



A trajetória do conceito de pessoa no Ocidente*

GERALDO LUIZ DE MORI, S.J.**

RESUMO

*Este estudo retoma a história do conceito de pessoa no pensamento ocidental. Inicia com uma leitura da evolução semântica dos termos que estão na origem deste conceito, a saber, *persona*, *prosôpon* e *hypostasis*, mostrando seu significado teológico, cristológico e antropológico à luz da reflexão de alguns teólogos patrísticos. Em seguida, analisa a evolução que o conceito ganhou no pensamento latino, sobretudo em Boécio e na teologia medieval. Num terceiro momento, mostra como a filosofia moderna e contemporânea pensaram este conceito e sua relação com outros termos antropológicos, concluindo com uma leitura de seu sentido para o pensamento hodierno.*

Palavras chave: *Pessoa, prosôpon, hypostasis, relação, imagem.*

* Este texto é o resultado de um estudo feito no grupo de pesquisa “Interfaces da antropologia na teologia contemporânea”, ao longo dos anos 2010-2011, tendo sido concluído em 2012, por ocasião de um estágio pós-doutoral em Paris, França. Recepção: 13-06-13. Avaliação: 13-11-13. Aprovação: 21-11-13.

** Doutor e Mestre em Teologia, Facultés Jésuites de Paris, Centre Sèvres, Paris, França; Bacharel em Filosofia e Teologia, Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, FAJE, Belo Horizonte, MG, Brasil. Atualmente é professor de Antropologia teológica e Escatologia cristã na FAJE, onde é diretor do Departamento de Teologia e coordena o Programa de Pós-Graduação. Correio eletrônico: geraldodemori@faculdadejesuita.edu.br

LA TRAYECTORIA DEL CONCEPTO DE PERSONA EN OCCIDENTE

Resumen

El presente estudio retoma la historia del concepto persona en el pensamiento occidental. Inicia con la lectura de la evolución semántica de los términos que denotaron este concepto en su origen, es decir, de las palabras persona, supuesto e hipóstasis, mostrando su significado teológico, cristológico y antropológico a la luz de la reflexión de algunos teólogos patristicos. Posteriormente, analiza la evolución del concepto en la filosofía latina, en especial con los aportes de Boecio y la teología medieval. En un tercer momento, el artículo muestra cómo la filosofía moderna y contemporánea ha abordado el concepto y su relación con otros términos antropológicos, para finalizar con una lectura de su significado en el pensamiento actual.

Palabras clave: *Persona, supuesto, hipóstasis, relación, imagen.*

EVOLUTION OF THE CONCEPT OF THE PERSON IN WESTERN THOUGHT

Abstract

This study traces the historical development of the concept of person in Western thought. It begins with an overview of the semantic evolution of the terms originally assigned to the concept, that is to say, the words person, prosopon and hypostasis, showing their theological, christological and anthropological meanings in the light of the reflection of some Patristic theologians. The paper then analyzes the evolution of the concept in Latin Philosophy, particularly with the contributions of Boethius in medieval Theology. Later, the study shows the modern and contemporary philosophical approaches to the concept and its relations with other anthropological terms; finally, the current meaning of the term is discussed.

Key words: *Person, prosopon, hypostasis, relation, image.*

INTRODUÇÃO

Pessoa é um conceito central no pensamento ocidental. É o resultado do encontro e do amálgama deste termo com outros termos, que lhe conferiram o sentido que hoje possui em nossa cultura, onde, além de aspectos gramaticais, designa o sujeito ou o indivíduo, é fundamento de lutas pela defesa da liberdade e dos direitos humanos, é referência nos debates da ética e da bioética etc. O objetivo deste texto é o de retrazar a trajetória que deu origem a este conceito e mostrar a importância de sua redescoberta para a atualidade. Neste processo, como será indicado, foram decisivos os debates teológicos e cristológicos dos primeiros séculos da era cristã, suas releituras medievais e modernas, e sua valorização pelas filosofias personalistas e fenomenológicas dos séculos XX e XXI. O itinerário aqui proposto retrazará, a partir de uma pesquisa bibliográfica, a evolução dos termos fundadores do conceito de pessoa: *persona*, *prosôpon* e *hupostasis*. Depois analisará a síntese medieval, estudando, em seguida, o sentido de pessoa na modernidade, para concluir com a leitura de seu significado antropológico na atualidade.

EVOLUÇÃO SEMÂNTICA DE *PERSONA*, *PROSÔPON* E *HUPOSTASIS* NA ÉPOCA PATRÍSTICA

O conceito filosófico-teológico de pessoa é o resultado de um encontro no qual os termos *persona*, *prosôpon* e *hupostasis* foram requisitados para expressar algo que originalmente não pertencia a seus respectivos campos semânticos. Por isso, para entender o significado deste conceito é preciso retrazar o caminho feito por cada um desses termos, o que ajudará a perceber sua contribuição no que se entende por pessoa.

Persona

Originalmente *persona*, que deu origem a pessoa, não tinha sentido filosófico, designando “papel” ou “personagem”, no contexto do teatro, “máscara”, no século II a.C., as “pessoas do verbo”, no século I a.C. Este último significado, segundo Meunier, já pode ter sido a tradução para o latim de *prosôpon*, tal como o entendiam os gramáticos gregos.¹

¹ Meunier, “Persona’ en latin classique”, 23.

Há um sentido jurídico também, que designa os indivíduos humanos, objeto do direito, que tem a ver com pessoas, coisas e ações (*personas, res, actiones*). Em Cícero, *persona* é o ser humano do ponto de vista de seu papel social, de sua condição socioprofissional.² Em suas obras de oratória, o grande escritor latino confere ao termo o sentido de “personagem”, próximo ao de “papel” de teatro ou ao de “tipo” ou “figura”.

Nos tratados de retórica, ele fala da necessária consideração das pessoas, embora estas sejam vistas por seus atributos, que podem ser físicos, sociais ou profissionais, não tendo nada a ver com a interioridade e a subjetividade. Ele evoca ainda o “personagem” social que nos impõem as circunstâncias (poder, notoriedade, riqueza etc.), o que escolhemos (dedicar-se a uma profissão, cultivar uma virtude etc.) e o que nos é próprio (características físicas, qualidades morais).

Em Sêneca, *persona* também indica o papel social, ou, no contexto do teatro, a “máscara”, que esconde a realidade, oposta a *facies*, o verdadeiro rosto. Assim, no momento em que a fé cristã entra em cena da antiguidade, o termo *persona* tinha vários sentidos, sendo utilizado em domínios diversos, embora houvesse certa unidade ao redor do termo “personagem”, com seus significados no plano social, literário e teatral, mas com um uso jurídico muito importante, pois fazia de *persona* o sujeito responsável pelos seus atos. A noção permanece, contudo, exterior, utilitária, não levando em conta o indivíduo enquanto tal.³

Tertuliano é o primeiro grande escritor cristão latino. Sua obra, do início do século III, terá uma posteridade importante. Ele utiliza o termo *persona* em sentido trinitário e cristológico, embora também nos sentidos usual, jurídico e na exegese. A obra *Adversus praxean*, escrita por ele para opor-se à heresia modalista⁴, o faz recorrer à *regula fidei* e à maneira como a Bíblia exprime a verdade divina.

² Nédoncelle, “Prosôpon et persona dans l’antiquité classique. Essai de bilan linguistique”, 297-298.

³ Meunier, “‘Persona’ en latin classique”, 28.

⁴ A tese fundamental do modalismo é que há um só Deus, que se manifesta ora como Pai, ora como Filho, ora como Espírito Santo. As distinções trinitárias são estritamente econômicas, ou seja, têm a ver com a maneira como Deus se manifestou na história da salvação, não tocam, portanto, o ser de Deus. Na cristologia, os modalistas não distinguiam Jesus do Cristo, a carne do espírito, o homem de Deus.

