só não dão importância à distinção como confundem os termos, usando-os indistintamente. Dirá ele:

Todas as palavras predicadas de coisas plural e numericamente diversas têm um sentido mais geral; por exemplo: homem. Dizendo isto, indicamos a natureza geral pela palavra e não especifica nenhum homem individual conhecido pelo seu nome. E Pedro não é mais homem do que André, ou João ou Jaime. O elemento comum da coisa especificada, então, envolve todas aquelas coisas que estão incluídas no mesmo termo; conseqüentemente, é necessário uma outra marca de classificação através da qual possamos entender, não o “homem” em geral, mas Pedro ou João em particular. (2002, p. 1)

Gregorio vale-se de um nome próprio para fazer referência a um objeto; usa uma teoria semântica para explicar distinções ontológicas ou lógicas. Um nome compreensível significa um *noun* coletivo, como gente, grupo ou humano; mas um nome próprio, como Pedro, é pensado para separar a noção de um indivíduo da do todo, ao qual o nome universal se refere.

Ousia e hypostase

Para Gregorio, *homem* indica natureza humana, sendo o nome de uma espécie. Isso é considerado extremamente desqualificado; *homem* é qualificado no sentido em que pode ser distinguido de cavalo ou elefantes, mas a espécie dá pouca informação. Ele diz:

[...] mesmo que a natureza seja indicada pelo nome “humana”, o que subsiste nessa natureza e é especificamente indicado pelo nome não se faz evidente para nós. A hypostase, de qualquer maneira, não é a indefinida noção de substância, a qual em razão da generalidade do termo não oferece nenhuma estabilidade. (Basílio de Cesareia 2002, p. 2)

Assim, evidencia-se que, para o autor, *hypostase* significa *indivíduo* e vem em oposição à *espécie*. Nos casos humanos e divinos pode ser traduzido por *pessoa*. *Hypostase* será para ele “o conceito que restringe e circunscreve em uma coisa particular o que é comum e ilimitado” (2002, p. 2).

Mas não é uma particular reunião de propriedades como pretendiam Platão e Porfírio. O autor não parece distinguir um indivíduo de uma espécie, no sentido platônico, de reunião de propriedades, de uma pessoa. Dirá ele:

Atributos comuns manifestos pelos termos infinito, incompreensível, incriado, ilimitado no espaço, e todos os outros da mesma ordem, não há variação na dada natureza dadora de vida – estou falando do Pai, do Filho e do Espírito Santo – mas uma certa contínua e ininterrupta comunhão é observada em eles. (Ibid., p. 3)

O fator determinante da passagem do conceito de *hypostase*, como indivíduo de qualquer espécie, para o de pessoa, não é o conjunto de propriedades características da espécie reunidas de maneira peculiar, mas a comunhão ininterrupta. A comunhão não é comunidade ou algo em comum. Comunidade pode ser um atributo da *natureza dadora de vida*, mas ao que Gregório está se referindo é a uma *comunhão entre eles*, entre *pessoas*. Essa forte relação será chamada mais tarde por Gregório de *perichorese*, esse estar unido como numa dança existente entre as pessoas divinas. Ele dirá que o conhecimento de qualquer uma das pessoas divinas leva invariavelmente ao conhecimento das outras, dado que “não há intervalo entre Pai, Filho e Espírito Santo, no qual o pensamento possa ser interrompido ou desviado”, mesmo que distintos.

É a comunhão entre essas pessoas que as torna pessoas. As dinâmicas de comunhão são expressas não só na sua origem como pessoas divinas, mas no seu amor mútuo, perfeito acordo entre a vontade e todas as outras atividades *perichoreticas*.

Substância *versus* pessoa

Decisivo e de grandes conseqüências é o fato de o conceito de pessoa, elaborado na reflexão sobre o Deus trinitário, alterar profundamente o primado do pensamento metafísico substancialista até então em vigor. A metafísica grega chegou ao conceito de *ousia*, na medida em que se interrogava sobre a *esseidade* do ente e, com isso, buscava o fundante e fundador do geral. O singular não é interrogado sobre sua singularidade, mas sobre sua *essência* geral. Como tal, é apenas “representação” da essência única, “caso” de essência.