Para isso, ele confere aos termos *substantia* e *persona* um significado teológico decisivo. Sua argumentação mais importante encontra-se no Cap. 7 do *Adversus praxean*, mas, para melhor entendê-la, é importante retomar brevemente os capítulos anteriores. No primeiro, ele descreve a heresia, opondo-lhe, no segundo, a *regula fidei*. No terceiro e no quarto, ele analisa o termo “monarquia”, aplicado a Deus. No quinto, ele diz que, se antes da criação do mundo Deus estava só, isso não deve ser entendido no sentido absoluto, pois Deus possuía em si sua *ratio* (razão), que continha, por sua vez, seu *sermo* (palavra). É por sua *ratio* que Deus escapa à solidão desde antes da criação do mundo. Portanto, o que é segundo não é a *ratio*, mas o *sermo*, que é produzido por uma ação de Deus, a partir da *ratio*. No Cap. 6, ele apresenta os argumentos bíblicos, recorrendo a Pr 8,22-23.25.27-28.30. No Cap. 7, após citar a primeira obra da criação, ele recapitula o conjunto do processo:

Voltado [para o Verbo] e alegrando aquele que se alegra de sua pessoa, Ele diz: “Tu és meu Filho, eu hoje te gerei” [...]. Do mesmo modo o Filho, de sua pessoa, sob o nome de Sabedoria, designa o Pai dizendo: “O Senhor me criou como começo de suas vias por suas obras; antes de todas as colinas, ele me gerou”.⁵

A seguir, Tertuliano introduz o vocabulário da substância (*substantium*), num diálogo fictício com um interlocutor que lhe pergunta: “então você sustenta que o Verbo é uma substância, realizada a partir do Espírito, da Sabedoria e da Razão?” A esta pergunta ele responde:

Perfeitamente. Pois é você que não quer que o Verbo tenha algo a ver com a substância (*substantium*) em seu ser mesmo (*in re*) em razão da propriedade da substância (*per substantiae proprietatem*), de modo que ele possa aparecer como uma realidade e uma pessoa (*res et persona quaedam*) e que assim, segundo constituído a partir de Deus, ele faça que existam dois, o Pai e o Filho, Deus e o Verbo.⁶

Para Meunier, no texto de Tertuliano, o termo *substantia* faz referência à plena consistência ontológica do Verbo, e o termo *persona* designa o ser individual em sua realidade imediata, no sentido de indivíduo. Esta escolha é de grande alcance, pois ao utilizar o termo *persona* para dizer os três da Trindade,

⁵ Tertuliano, “Adversus praxean”, 7, 2-3.

⁶ Ibid., 7, 5.

o teólogo africano os torna indissociáveis e irreduzíveis em sua individualidade. Do ponto de vista cristológico, ele sustenta, contra os modalistas, a distinção das substâncias.

[Segundo ele], vemos duas substâncias, não confundidas, mas conjuntas numa única pessoa, Deus e o homem, em Jesus [...] e, portanto, a propriedade de cada uma das duas substâncias é conservada, de modo que o Espírito faz o que é seu, os atos de poder, as obras e os sinais, e a carne prova o que lhe é próprio, ela tem fome com o demônio, sede com a Samaritana, ela chora Lázaro, ela é tomada de angústia até à morte e, enfim, ela morre.⁷

A grande contribuição de Tertuliano é ter homogeneizado o vocabulário teológico e cristológico: uma substância e três pessoas em Deus; uma pessoa e duas substâncias no Cristo. O termo *persona* lhe permite dizer a distinção em Deus e a unidade no Cristo, iniciando assim a carreira teológica deste termo.

Nos autores latinos posteriores a Tertuliano e anteriores a Agostinho (Novaciano, Cipriano e Lactâncio), o termo *persona* aparece no sentido clássico de “personagem” ou de “papal”. Hilário de Poitiers, que escreve sua obra *De Trinitate* após os concílios de Niceia e Constantinopla, recorre ao termo *persona* poucas vezes, insistindo mais no termo *substantia*, que parece ser o centro do debate pós-niceno.

Quando ele utiliza *persona* o faz para designar os sujeitos últimos de atribuição, que são os nomes trinitários, e *substantia* para dizer aquilo que os sujeitos são, ou seja, sua essência, sua natureza. Ele usa também o verbo *subsisto*, que designa como uma substância é uma pessoa: subsistindo. *Subsisto* serve para pensar a emergência do sujeito.

Segundo Dominique Bertrand, o fato de *persona* não ser um termo bíblico impediu Hilário de utilizá-lo para exprimir o mistério divino. Por outro lado, no entanto, esse termo torna inteligível aos latinos a diversidade e a unidade dos nomes de Deus, adquirindo assim o sentido técnico e instrumental que favorece uma inteligência mais segura, uma vez que a questão principal já foi entendida desde a primeira escuta: a fé.⁸ Em Agostinho o termo *persona* aparece 1.189

⁷ Ibid., 27, 11.

⁸ Bertrand, “Persona’ dans ‘La Trinité’ d’Hilaire de Poitiers”, 71.

vezes, com quatro sentidos fundamentais: social, antropológico, cristológico e teológico. O último é o que deixará a posteridade mais importante.⁹

Assim, com significado social *persona* designa o sujeito, enquanto assume uma função, um mandato e um ofício, ou enquanto é portador de um título, de uma qualidade ou de uma dignidade. Esse sentido é próximo ao de “máscara”, do teatro. Ele aparece como complemento dos verbos *sucipere*, *sustiner eponere* (tomar por, representar). Com a preposição *ex* (*ex persona*) designa o papel de um indivíduo agindo em nome de.

Com sentido antropológico, o termo *persona* é utilizado para designar homem e mulher, nunca animal ou coisa. *Persona* se torna nesses casos sinônimo de indivíduo concreto, completo, racional, constituído de espírito, conhecimento e amor. Segundo o Bispo de Hipona, a Trindade, como sabedoria, conhecimento e dileção, tem seu reflexo em nós, enquanto pessoas, na tríade memória, inteligência e vontade. Assim se estabelecem igualmente as semelhanças entre o Deus único, em três pessoas, e o ser humano, pessoa composta de três elementos.

No domínio cristológico, o termo *persona* é utilizado para salvaguardar a unidade do Cristo em duas naturezas, humana e divina. Agostinho diz que o Cristo é homem e Deus num só, da mesma forma que o ser humano é alma e corpo num só. Ele conhece várias formulações da unidade da pessoa de Cristo. A *Epístola 137* é uma das etapas desta evolução:

Da mesma forma que, na unidade da pessoa, a alma utiliza o corpo tão bem que é um ser humano, assim também, na unidade da pessoa Deus utiliza o homem tão bem que ele é um Cristo. Naquela pessoa, existe mistura de alma e corpo; nesta pessoa há mistura de Deus e do homem. [...] Portanto, a pessoa do homem é uma mistura de alma e corpo; a pessoa de Cristo é uma mistura de Deus e do homem.¹⁰

Esse texto ainda é tributário da antropologia neoplatônica, mas o dualismo aí presente vai desaparecer nas obras posteriores: “O corpo não é um ornamento ou uma ajuda que vem do exterior ao ser humano, mas uma parte

⁹ Quatrefages, “Augustin et ‘Persona’”, 73-99.

¹⁰ Agostinho. *Epístola 127*, 11.

integrante de sua natureza.”¹¹ Agostinho evitará doravante os termos “utilização” e “mistura”: “Da mesma forma que o ser humano é uma pessoa, ou seja, alma racional e carne, também o Cristo é uma pessoa, Verbo e homem.”¹² De fato, constituído de duas naturezas, o Cristo é um todo, um personagem (*persona visibilis*) resultante da união. Isso é reiterado no Sermão 186:

O Verbo, ao se fazer carne, não deixou de ser Verbo, de tal modo que essas duas naturezas não são confundidas, mas unidas na pessoa. Deus mesmo, que é humano, e este homem, que é Deus, não o são pela confusão das naturezas, mas pela unidade da pessoa.¹³

O sentido teológico de *persona* aparece no Livro VII do *De Trinitate*. Embora ignorasse a diferença que os gregos faziam entre *ousia* e *hupostasis*, Agostinho estabelece a correspondência entre *ousia* e *essentia*, de um lado, e *hupostasis* e *persona*, do outro. Entre os latinos, substância e essência eram muito próximas semanticamente e só se distinguíam no uso teológico.

Por isso, o Bispo de Hipona se coloca do lado dos teólogos latinos, que usam a fórmula “uma essência ou substância e três pessoas” (“*una essentia uel substantia et tres personae*”). Ele articula assim o lado relacional dos três e o lado absoluto da unidade divina (nível da essência). Para isso, ele se pergunta: quando se diz que em Deus o número três corresponde a três pessoas, o que isso significa? O termo pessoa –diz ele–, ocupa o lugar dos nomes próprios de Pai, Filho e Espírito Santo, e pode ser dito no singular ou no plural, enquanto os termos substância, essência e deidade se encontram no singular.

Existe, portanto, uma diferença gramatical entre substância e pessoa, mas que não explica como entender a relação entre *persona* e *substantia*. Após uma série de distinções, comparações e esclarecimentos conceituais, Agostinho afirma que *persona* é o lugar da síntese entre substância e relação. O que é preciso distinguir de modo distinto e próprio, em cada pessoa, diz ele, é o que

¹¹ Idem, *De natura et origine animae* 3, 5.

¹² Idem, *Enchiridion* 11, 36. No *Tractatus in Iohannis* XIX, 15, Agostinho retoma, nos mesmos termos, o que ele afirma aqui: “Da mesma forma que a alma que tem um corpo não se torna com ele duas pessoas, da mesma forma o Verbo que tem o homem não faz com ele duas pessoas, mas um só Cristo.”

¹³ Idem, *Sermo* 186,1.

é relativo: “Na Trindade, exprimir os caracteres próprios e distintos de cada uma das pessoas implica exprimir suas relações mútuas.”¹⁴

O Pai, o Filho e o Espírito Santo são pessoas particulares. Ora, esses nomes próprios são “termos relativos”¹⁵; e tudo o que é dito *ad aliquid* na Trindade é relativo, não substancial. Daí se pode deduzir que as pessoas divinas comportam alguma coisa de relativo, que elas não designam a substância. *Persona* implica, portanto, um aspecto relativo: “Quem não vê que esses nomes, em si próprios, não exprimem naturezas, mas as pessoas em sua relação uma com a outra?”¹⁶ Nesse sentido,

...cremos que o Pai, o Filho e o Espírito Santo são um só Deus, criador e regulador de toda a criação; que o Pai não é o Filho, que o Espírito Santo não é o Pai, nem o Filho; mas que eles são uma Trindade de pessoas em relações mútuas numa única e igual essência.¹⁷

Portanto, a substância da pessoa do Pai vem do fato de que ele é Deus e não Pai; sua propriedade de Pai vem do fato de que ele é relação, no caso, em relação ao Filho. Daí a identidade de substância, apesar da pluralidade das relações. Daí também a realidade das relações que não existiriam sem a substância. Segundo Quatrefages, com esses esclarecimentos, Agostinho reconhece implicitamente que é na pessoa que coabitam relação e substância. Na realidade única da pessoa, elas representam uma o princípio distintivo, e a outra o princípio comum idêntico aos três. Porém, será ainda necessário esperar a teologia medieval para unir os dois caracteres: a pessoa será então a substância possuída por tal relativo ou “uma relação subsistente”.¹⁸

Prosôpon

O termo *prosôpon* não se enquadra no mesmo campo semântico de *persona*, já que seu significado primeiro é “rosto”, e *persona* nunca teve esse sentido. *Prosôpon* designa o rosto humano, mas pode também indicar a fachada de um

¹⁴ Idem, *De Trinitate* VIII, 1.

¹⁵ Ibid., V, 7; V, 12.

¹⁶ Idem, *Epistolae* 170, 6.

¹⁷ Idem, *De Trinitate* IX, 1. In *Idem*.

¹⁸ Quatrefages, “Augustin et ‘Persona’”, 96.

edifício ou a face de qualquer coisa. Homero e os trágicos do século V a.C., sempre o utilizam nesse sentido, muitas vezes associando-o a “olhar”. Às vezes *prosôpon* expressa sentimento (cólera, medo), quase nunca “máscara”. O mesmo uso se encontra no corpus filosófico antigo, que nunca lhe deu sentido filosófico.

Já os gramáticos, a partir do século II a.C., recorrem a ele para dizer a pessoa do verbo (eu, tu, ele), como o haviam feito os gramáticos latinos para *persona*. Na época helenística *prosôpon* passa a designar ainda “personagem” e “papel”, e isso também contribuiu para que se tornasse o equivalente de *persona*.

Na época pós-clássica, a retórica introduz um uso de *prosôpon* análogo ao de *persona*: o de personalidade social e moral. Na Septuaginta *prosôpon* é um termo chave, traduzindo vários termos hebraicos, sobretudo, *panin*: o “rosto”, a “face”. Ele se aplica a Deus, podendo ainda designar a “face de” (Israel, da terra). Filo o utiliza com esse sentido, mas conhece também o uso retórico de “personagem”.

Entre os autores cristãos dos primeiros séculos, *prosôpon* é utilizado, sobretudo, em citações bíblicas, com o sentido de “rosto”, “face”, “falar em nome de”. Raramente designa “papel”, embora em alguns autores evoque “personagem” e “indivíduo”. Só nos séculos III-V ganha sentido teológico.¹⁹

Em teologia *prosôpon* foi empregado em dois contextos: o trinitário, no século III, para designar os três em Deus; o cristológico, no final do século IV, para dizer que o Cristo é um, ou seja, um só *prosôpon*, em duas naturezas, a divina e a humana. Nos dois casos seu uso foi associado ao termo *hupostasis*. A seguir será mostrado como isso se deu e que autores tornaram possível seu uso como termo técnico para designar pessoa.

Hipólito de Roma foi o primeiro a utilizá-lo no contexto anti-monarquianista.²⁰ Contra os que afirmavam que o Pai, o Filho e o Espírito Santo eram aspectos ou funções sucessivas do mesmo ser divino, Hipólito responde dizendo que o Pai e o Filho têm uma existência distinta, sem ser dois deuses.

¹⁹ Meunier, “Le dossier ‘Prosôpon’”, 107-121.

²⁰ O monarquianismo é a doutrina que enfatiza a unidade absoluta de Deus, contrária à doutrina trinitária. Suas versões mais importantes foram o modalismo ou sabelianismo, que considera que Deus é uma só pessoa, manifestando-se de vários modos como Pai, Filho e Espírito Santo, e o adopcionismo, que diz que Jesus foi adotado por Deus, mas que ele não era Deus. Uma de suas vertentes é o arianismo.

Eles são “dois *prosôpa* e uma só potência” (*dunamis*); “...não dois deuses, mas dois *prosôpa* pela economia [...]. Pois o Pai é um. Mas ele tem dois *prosôpa*, pois Ele tem também o Filho, e em terceiro o Espírito Santo.”²¹ O Filho é, portanto, qualificado como *prosôpon* do Pai.

Euzébio de Cesareia, no início do século IV, também usa esse termo para falar das duas figuras divinas ou *prosôpa*, não no sentido de “máscara”, mas de “individualidade”. É nesse sentido que o termo *prosôpon* entrou na teologia, adquirindo, no século IV, com os grandes teólogos Capadócijs, seu significado definitivo, pois será usado como sinônimo de *hupostasis*.

Em cristologia o termo *prosôpon* adquiriu importância com a controvérsia nestoriana, no século V, embora já tivesse sido utilizado nesse âmbito por Teodoro de Mopsuéstia e Apolinário de Laodiceia para designar o único *prosôpa* do Cristo em duas *phusis* (naturezas).

A crise opôs Nestório e Cirilo. Para Nestório, os padres de Niceia quiseram designar o Cristo ao mesmo tempo como humano e divino, e empregaram para isso os termos Senhor, Jesus, Monogeta e Filho. Para falar da encarnação, que tem o Verbo como sujeito, e da paixão, que tem o homem Jesus como sujeito, eles empregaram o nome comum que é o Cristo. Daí sua conclusão de que não há nem separação do que é comum (os caracteres da filiação e do senhorio), nem confusão de naturezas, por causa do que é comum. A distinção das naturezas e sua conjunção se dão num só *prosôpon*.

Cirilo rejeita o termo conjunção por considerá-lo fraco e propõe como solução a expressão “união segundo a hipóstase”. Para ele, a unidade de um indivíduo, visto como sujeito, não é suficientemente assegurada com o termo *prosôpon*, por isso é necessário recorrer ao termo *hupostasis*. *Prosôpon* estaria mais próximo do sujeito que age e é nomeado, mas o único sujeito é a natureza ou a hipóstase do Verbo.

Teodoreto de Ciro, do século V, vê uma equivalência entre *hupostais* e *prosôpon*:

...da mesma forma que o nome homem é o nome comum desta natureza (humana), assim também a essência divina designa a santa Trindade, enquanto a

²¹ Hippolyte de Rome, “Demonstratio”, 14.

hipóstase manifesta um *prosôpon* como o Pai, ou o Filho, ou o Espírito Santo; pois dizemos, seguindo as definições dos padres, que a *hupostasis*, o *prosôpon* e a particularidade (*idiotês*) são a mesma coisa.²²

Ele afirma o único *prosôpon* do Cristo, onde se dá a união, e não aceita que se fale do *prosôpon* de cada natureza, mostrando-se reticente com a expressão de Cirilo: “União segundo a hipóstase.” Para ele, a *hupostasis* se situa do lado da natureza e não do sujeito.

Já Flaviano de Antioquia, na mesma época, situa a *hupostasis* ao lado de *prosôpon* para expressar a unidade: “Confessamos que o Cristo é de duas naturezas após a encarnação, pois confessamos que numa só *hupostasis* e num só *prosôpon*, ele é um só Cristo, um só Filho, um só Senhor.”²³

Leão, bispo de Roma, escreve a Flaviano, às vésperas do Concílio de Calcedônia, uma carta onde recolhe e sintetiza o caminho de *prosôpon* e *hupostasis* ao redor do termo *persona*: “Sendo salva a propriedade de cada natureza, que associa numa só pessoa”, fórmula tomada de Agostinho “*in una persona*”. Os deslocamentos semânticos do termo *prosôpon* mostram como o mesmo ganhou sentido técnico na teologia. No domínio trinitário, foi o sentido de indivíduo que interessou aos teólogos, que o utilizaram por sua presença massiva na Escritura, onde designa a “face de Deus” ou Deus mesmo. Na cristologia, foi usado para expressar a unidade humano-divina de Cristo, ligando-se a *hupostasis*, que lhe conferia a dimensão ontológica, que ele não possuía. Esse uso cristológico poderia ter feito o termo evoluir para dizer o ser humano em sua unidade e singularidade.