No âmbito da reflexão sobre o Deus cristão, *ousia* (essência, lat.: *substantia*) e *hypostase/prosopon* (no lat. *persona*) experimentam, em primeiro lugar, uma clara diferenciação, que as distancia uma da outra; e são, em segundo lugar – o que é ainda mais importante –, basicamente postos no mesmo nível. Com efeito, no mais tardar, a partir de Nicéia está claro que a diferenciação em Deus não está no plano inferior do ser divino, mas é como próprio ser de Deus se identifica. Mais definidamente ainda: o ser e a essência divina são, como tais, determinados pelas relações pessoais. Com isso, o “pessoal” atinge o quadro da reflexão trinitária cristã, uma valorização até aí impensável. É agora possível deixar aparecer mais claramente “o singular, o pessoal, em sua propriedade inconfundível, e não simplesmente o compreender como sombra do genérico” (ibid., p. 3).

A substância da pessoa é a interpessoalidade

A reflexão teológica trinitária conduziu não apenas à descoberta da pessoa, mas também – ao menos nos inícios – à descoberta de sua relacionalidade, sua estrutura interpessoal – comunal, tal como é tratada especialmente no *prosopon/persona*. Mais ainda: conduziu a uma perspectiva comunal de toda realidade. O trabalho dos Santos Padres levou a uma dupla tese:

(a) Não existe verdadeiro ente sem *communio*. Nada existe como um *individuum*, concebível em si mesmo. *Communio* é uma categoria ontológica.

(b) Uma *communio* que não parte de uma *hypostasis*, quer dizer de uma pessoa concreta e livre, e que não conduz à *hypostasis*, não é imagem do Ser divino. A pessoa não pode existir sem *communio*; mas toda forma de *communio*, que elimina ou oprime a pessoa, é inaceitável.

A compreensão relacional – comunal das pessoas divinas está estreitamente ligada ao conceito de *perichórese* (lat.: *circumincessio* e *circuminsessio*, *envolvimento*, *andar em volta*). Originalmente, o conceito designa o dançar: um dança ao redor do outro, o outro dança em torno de um. Como conceito de reflexão, encontra-se no pensamento estóico e neoplatônico e é usado para designar a relação – a unificação e a permeação recíproca – de corpo e alma. Na Teologia, o conceito aparece inicialmente (desde Gregório Nazianzeno) em contextos cristológicos, e serve para expressar a interpenetração do divino e do humano em Jesus Cristo, mantendo simultaneamente sua propriedade. “Numa palavra: pensar *communio* como *communicatio*” (ibid., p. 3). Exatamente essa compreensão pode ser assumida na Teologia trinitária a partir de João Damasceno.

No contexto trinitário, *perichórese* quer dizer que Pai, Filho e Espírito Santo encontram-se de tal forma unidos a ponto de estarem integralmente um no outro e se incluírem reciprocamente sem reservar nada para si, mas, reciprocamente, disponibilizar e entregar tudo. “O Filho habita integralmente no Pai e abriga por sua vez o Pai integralmente em si” (ibid., p. 3). Na mesma linha, diz Marius Victorinus, no Ocidente, que *alter* existe *in altero* ou *omnia simul existunt in comunitione* (Um existe no outro; todas as coisas existem em comunidade). Sempre, no entanto, permanece o sentido fundamental associado à imagem: as três pessoas divinas estão em tal associação que metaforicamente só podem ser captadas como “dançarinos comuns” numa dança comum.

Em síntese: as pessoas divinas identificadas por um “ser um para o outro” tão estreito que numa pessoa as outras estão presentes e

atuantes. Esse ser com e um no outro mostra que Deus é segundo sua essência *communio*. “Os três ... *são* a divindade” (ibid., p. 3).