Ora, a filosofia da época, o neoplatonismo, ignorou esta evolução do termo na teologia e na cristologia, usando-o apenas no seu sentido original de rosto. O significado de indivíduo emergiu e se impôs entre os autores cristãos, no meio jurídico, onde era usado para falar do indivíduo que respondia por seus atos, e entre os gramáticos, inclusive os latinos, que o traduziram por *persona*. Na teologia cristã, porém, seu sentido foi associado a *hupostasis* e a *persona*.

²² Teodoreto de Cyr. *Eranistes* I, 1. 11-16, 65.

²³ Segundo Meunier, esta declaração foi feita no sínodo de Constantinopla de 448, e transmitida nas atas do Concílio de Calcedônia, 1ª Sessão. Ver Meunier, “Le dossier ‘Prosôpon’”, 153, Nota 2.

Hupostasis

A etimologia do termo hupostasis é fundamental para entender sua importância conceitual: o prefixo *hupo*, “sob”, e a raiz *sta*, “se sustentar”. O uso mais arcaico deste termo é muito concreto: evoca sempre “o que está por baixo”, seja o “fundamento”, a “base”, as “fundações” (numa construção), ou o que se decanta de uma solução química (o depósito).

Na Septuaginta ele aparece 20 vezes, designando base, fundamento, substância, esperança, resistência, remetendo ao que é estável, ao que faz com que algo exista, seja rico, objeto de esperança, indicando ainda resolução, desígnio firme. O sentido filosófico de existência é ignorado pelos pré-socráticos, Platão e Aristóteles.

No século II a.C. os sentidos figurados começam a surgir em grego, mas não com sentido filosófico. Só no século I d.C., com Filo, Cornutus, Plutarco e Luciano, emerge o significado de existência. Os teólogos cristãos o utilizarão nesse sentido filosófico.

A primeira entrada de *hupostasis* em teologia se deu no final do século III, com Clemente de Alexandria e Orígenes. O primeiro o utiliza para designar o que é dotado de existência, é substancial e existe concretamente. Não lhe confere, porém, sentido trinitário, mas o faz designar a propriedade distintiva em Deus: a *perigraphè* (circunscrição, delimitação).

Já Orígenes o utiliza para criticar os monarquianistas, segundo os quais o Pai e o Filho não eram dois, mas que juntos formavam um, não apenas como essência (*ousia*), mas também como sujeito (*hupokeimenon*), afirmando ainda que os nomes de Pai e Filho indicavam pontos de vista (*epinoiai*) diferentes e não sua existência concreta (*hupostasis*).

O teólogo alexandrino vai então aproximar *hupokeimenon* e *hupostasis* para dizer a existência individual concreta. No *Tratado dos princípios*, porém, esses termos designam o ser humano e não Deus: a única natureza (*physis*) humana é como a maneira primeira (*hupokeimenè*) das hipóteses racionais (*hupostasis logikai*). Ele usa também *hupostasis* em contexto trinitário, ao afirmar que o Pai e o Filho são duas realidades (*pragmata*) pela hipótese, ou duas hipóteses, com um só pensamento, uma só voz e uma só vontade.

Com Orígenes o termo hipótese entra então no campo da teologia trinitária e recebe um significado que se tornará técnico, evoluindo progressi-

vamente no sentido de individualidade. Já *ousia* é pouco fixado em Orígenes, indicando ora o aspecto individual ora o aspecto comum em Deus.

O uso de *hupostasis* no século IV se dará no contexto da crise ariana. Atanásio, por exemplo, o aproxima de *ousia*, enquanto os teólogos Capadócijs, sobretudo Basílio, lhe darão maior precisão conceitual.

De fato, em seus primeiros escritos.²⁴ Basílio fala da semelhança de substância (*ousia*) no Pai e no Filho, que se exprime pelo termo *homoousios* ou pela expressão *homoioskat' ousian*, e da distinção das hipóstases na igualdade das pessoas. Ele busca ainda demonstrar que apesar de uma comunidade de substância, cada um na Trindade tem propriedades (*idiotès*) distintas. O termo *ousia* não é o equivalente de *hupostasis* segundo ele, que evita por isso o termo *homoousios* e recorre a vocábulos que expressam a ideia de comunidade, comunhão (*koinonia*) de substância, pois permitem melhor distinguir as pessoas na Trindade. Para falar das pessoas, ele não recorre nem a *prosôpon*, que ele conhecia, nem a *hupostasis*.²⁵

[Para ele], as propriedades (*idiotès*) como características (*charactères*) e formas consideradas na substância, fazem uma distinção (*idiazousi*) no que é comum (*koinon*) graças às características que as particularizam, mas elas não rompem a conaturalidade (*homophues*) da substância. [...]. A divindade é comum (*koinon*), mas a paternidade e a filiação são propriedades (*idiômata*); e da combinação dos dois elementos, do comum (*koinou*) e do próprio (*idiou*), se opera em nós a compreensão da verdade [...] tal é, de fato, a natureza das propriedades (*idiômata*), de mostrar a alteridade (*tèn heterotèta*) na identidade (*te tautotèti*) da substância.²⁶

As propriedades não se reduzem à filiação e à paternidade, pois se aproximam da relação (*schesis*) entre as pessoas da Trindade. Quando se tornou bispo, Basílio usa sem reticências o termo niceano de *homoousios*²⁷ e adota o de

²⁴ Saint Basile, “Lettre IX. À Maxime, Philosophe”, 39; Basile de Césarée, “Contre Eunome I, 18, 9”, 236.

²⁵ No “Contre eunome”, Basílio evita *hupostasis* para designar pessoa, mas não na “Lettre IX”. Ver Bonnet, “‘Hupostasis’ et ‘prosôpon’ chez les Cappadociens au VIe siècle”, 188.

²⁶ Basile de Césarée, “Contre eunome II, 28”, 117-123.

²⁷ Isso aparece na “Lettre LII. À des religieuses”, 135, onde ele retrata a história da fórmula de Niceia.

hupostasis, mostrando sua não sinonímia com *ousia*, como aparece em Niceia. Para ele, *hupostasis* tem somente o sentido de pessoa.

Basílio põe então em relação *hupostasis* e *idiotès* (propriedade), mas evita *prosôpon*, por causa de sua utilização pelos modalistas: “Não é suficiente, diz ele, contar diferentes pessoas (*prosôpon*). É preciso ainda confessar que cada pessoa (*prosôpon*) existe numa verdadeira *hupostasis*.” *Prosôpon* só é tolerado se associado a *hupostasis*, evitando-se assim o sabelianismo, “esta ficção de pessoas sem hipóstases”.²⁸

Já Gregório Nazianzeno não vê dificuldade em aproximar *hupostasis* de *prosôpon*:

...quando digo Deus, fiquem admirados pelo clarão de uma luz única e três luzes: três no que diz respeito às propriedades (*idiotès*) ou ainda às hipóstases –se quer chamá las– ou às pessoas (*prosôpa*), pois não promoveremos nenhuma luta entre nós por causa dos nomes [...]. Mas essa luz é una, se se fala da substância ou da divindade.²⁹

Prosôpon é enriquecido por *hupostasis*, antecipando Constantinopla, que chama a crer “numa só *ousia* do Pai, do Filho e do Espírito Santo [...] em três hipóstases absolutamente perfeitas ou três pessoas (*prosopa*) perfeitas”.

Gregório de Nissa, por sua vez, prefere *hupostasis* para definir pessoa, sublinhando o caráter único da pessoa: “Uma hipóstase é o concurso (*sundromèn*) de propriedades próprias (*idiômatôn*) a cada um.”³⁰

Os Capadócius contribuíram então para precisar conceitualmente o uso de *hupostasis* na doutrina trinitária. O termo passou a designar as pessoas da Trindade, distintas por suas propriedades, mas una por sua substância. No âmbito cristológico, Apolinário parece ter sido o primeiro a usar o termo hipóstase.

[Segundo ele], o Filho de Deus se tornou filho do homem [...] e há uma só hipóstase, uma só pessoa (*prosôpon*) e uma só adoração do Verbo e da carne que ele assumiu [...]. O Cristo não é duas pessoas (*prosôpa*) nem duas naturezas

²⁸ Basílio de Cesareia, “Lettre 210”, 5, T. 2, 195.

²⁹ Gregoire de Nazianze, “Discurs 39”, 11.

³⁰ Pseudo-Basile (Grégoire de Nysse), “Lettre 38”, 6.

(*phuseis*); há um só Filho, antes e depois da encarnação, homem e Deus (...) e não uma pessoa (*prosôpon*) para o Deus Verbo e outra para o homem Jesus.³¹

Apolinário prefere o termo *prosôpon* a *hupostasis*. Para ele, o único *prosôpon* do Verbo unido à carne seria o *prosôpon* do Filho na Trindade. Este uso de *prosôpon* é menos abstrato que o de *hupostasis*. O modelo de síntese que ele propõe é muitas vezes ilustrado pela comparação da união, no ser humano, do corpo e da alma. Neste contexto, observa Meunier, *hupostasis* designa um todo, um princípio de integração que assegura a unidade e a identidade de um indivíduo e não o caráter distintivo da teologia trinitária.³²

A evolução semântica do termo *hupostasis* fez com que passasse sentido concreto (depósito, sedimento, fundamento) ao abstrato (existência, subsistência), para ganhar de novo, na teologia cristã, um sentido concreto, embora com caráter ontológico, o de individualizar os três da Trindade e a realidade una do Cristo em duas naturezas; humana e divina. Segundo Meunier, o sentido individualizante de *hupostasis* e seu sentido sintético, que só aparecem na teologia cristã, foram criados pela teologia trinitária e cristológica.

Emerge daí uma noção de hipóstase humana potencialmente capaz de dizer ao mesmo tempo a singularidade do indivíduo humano e sua unidade como um todo não redutível às suas partes (corpo e alma). Nesta noção se encontra a ideia de que cada indivíduo é único e que ele transcende toda abordagem parcial que dele se possa fazer.³³

A mesma teologia cristã é responsável pela aproximação de dois termos até então distantes um do outro: *prosôpon* e *hupostasis*, o primeiro traduzindo a personalidade humana, a identidade expressa pelo rosto, o papel assumido numa peça, num diálogo, animando, vestindo de carne, dando rosto e personalizando o segundo, que permanece um termo mais ontológico, mas que confere a *prosôpon* peso ontológico.

³¹ Apollinaire de Laodicée, *Hè kata merospistis*, 28, 177.

³² Meunier, “Le dossier ‘Prosôpon’”, 214.

³³ *Ibid.*, 235-242.

PERSONA COMO CONCEITO ANTROPOLÓGICO: DE BOÉCIO À IDADE MÉDIA

Se a época patrística tornou possível, a partir da teologia trinitária e da cristologia, o encontro entre os termos *persona*, *prosôpon* e *hupostasis*, já esboçando seu sentido antropológico, o período posterior, tendo início em Boécio, no mundo latino do começo do século VI, e prosseguindo seu percurso nas controvérsias cristológicas no mundo grego dos séculos VI-VII, verá sistematizar-se mais profundamente esse sentido.

A leitura da análise de Boécio sobre *persona* e a reflexão da teologia medieval, sobretudo a de Tomás de Aquino, que se seguem, mostrarão como este processo foi acontecendo.

Pessoa no tratado *Contra Eutiques e Nestório*, de Boécio

Boécio, filósofo e grande conhecedor da cultura grega e latina, queria transmitir a seus contemporâneos a consciência de dívida com relação ao pensamento grego. Do ponto de vista teológico, ele buscava o diálogo entre Roma e Bizâncio. Num tratado dedicado às heresias de Nestório e Eutiques ele sistematiza sua reflexão sobre *persona*, que terá grande importância no período posterior. Seu texto foi escrito numa época de debates cristológicos sobre a natureza do Filho de Deus como Verbo encarnado.

Esses debates, como observado, foram fortes no século V, levando à condenação de Nestório, no concílio de Éfeso, e à rejeição do monofisismo, no concílio de Calcedônia. Ora, no Oriente o monofisismo se difundiu e dificultou a recepção de Calcedônia. O imperador Zenão quis impor um compromisso de união entre monofisitas e calcedonianos, mas o texto do Patriarca Acácio não obteve o efeito esperado e o Papa Félix III o excomungou.

O tratado de Boécio é uma resposta a uma carta de um bispo oriental ao papa Símaco. Boécio busca nesse texto uma via mediana, que assegurasse a unidade do Cristo e esvaziasse as heresias de Nestório e Eutiques. Para isso, ele define os termos a fim de melhor conjugar as naturezas humana e divina numa única pessoa do Cristo: “Já que nessas heresias, mutuamente contrárias, há uma dúvida sobre pessoas e naturezas, é preciso, primeiro defini-las e isolá-las em suas diferenças próprias.”³⁴

³⁴ Boèce, *Contre Eutychès et Nestorius*, Prooemium, 67.

Boécio apresenta a seguir o plano de seu tratado: uma parte metodológica enunciando as definições dos termos *natura* e *persona* (c. 1-3); refutação das heresias de Nestório e Eutiques (c. 4-6); exposição da solução, manifestando, enfim, a via mediana entre as duas heresias (c. 7).

Boécio começa então definindo os termos *natura* e *persona*, que correspondem respectivamente a *ousia* e *hupostasis* em grego. Ele mostra também que *persona* é dita nas substâncias. Que tipo de substância? Segundo ele, existem as substâncias corpóreas e as incorpóreas, as racionais (Deus, os anjos, o ser humano) e as irracionais, e, mais precisamente, as individuais ou singulares.

Nessas definições *persona* aparece como um conceito que permite diferenciar as naturezas, não sendo, portanto, seu equivalente. Feito esse caminho, Boécio chega ao seguinte conceito de pessoa: “...se a pessoa está somente nas substâncias, e nas substâncias que são racionais, e se toda substância é uma natureza estabelecida não nas universais, mas nas individuais, pode-se então defini-la como substância individual de natureza racional” (*naturae rationabilis individua substantia*).³⁵

Segundo Boécio, “com esta definição determinamos o que os gregos chamam *hupostasin*”.³⁶ Após fazer a equivalência entre o grego *hupostasis* e o latim *persona*, ele afirma que os gregos chamam de *hupostasis* a subsistência individual (*individua subsistentia*). Ora –observa Bély–, antes Boécio tinha definido *persona* como *substantia individua*.

O que significa a introdução do *subsistentia*? Que relação existe entre os termos *substantia* e *subsistentia*? A substância enquanto suporte –diz Boécio– é “sujeito por acidentes”, já a subsistência reenvia ao fato mesmo de existir, de ser, independentemente dos acidentes: “subsiste o que em si mesmo, a fim de poder ser, não tem necessidade de acidentes”³⁷.

Estabelece-se assim uma espécie de intermediário entre o fato de existir e perseverar no ser, independentemente dos acidentes, e a realidade das substâncias como suporte dos acidentes. Entre a essência universal e a substância individual, se encontra a subsistência, a *ousiôsis*. Daí sua conclusão:

³⁵ Ibid., 3.

³⁶ Ibid.

³⁷ Ibid.

...existe, portanto, no ser humano ao mesmo tempo uma essência, ou seja, uma *ousia*, e uma subsistência, ou seja, uma *ousiôsis*; uma *hupostasis*, ou seja, uma substância, e um *prosôpon*, ou seja, uma pessoa. *Ousia* e essência, pois ele é, e *ousiôsis* ou subsistência, pois ele não é em nenhum sujeito; *hupostasis* e substância, pois ele é sob outras coisas que não são subsistências, ou seja, *ousiôsis*; ele é *prosôpon* e pessoa, pois é um indivíduo racional.³⁸

Após todas as precisões conceituais, Boécio retoma as heresias de Nestório e Eutiques, mostrando que ambas tomam como sinônimas pessoa e natureza, e não sabem como assegurar a unidade das naturezas numa só pessoa. “No Cristo uma dupla natureza, uma dupla substância é realizada, pois homem-Deus, ele é também uma só pessoa, pois o mesmo é ao mesmo tempo homem e Deus.”³⁹ É esta a via mediana entre duas heresias. Nela a noção de pessoa funciona como baliza, referência indispensável que permite transmitir alguns conteúdos teológicos, cristológicos e antropológicos razoáveis.

Segundo Bély, Boécio estabelece equivalências inéditas entre os termos latinos e gregos, fazendo com que a noção de pessoa seja situada ao mesmo tempo do lado da determinação individual concreta (substância) e do lado do ser em si, que existe de maneira autônoma, quer se trate de Deus ou do ser humano. Há uma continuidade com a reflexão precedente, dada pela insistência no valor da individualidade, não mais como último grau de uma análise lógica dos seres esbarrando na infabilidade, mas como dinamismo fundado no ser mesmo que subsiste, o que dá ao termo *persona* um sentido metafísico que nenhum autor tinha proposto antes dele.

As modificações do tema são ligadas às transposições que ocorrem ao se passar da antropologia (cada ser humano cuja dignidade é manifestada por sua alma racional) à cristologia (a Pessoa do Verbo em sua humanidade) e à Trindade (três pessoas que são elas mesmas, *ipse*, e o mesmo, *idem*).⁴⁰

Muitos objetam que Boécio tornou seu conceito de pessoa muito dependente da substância, tirando o caráter relacional da reflexão anterior.⁴¹

³⁸ Ibid.

³⁹ Ibid., 7.

⁴⁰ Bély, “‘Persona’ dans le traité théologique *Contre Eutychès et Nestorius* de Boèce”, 275-276.

⁴¹ Housset parece situar-se ao lado desse tipo de crítica. Ver, *Idem*. *La vocation de la personne*. L’histoire du concept de personne de sa naissance augustinienne à sa redécouverte phénoménologique, 102-124.

Essa crítica não leva em conta que ele também propõe em sua obra sobre a Trindade uma reflexão onde o Pai, o Filho e o Espírito não são afirmados substancialmente da divindade, mas relativamente. Ele toma em conta a própria relação, o Pai, o Filho e o Espírito são ditos *ad aliquid*, as relações internas que exprimem suas relações se apresentam como uma forma de alteridade inédita, pois não modifica em nada a simplicidade essencial do Deus uno.⁴² Este modo de pensar a relação abrirá espaço para as reflexões da escolástica medieval.