Boécio

Os pensadores da Idade Média, e não só os medievais, mas a maioria dos pensadores que trataram sistematicamente o tema, posicionam-se a respeito do conceito de pessoa tendo como referência o conceito desenvolvido por Boécio, no terceiro capítulo do seu *Sobre la persona y las dos naturalezas*, onde diz: *Persona est naturae rationalis individua substantia*: “a pessoa é substância individua da natureza racional” (Boécio 1979, p. 557). Para chegar a essa definição, Boécio estabelece, em forma decidida e refletida, seu ponto de partida no marco de uma ontologia da essência. A substância divina carece de matéria e de movimento, dirá ele: por isso é algo uno e é o que é, não havendo lugar para acidentes ou movimento; será verdadeiramente uno aquilo no qual não se dá nenhum número, nada fora do que ele é. Ele postula de maneira explícita que pessoa deve ser definida dentro da “natureza essencial”, sendo que para ele pessoa não é outra coisa que a individualidade de uma natureza racional. Significa que o individual enquanto tal é o fator propriamente constitutivo da pessoa (Greshake 2001, p. 133). Dito de outra maneira, para Boécio, a essência da pessoa se constitui já na substância racional individual como tal, e não no ato de ser específico e próprio. Dessa maneira, os acidentes e o aspecto relacional próprio e diferente de pessoa para pessoa fica fora da sua definição.

Dirá Boécio que entre as substâncias algumas são universais, outras particulares. Universais são as que se predicam de cada uma em particular, como “homem”, “animal”, “pedra”, “madeira”, e outras similares que são gêneros ou espécies. Assim, o homem se predica de cada homem, e o animal de cada animal, e a pedra e a madeira de cada pedra e de cada madeira. Particulares são as que não se predicam de outros,

como Cícero, Platão, esta pedra da qual se fez esta estátua de Aquiles ou a madeira com que foi feita esta mesa. De todos esses casos, nunca se predica a pessoa tratando-se de universais, mas somente de singulares e indivíduos. Portanto, conclui ele, se a pessoa dá-se somente nas substâncias, e toda substância é natureza, e não se dá em universais, mas em indivíduos, chegamos à definição de pessoa: *Pessoa é a substância individua da natureza racional*.

Nessa, como em outras passagens, o acento dado por Boécio para o conceito de pessoa está na essência individua de natureza racional. A natureza racional será a distinção e o que fará que, neste mundo, só humanos possam ser considerados pessoas, o que acaba identificando ambos no sentido essencialista de que todo humano é pessoa.

Tomás de Aquino

No artigo 4, da questão 75, da primeira parte da *Summa teológica*, o aquinate considera se a alma é homem, melhor dizendo, se o homem pode ser reduzido a sua alma. Usará, para o tratamento desse tema, a posição de Boécio de que “a alma humana é uma substância, mas não uma substância universal, logo é uma substância particular, conseqüentemente é uma hipóstasis ou uma pessoa” (Aquino 1980 p. 639). Logo, o homem seria a sua alma, dado que uma pessoa humana é homem. Tomás colocará como contrário o dizer de Agostinho, de que “homem não é uma mera alma ou mero corpo; mas ambos alma e corpo” (ibid.). Na resposta, Tomás diz que “a sensação não é uma operação exclusiva da alma. Dado que a sensação é uma operação do homem, e não própria dele, é claro que o homem não é somente alma, mas algo composto de alma e corpo” (ibid., p. 639).

E conclui, criticando Platão, no sentido que entendia que o homem era uma alma fazendo uso do corpo. A sensação, mesmo não sendo exclusiva do homem, é constitutiva do seu ser racional no sentido aristo-

télico, de que nada há no intelecto que não tenha passado pelos sentidos. Quem é racional não é a alma, mas o homem.

Tomás de Aquino, partindo da conceituação de Boécio, reforça o aspecto relacional do conceito (ibid. I. q. 29 a. 3 contra. P. 278). Ele retoma o sentido relacional do conceito de *pessoa*, mesmo afirmando simultaneamente a sua substancialidade.