Pessoa na teologia medieval

A definição de Boécio sobre *persona* foi retomada por quase todos os teólogos medievais, que também releeram certos aspectos da análise agostiniana e boa parte da tradição grega que refletiu sobre os termos *hupostasis* e *prosôpon* na teologia trinitária e na cristologia. Serão apresentadas a seguir as contribuições de alguns desses teólogos no processo de conceptualização do termo pessoa, sobretudo as de Santo Tomás de Aquino.

Gilberto de La Porrée (1070-1154) foi um dos primeiros a propor uma reflexão importante sobre a noção de pessoa a partir da teologia trinitária dos padres gregos. Ele baseia sua reflexão na distinção entre *subsistens* e *subsistentia*, por um lado, e *id quod* e *id quo*, por outro.

O *subsistens* é um *aliquid*, um ser completo; a *subsistentia* é a forma pela qual o *subsistens* é constituído. Por exemplo, num homem a sabedoria é a forma pela qual ele é dito sábio, a corporeidade a forma pela qual ele é corpo etc. Não se trata, portanto, de dois seres, mas de um único ser, o *subsistens* exprimindo sua totalidade e as diversas *subsistentiae* suas partes constituintes. O *id quo* é a forma ou as formas constituintes de um *aliquid*, e o *id quod* é o que é, a totalidade concreta. A distinção entre esses termos é *in ratione* e não numérica. Eles diferem, como o sujeito do predicado. O *id quod* é o sujeito de atribuição de todas as formas.

Esses conceitos foram elaborados por Gilberto em oposição às tendências sabelianas de seu tempo, que não faziam a diferença na Trindade entre o *id quod*

⁴² Bély, “‘Persona’ dans le traité théologique *Contre Eutychès et Nestorius* de Boèce”, 276; Housset, *La vocation de la personne. L’histoire du concept de personne de sa naissance augustinienne à sa redécouverte phénoménologique*, 124.

(a pessoa) e o *id quo* (a essência), entre os *subsistens* (as pessoas) e a *subsistentia* (a essência divina). Todo seu esforço é mostrar como em Deus há apenas um *id quo* e ao mesmo tempo três *id quod*.

Para isso ele afirma que a distinção das pessoas em Deus não é na e da essência, mas que ela lhe é extrínseca. Ele afirma ainda que as pessoas não são substâncias, mas acidentes fixados à substância divina. Algumas de suas teses foram condenadas no Concílio de Reims, em 1154, prestando-se, por isso mesmo, a discussões entre muitos teólogos posteriores.⁴³

Ricardo de São Vitor (morto em 1173) se situa no contexto da condenação de Gilberto, cujos erros ele credits à definição que Boécio havia dado a *persona*. Segundo Ricardo, *substantia* evoca a ideia de um sujeito recebendo um ou vários acidentes. Essa compreensão levou Gilberto a conceber as pessoas como exteriores à essência. Por isso, é necessário redefinir pessoa como um ser (*sistentia*) e sua origem (*ex*), o primeiro termo respondendo à questão *quid* e o segundo à questão *quis*. Cada pessoa é uma *sistentia*, ou seja, “uma realidade autossuficiente”, e um modo de possuir esta *sistentia*, que varia segundo a origem (*ex*) da pessoa.

Para Ricardo, o termo problemático da definição de Boécio é *substantia*, pois designa natureza e faz abstração das pessoas. Ele o substitui por *sistentia*, que guarda todo o positivo de *substantia* (o aspecto de uma realidade autossuficiente), mas designa a natureza enquanto possuída por cada pessoa e exclui toda conotação de acidente. Ele traduz ainda o *individualis* de Boécio por *incommunicabilis*. Além da crítica a Boécio, ele propõe uma releitura das processões divinas diferente da de Agostinho, para quem a processão do Espírito se dava pelo amor e a do Filho pela inteligência. Para ele, ambas se dão graças ao amor.⁴⁴

Alexandre de Hales (1185-1245) assume a crítica de Ricardo a Boécio e propõe várias comparações entre pessoa e substância, essência e hipóstase, atribuindo à pessoa um caráter concreto e singular. Para ele, nós atingimos a Deus seja como uma forma (um *quo*) seja como o sujeito possuidor dessa forma (um *quod*). O *quo* é a *ousia* e o sujeito que possui a natureza divina como

⁴³ Malet, André. *Personne et amour dans la théologie trinitaire de Saint Thomas d'Aquin*, 32-36.

⁴⁴ *Ibid.*, 37-42.

comum aos três (o *quod*), abstraído das distinções pessoais, é a *ousiosis*. Se considerarmos esse sujeito como tríplice, ou seja, como três sujeitos distintos, chegamos à hipóstase ou à pessoa.

A hipóstase é a base de sustentação sem propriedade determinada, e a pessoa é a hipóstase atingida por uma propriedade determinada presente numa natureza racional. Hipóstase e pessoa não podem, portanto, fazer abstração das relações ou propriedades, embora se relacionem com elas de modo distinto. A hipóstase nada mais é do que uma relação à propriedade, enquanto a pessoa engloba a relação ou a propriedade. Com isso a noção de pessoa atinge o ápice da distinção: ela é da ordem do único, o extremo oposto de *ousia*, que é da ordem do universal.

Alexandre propõe também uma reflexão sobre as processões divinas, cuja raiz é o amor e o bem. Para o teólogo franciscano, a bondade é a principal razão do número em Deus (processões), pois a glória do bem está na comunicação, que é de um sujeito a outro. Por isso, onde há comunhão sempre há pluralidade de pessoas.⁴⁵

Boaventura (1221-1274) deve muito de sua reflexão sobre pessoa a Alexandre, seu mestre. Para distinguir essência e pessoa ele retoma a diferença entre *quo* e *quod*:

Em toda substância que tem o ser e o agir, é preciso distinguir a natureza e aquele que a possui. Em Deus, afirmamos a natureza e quem a possui. Chamamos a natureza de substância ou essência, e quem a possui de pessoa [...]. Como em Deus a natureza possuída é numericamente una, só há uma substância ou essência, mas como há vários que a possuem, há várias pessoas.⁴⁶

Boaventura assume também de Alexandre a afirmação de que a pessoa é constituída pelas suas propriedades, mas distingue nelas dois momentos: (1) propriedade de origem (a inascibilidade, a geração e a espiração ativa); (2) propriedade de relação (paternidade, filiação e espiração passiva).⁴⁷

Além desse acento dado a pessoa, que retoma a reflexão dos padres gregos, em diálogo crítico com a definição de Boécio, a teologia medieval latina também

⁴⁵ Ibid., 42-48.

⁴⁶ Boaventura, *I Sententiae*, dist. 23, a. 2,1. 2.

⁴⁷ Malet, *Personne et amour dans la théologie trinitaire de Saint Thomas d'Aquin*, 48-53.

foi marcada pelo acento dado a essência, de marca agostiniana. É o caso, entre outros, de Anselmo e Pedro Lombardo.

O primeiro (1033-1109), apesar de mostrar que em Deus a pessoa é relação, não consegue provar que a relação é pessoa. Isso porque ele não percebe o sentido exato da relação pessoa-natureza. Ele faz a natureza jogar, além de seu papel próprio, a maior parte do que é o suporte ou a sustentação da pessoa. É a essência que produz e que é produzida através das ou nas pessoas, é ela igualmente que conhece e que se ama nas pessoas divinas. Ela não emerge das pessoas, mas são estas que brotam da essência.⁴⁸

Quanto a Pedro Lombardo (1100-1160), sua noção de pessoa, apesar de influenciada por Agostinho, corrige a do Bispo de Hipona. Segundo ele,

...quando dizemos três pessoas, não designamos com esse termo a essência [...]. Dizemos que há três pessoas, ou seja, três seres; é o que os gregos exprimem quando falam de três hipóstases [...]. É melhor afirmar que, quando dizemos três pessoas, nós as entendemos como subsistências ou hipóstases.⁴⁹

Sua teologia das processões, pensada ao redor da pessoa, o fará corrigir também o essencialismo dos padres. Para ele, as processões não vão da substância à substância, mas da pessoa à pessoa. Esta leitura influenciará a teologia posterior, reequilibrando a compreensão agostiniana de pessoa.

Tomás de Aquino (1225-1274) faz uma síntese entre platonismo e aristotelismo, na filosofia, e entre herança grega e herança latina, na teologia, como aparece de modo exemplar em sua leitura sobre a pessoa. Segundo Housset, em Tomás esta noção ganha sua máxima expressão, são apenas porque ele integra substância e relação numa mesma definição de pessoa, mas também porque, para ele, a união da alma e do corpo não é acidental, e, portanto, o corpo faz parte do ser pessoa. Esta deixa de ser vista apenas como um espírito que se encarna numa matéria particular, e passa a ser entendida como possuindo uma individuação de um gênero que o pensamento grego não podia admitir.⁵⁰

⁴⁸ Segundo Malet, isso aparece no *Monologion*, c. 38. 43. 79, mas também nos c. 63-64, que tratam das processões divinas e do engendramento, conhecimento e amor em Deus. *Ibid.*, 57-59.