Dirá ele, ao tratar se o nome de pessoa significa, em Deus, relação ou substância, que em Deus, o nome de pessoa pode ser entendido simultaneamente significando essência e relação, sendo que alguns entenderiam que é primeiramente substância e secundariamente relação. Para esses, pessoa significa, por assim dizer – *por sí una*; ora, a unidade é própria da essência, e o aspecto relacional do *por sí* no sentido de *diferente de*, implica secundariamente relação.

Mas Tomás inclina-se pela compreensão contrária, pela qual a primazia seria da relação e secundariamente a substancialidade: Dirá ele:

[...] pessoa, em qualquer natureza, significa aquilo que, em tal natureza é distinto; assim, na natureza humana, tais carnes, tais ossos e tal alma, que são princípios individuantes do homem, e que, embora não pertençam à significação de pessoa, pertencem, contudo, à da pessoa humana. Ora, em Deus, a distinção não se faz senão pelas relações de origem. (Ibid., p. 278)

Para ele, a relação não é um acidente inerente ao sujeito, mas a própria divina essência. O aquinate conclui severamente: “Assim, é verdade que o nome de pessoa significa a relação, principalmente, e a essência, secundariamente; não, contudo, a relação como tal, no sentido de acidente, mas como hipóstase” (ibid.).

Algumas idéias conclusivas

Outro elemento fundamental no tratamento do conceito de pessoa, e que é reincidente nos autores clássicos tratados até aqui, é o aspecto

da *incomunicabilidade* da pessoa. Do indivíduo, no caso da pessoa, pelo fato de ser completamente outro ao ponto de ser substância, lhe é constitutivo da sua *ousia* a sua incomunicabilidade, e isso em dois sentidos. No sentido de que cada um é um, e incapaz de ser reproduzido, substituído, não pelo fato de ser uma composição de elementos ou reunião de propriedades especial, mas pelo modo único de *perichorese*, esse modo de relação que o constitui como pessoa e é substancialmente incomunicável.

Em segundo lugar, esse ser incomunicável o é no sentido de indizível, de sempre ser mais e, além de tudo o que possa ser dito ou pensado, que ultrapassa o ser e se faz acontecer. Esse aspecto de incomunicabilidade é o elemento que faz da pessoa um ser sagrado, único e inviolável. Por isso, mesmo violentando-a, por exemplo, na tortura ou no estupro, a pessoa poderá ser quebrada, destruída, mas nunca mostrada.

A reformulação que a tradição cristã faz significa uma reviravolta radical, que parte de uma metafísica como ciência das essências e renasce em uma perspectiva que poderíamos chamar fenomênica em que o existencial passa a ser o centro. Essa perspectiva existencial opera a difícil equação entre, de uma parte, a *persona* do Direito romano, da máscara, do que se apresenta, e da filosofia estoica. Da outra parte, a tradução latina da *fase* bíblica, do *panin* hebreu, do Deus que se comunica, do *prosopon* grego, em conjunto com a *hipótese* dos padres gregos, aquilo que subsiste, resgatado do aristotelismo neoplatonizante. Essa visão existencial do conceito de pessoa resulta em uma dinamicidade e vitalidade que escapa a toda objetivação.

A expressão de Tomás de Aquino *anima mea non est ego*,⁴ eu não sou a minha alma, reforça essa perspectiva da relacionalidade. A própria corporeidade é o fundamento da própria identidade pessoal, a identidade subsistente que precede a consciência e que se estende, mesmo na incons-

⁴ Aquinas, *Commentary on I Corinthians*, 15.2 www.aquinas.avemaria.edu/Aquinas-Corinthians.pdf (Acesso em: 2/05/2007)

ciência, até a morte.⁵ A alma humana não é pessoa humana. A corporeidade é a forma substancial de qualquer ser humano. A alma, que é a ação de um *corpo*, exige que a sua matéria tenha três dimensões. A identidade pessoal reside na radical unidade de corpo e alma, em que o mesmo homem ou pessoa se percebe a si mesmo como ser de entendimento e de sensação.⁶ É essa a novidade do conceito de pessoa, pelo qual pessoa não é uma entidade abstrata, sujeito de memória que se reconhece na história, como pretendia Locke, no seu *Segundo tratado sobre o entendimento humano*, e a maioria dos filósofos modernos, ou sujeito interior que reúne experiências ou vivências subjetivas, mas entendimento e sensação únicas numa unidade relacional com o outro, e que acaba com a morte.