⁴⁹ Boaventura, *I Sententiae*, dist. 23, a. 2, q. 2.

⁵⁰ Housset, *La vocation de la personne*, 156.

Um dos elementos conceituais da noção tomista de pessoa, segundo Malet, é o termo *suppositum* ou *subjectum* (substrato ou sujeito).

– “*Sub-positum*” é o fundamento último sobre o qual tudo repousa, aquilo sob o qual não há mais nada, o princípio último de atribuição de tudo o que constitui um ser. A composição metafísica do ser concreto é feita de diversos elementos: forma, matéria, essência, acidentes, existência, mas todos pertencem a uma realidade última na qual se estabelecem e que não pertence a nenhum deles, já que se pertence a si mesma e existe em si, por si e para si.

– “*Sub-jectum*” tem o mesmo sentido: o que sustenta e está abaixo como fundamento. O sujeito não tem nada sob si, sobre o que se apoiar, ele é o suporte último de todos os elementos constitutivos de um ser e, portanto, de seu próprio substrato. É a propriedade de se sustentar no ser e de nele sustentar todo o resto que constitui o mistério do substrato ou do sujeito. O sujeito é sujeito porque é centro último de atribuição de tudo sem ser ele mesmo atribuído a nada. Ele assume tudo e não é assumido por nada, ele é princípio último de assunção. Por isso, ele é “incomunicável”, ou seja, é individualidade subsistente numa natureza.⁵¹

A incomunicabilidade –diz Housset– é a propriedade de um indivíduo real, indiviso e distinto dos demais. Esta propriedade indica que cada pessoa possui uma consistência real por si, comunicável aos demais, que a torna única em sua *ipseidade*.⁵²

Em sua releitura da definição boeciana de pessoa, Tomás observa que há que entender os termos desta definição da seguinte maneira: “*substantia*” deve ser vista não no sentido de essência, mas de substrato ou sujeito, como o que subsiste no gênero da substância. O adjetivo “*individua*” da definição marca o caráter comunicável e não atribuível da “*substantia*”.

Boécio fala ainda de “*subsistentia*”, termo que significa existir por si e não por outro, e que é igualmente denominada “*hupostasis*”, enquanto suporte dos acidentes. Ao invés de substância Tomás prefere subsistência, pois o primeiro significa também a essência e se presta a equívocos. Quanto à pessoa, esse termo

⁵¹ Malet, *Personne et amour dans la théologie trinitaire de Saint Thomas d'Aquin*, 88.

⁵² Housset, *La vocation de la personne*, 203.

designa o substrato ou o sujeito de natureza espiritual. Do ponto de vista da natureza, existe, portanto, um abismo entre a pessoa e os substratos materiais. Para sublinhar ainda mais o caráter concreto e único da pessoa, Tomás dirá, como Alexandre de Hales, que ela é não somente um *id quod*, mas também um *quis* ou um *aliquis*:

...não se pode dizer que a humanidade de Pedro é um *aliquis*, mas de Pedro se pode dizer que ele é um *aliquis* [...]. Do mesmo modo, no Cristo, a pessoa pode ser dita um *aliquis* [...]. Não se pode dizer que o Pai é um *aliquid*, porque seria fazer dele uma parte da essência [...], é preciso dizer que ele é um *aliquis*.⁵³

Segundo Malet, as precisões conceituais aportadas por Tomás reiteram que a pessoa é um *subjectum* e um *sub-jectum ultimum*. No caso dos substratos razoáveis, é o fato de serem princípios últimos de atribuição que funda sua responsabilidade. Eu sou responsável porque sou causa e fonte última de meus atos: eu respondo pelo que sou, pelo que tenho e pelo que faço porque sou justamente um eu que é o princípio último de atribuição de meu ser, de meu ter e de minha ação. Não posso me desfazer de minha responsabilidade porque, sob o substrato ou sujeito que sou, não há nada sobre o que fazer repousar. A pessoa é chamada à responsabilidade.⁵⁴

Tomás de Aquino também retoma a dimensão teológica da noção de pessoa. Em sua reflexão ele começa afirmando que em Deus só existe simplicidade e perfeição. É por isso que nele “a pessoa existe sem composição”.⁵⁵ Em si mesma, diz ele, “a pessoa não é composição: o fato de ser composta não faz parte de sua *ratio* [...] é por acidente que ela é composta na ordem humana”.⁵⁶ O que constitui formalmente a pessoa é, por um lado, sua natureza espiritual (*id quo*) e, por outro, a subsistência desta natureza (*id quod*). “Como tudo o que há de mais eminente nas criaturas deve ser atribuído a Deus, é conveniente que o nome de pessoa lhe seja conferido.”⁵⁷

⁵³ Aquino, *I Sententiae*, dist. 6, q. 2, a.I; dist. 19, q. 4, a 3, ad 3m.

⁵⁴ Malet, *Personne et amour dans la théologie trinitaire de Saint Thomas d'Aquin*, 90.

⁵⁵ Aquino, *De potentia*, q. 9,a, ad 4m; Idem, *I Sententiae*, dist. 23,a. 2, ad 2m.

⁵⁶ Ibid.

⁵⁷ Aquino, *De potentia*, q. 9, a. 3; id., a. 4.

Assim, em Deus, a pessoa é um *id quod* que possui um *id quo* (ou natureza) puramente espiritual e totalmente simples, ou seja, um substrato que existe por si e possui uma natureza espiritual. Nesse sentido, a definição de Boécio convém a Deus, desde que se entenda a expressão “*rationalis naturae*” como natureza puramente espiritual e não discursiva, o termo “*individua*” como incomunicabilidade, e o termo “*substantia*” como a existência por si.

Em Deus a pessoa se define também pela relação. Agostinho já havia visto isso, mas sem o tematizar adequadamente. Segundo Tomás, a pessoa não é um simples substrato de relações mundanas acidentais, ela não é um nó de relações. A compreensão da Trindade dá acesso a outro tipo de relação, que permite fundar a unidade da pessoa e a diversidade das pessoas, pois torna possível pensar uma diferença na unidade de essência, que não é simplesmente a diferença entre o ser e a essência.

Esta nova forma de relação é não acidental, mas substancial. De fato, em Deus podem-se distinguir três modos de existência sem pôr em causa a unidade da essência. A pessoa, seja ela no homem ou em Deus, significa sempre o que é distinto e que tem a ver com a substancialidade e a incomunicabilidade. O modo de realização desta distinção, porém, não é idêntico no ser humano e em Deus. De fato, a pessoa humana possui seus princípios de individuação próprios, ligados a um corpo e a uma alma precisos, e isso não entra na significação comum da pessoa.

Já em Deus não pode haver diferenças acidentais, pois nele só há distinções em razão das relações de origem: as relações são reais sem dividir a unidade de sua essência. Portanto, a categoria de relação não põe em questão a substância, pois sua razão formal própria não se dá com relação ao sujeito no qual ela existe, mas em relação a alguma coisa de exterior, ou seja, a relação é relação para.

Esse “para” introduz uma alteridade em Deus sem provocar uma ruptura, ou seja, em Deus o ser das relações é necessariamente idêntico ao ser da essência, mas sua razão formal, seu *esse ad*, constitui um laço entre as distintas pessoas. É esta distinção entre o ser da relação e sua razão formal que conduz ao conceito de “relação subsistente”, que permite pensar uma relação em Deus sem fazer depender o absoluto do que ele não é:

...da mesma forma que a deidade é Deus, também a paternidade divina é Deus pai, ou seja, uma pessoa divina. Assim, a “pessoa divina” significa a relação enquanto subsistente, ou, dito de outro modo, ela significa a relação pela maneira

de substância, quer dizer, de hipóstase subsistente na natureza divina (embora o que subsiste na natureza divina não seja outra coisa que a natureza divina).⁵⁸

A relação marca, portanto, o caráter único de cada pessoa divina, enquanto a subsistência marca a identidade de cada pessoa com a essência divina em sua unidade. Nesse sentido, a pessoa em Deus pode ser dita ao mesmo tempo como absoluta e relativa, pois a relação, como, por exemplo, a de paternidade, é subsistente no sentido de que ela é a pessoa do Pai. Em Deus a relação não é um acidente, mas idêntica à essência de Deus. Ela é constitutiva desta essência, pois o Pai é Deus na relação extática que Ele é pessoalmente.