Referências

- Agamben, Giorgio 2002: *Homo sacer, o poder soberano e a vida nua*. Belo Horizonte, Ed.UFMG.
- Aquino, Tomás 1980: *Suma Teológica*. Tradução Alexandre Corrêa. Porto Alegre, EST / Sulina / UCS.
- Aquinas, Thomas 2006: *The Summa Theologica*. Second and Revised Edition, 1920. Literally translated by Fathers of the English Dominican Province. In: Knight, Kevin 2006.
- 1895: *Corpus Thomisticum. Summa Theologiae*. Textum Leoninum Romae editum ac automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magnéticas denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit. <http://www.corpusthomisticum.org/sth3001.html> Acessado em: 23/05/2007.
- Aquinas, Thomas: *Commentary on I Corinthians, 15.2*. www.aquinas.avemaria.edu/Aquinas-Corinthians.pdf Acesso em 23/05/2007.

⁵ Para ver a diferença de perspectiva entre a concepção de Tomás de Aquino e a visão moderna de Shakespeare, ver Finnis, John (2005, pp. 250-282).

⁶ “*ipse idem homo est Qui percipit se et intelligere et sentire*” (S T. I q. 76^a 1c, 2006).

- Arnold, Wilhelm 1972: "Person". In: Eysenck, Hans J. et al. (org.) 1972.
- Basilio de Cesareia 2002: *Epistola* 38,8. In: Steenberg, Matthew 2002.
- Boécio 1979: "Sobre la persona y las dos naturalezas". In: Fernández, Clemente 1979.
- Declaração da Independência dos Estados Unidos da América (1779).
In: http://www.arqnet.pt/portal/teoria/declaracao_vorig.html
http://www.arqnet.pt/portal/teoria/declaracao_vport.html Acesso em: 23/05/2007.
- Eysenck, Hans J. et al. (org.) 1972. *Encyclopedia of Psychology*. New York, Herder.
- Fernández, Clemente (org.) 1979: *Los filosofos medievales*. Selección de textos. Madrid, BAC.
- Finnis, John 2005: "'The thing I am': Personal identity in Aquinas and Shakespeare". *Social Philosophy & Policy Foundation*, v. 22. n. 2, pp. 250-282.
- Greshake, Gisbert 2001: *El Dios Uno y Trino*. Tradução de Roberto Heraldo Bernet. Barcelona, Herder.
- Knight, Kevin 2006: *Online Edition: The Summa Theologica, Thomas Aquinas*.
<http://www.newadvent.org/summa/> Acessado em: 23/05/ 2007.
- Martins-Costa, Judith 2000: "Bioética e Dignidade da Pessoa Humana: Rumo à Construção do Biodireito". *Revista da Faculdade da UFRGS*, v. 18, p.153-170.
- Mitalaité, Kristina 2005: "Entre persona et natura. La notion de personne durant le haut moyen age". *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, v. 89, n. 3, pp. 459-484.
- Palazzani, Laura 1996: *Il concetto di persona tra bioética e diritto*. Torino, G. Giapichelli Editore.
- Pavan, Antonio e Milano, Antonio (org.) 1987: *Persona e personalismo*. Nápoli, Dehoniana.
- Plotino 1998: *Enéadas*. Introdução, traduções e notas de Jesús Igal. Madrid, Editora Gredos.

- Steenberg, Matthew 2002: *Basilio de Cesareia. Epistola 38,8*. <http://www.monachos.net/downloads/epistle38.pdf> Acesso em 23/05/2007.
- Turcescu, Lucian 2005: *Gregory of Nyssa and the Concept of Divine Persons*. Oxford, Oxford University Press.