Assim, as pessoas ou hipóstases só se distinguem por relações que são definidas por processões. A essência divina não é o que é anterior às pessoas, mas o que só existe na paternidade, na filiação e no amor. Por isso, “pessoa significa diretamente relação e indiretamente essência”.⁵⁹

Entre os seres humanos igualmente se pode dizer que, analogicamente, a relação é fonte de unidade e de distinção. Cada pessoa humana é outra sem que a comunidade de essência seja perdida e sem que esta alteridade seja puramente contingente. Tomás diz efetivamente: “*Alienum* quer dizer estrangeiro e dessemelhante; mas *alius* não evoca nada disso. É porque se diz que o Filho é *alius*, ou seja, outro que o Pai, mas não *alienus*, ou seja, estrangeiro ao Pai.”⁶⁰

Para Housset, esta referência à alteridade nos coloca no coração do mistério da pessoa. Trata-se de reconhecer a real alteridade das pessoas sem uma separação na essência. Na Trindade há uma distinção das pessoas sem distinção de essência. Pode-se dizer também que no ser humano pessoa significa diretamente a relação e indiretamente a essência. Nesse sentido, as relações de paternidade, filiação e fraternidade não são determinações que dividem a essência humana, mas o que distingue as pessoas e nos permite responder à questão: “quem?”

A leitura trinitária de Tomás, conclui Housset, sem romper a unidade de Deus, conduz a pensar a personalidade divina como um ato surgindo numa relação essencial a uma alteridade real e, conseqüentemente, é impossível ignorar

⁵⁸ Idem, *Suma teológica I*, q. 29, a.4.

⁵⁹ Ibid.

⁶⁰ Ibid., q. 31, a. 2, sol. 3.

que a pessoa humana, como imagem de Deus, só possa ser verdadeiramente pensada pelo reconhecimento de uma forma de pluralidade no ser, que faz com que cada pessoa tenha sua vocação própria. Tomás de Aquino nos leva então a pensar a relação como condição de possibilidade do si e de sua essencial transitividade.⁶¹

PESSOA NO PENSAMENTO MODERNO E CONTEMPORÂNEO

Com Tomás de Aquino o conceito de pessoa alcança sua plena explicitação. Por um lado, ele esclarece a ligação entre substância e relação numa mesma definição de pessoa, ao desenvolver a ideia de “relação subsistente”, que põe em evidência o caráter único de cada pessoa divina e a identidade de essência entre elas. Por outro, ele assegura a unidade da pessoa humana, vista como união indissociável entre corpo e alma.

Sua síntese será, porém, lentamente esquecida na reflexão posterior, que tendeu a condenar o ser humano à solidão para que se encontrasse a si mesmo. De fato, já no fim da idade média, a noção de pessoa se tornou abstrata e, com o retorno ao pensamento clássico, promovido pelo Renascimento, o aporte da reflexão bíblica em sua definição foi relativizado e marginalizado.

Como será mostrado na análise a seguir, na modernidade esta noção é vista em termos de consciência de si, de direito, de igualdade e de propriedade, e na época contemporânea é retomada pelas filosofias personalistas.

Sujeito, consciência e indivíduo na modernidade

O século XVI descobre a subjetividade e a individualidade sob outras perspectivas. Os sintomas desta descoberta se encontram no individualismo religioso do protestantismo, bem ilustrado pelo *sola fide* que justifica o “eu pecador”, em Lutero; no individualismo econômico do capitalismo nascente, que tem no mercantilismo desse período sua origem, mas também, segundo M. Weber, na ética protestante; e no individualismo político da exaltação do príncipe, tal como o tematizou Maquiavel.⁶²

⁶¹ Housset, *La vocation de la personne*, 209.

⁶² Guilly, “Personne”, 48.

No século XVII, há, por um lado, o “eu” de Pascal, que distingue o Deus dos filósofos do Deus pessoal de Abraão, Isaac e Jacó; e por outro, o *eu* da “*res cogitans*” de Descartes, que faz da subjetividade o fundamento da certeza e a distingue da “*res extensae*”, inaugurando a oposição sujeito-objeto, própria ao pensamento científico mecanicista. Locke propõe uma nova definição de pessoa: “um ser inteligível e pensante, dotado de razão e reflexão, consciente de sua identidade e permanência no tempo e no espaço”.⁶³

Apesar de Descartes e Locke ancorarem sua reflexão sobre a pessoa em Deus, nem eles nem seus contemporâneos deram à relação interpessoal nenhum papel na constituição do eu. O eu que eles descrevem é o que o iluminismo e o liberalismo do século XVIII promoverão: o de indivíduos fundamentalmente independentes, portadores dos direitos inalienáveis da pessoa, da liberdade individual de pensar e da propriedade privada.

Rousseau, por exemplo, encontra na intimidade da consciência a voz divina que valoriza o indivíduo, mas não é na apropriação privada do eu que a pessoa se afirma, nem na relação com os outros, no seio de uma comunidade que perdeu sua inocência original. Não é a conversão à fé cristã nem a graça do Cristo que devolve a dignidade à pessoa, mas sua pertença política a um estado racional, homogêneo, onde cada um entra, a título individual e, no acordo com a maioria, alcança seu ser universal.

Emmanuel Kant (1724-1804), na esteira da afirmação moderna do eu, diz que “do dogma da Trindade não se pode absolutamente tirar nada para a razão prática”.⁶⁴ Sua reflexão sobre o sujeito transcendental, a experiência da liberdade e a lei moral é fundamental. Ele insiste na noção de respeito que é devido à pessoa humana: “o respeito só é para pessoas e em nenhum caso para coisas”.⁶⁵

A pessoa é habitada pela lei moral, lugar fundamental da razão prática, que tem na seguinte máxima de um de seus imperativos categóricos um resumo do significado de pessoa em Kant: “Aja de tal modo que trates a humanidade, seja em tua pessoa seja na pessoa de quem quer que seja, sempre e ao mesmo tempo

⁶³ Locke, *Essays* II, 27, 9.

⁶⁴ Kant, *Le conflit des facultés*, 841.

⁶⁵ Idem, *Critique de la raison pratique*, I, 3, 701.

como um fim e nunca simplesmente como um meio.”⁶⁶ Tratar as pessoas como um fim significa tratá-las como seres que devem poder conter em si mesmos o fim pelo qual se age. O respeito devido ao outro nesta máxima não implica, porém, nenhuma comunhão, que era a fonte mesma do conceito de pessoa que se desenvolveu à luz da teologia trinitária na época precedente.

O século XIX exacerba ainda mais a afirmação do eu. Fichte, por exemplo, tende a absorver no “eu” tudo o que tem o estatuto de “não eu”. Já Hegel, apesar de pensar a saída de si e retomar vários pontos da doutrina trinitária, oculta as relações interpessoais em Deus, na humanidade e nas relações entre Deus e os seres humanos. Cada uma dessas relações é transformada em oposição sujeito-objeto, que, negada e ultrapassada, conduz à comunhão final e absoluta.

A síntese reúne a diversidade na unidade, além de ativar o estatístico no dinâmico e fazer o relativo acedera o absoluto. Mas a comunidade interpessoal dos seres humanos não chega à comunhão absoluta na intimidade interpessoal trinitária de Deus. Na verdade, a Trindade não é mais em Deus relação interpessoal de amor do Pai, do Filho e do Espírito Santo, pois a natureza é introduzida em seu seio como emanção da objetividade divina, substituindo a filiação interpessoal do Verbo. Por sua vez, a humanidade não é mais a família universal de múltiplas pessoas em comunhão entre si, criadas à imagem da Trindade, já que a natureza se realiza e se completa numa humanidade histórica e divina, mais coletiva que individual.⁶⁷

Marx reage ao caráter abstrato do sistema de Hegel e propõe uma leitura das relações que compõem a história concreta da humanidade, marcada por interesses e por uma luta entre capital e trabalho. Contudo, a perspectiva do materialismo dialético é a de um acesso ao humano pela fusão no coletivo, visto como humanidade universal ou sociedade sem classes, perdendo-se a unicidade do indivíduo e a dimensão interpessoal. Algo parecido ocorre com o positivismo de Augusto Comte e sua crença na ciência, que tudo objetiva e para isso deve abstrair do que é sentimento, crença e opinião, em benefício de uma religião da humanidade, cujo deus não é pessoa, mas a razão abstrata.

⁶⁶ Idem, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, II, 150-151.

⁶⁷ Guilly, “Personne”, 51.

Kierkegaard, filósofo do paradoxo e precursor do existencialismo, reage à arrogância da sistematicidade hegeliana, bem como à do historicismo e do objetivismo, retomando certos aspectos da reflexão cristã sobre a pessoa. Para ele, o ser humano advém a si mesmo, em sua relação crente a Deus, como “único” ou “indivíduo”, que espera tudo de Deus e nada dos outros. Ele privilegiou de tal modo a subjetividade que chegou a dizer que ela é a verdade. Com isso ele queria dizer que é passando pela experiência da realidade humana, viva e concreta, que a verdade se torna autenticamente verdade. Aventura singular, a pessoa se realiza ao se elevar do estágio estético ao estado ético, e deste ao estado religioso, quando, enfim, o único se encontra diante do Único.⁶⁸

O personalismo

O século XX vê o surgimento do personalismo como reação ao esquecimento de muitos aspectos constitutivos do eu pela modernidade. Max Scheler (1873-1928), discípulo de Husserl, em sua reflexão sobre o arrependimento, o pudor, o ressentimento e a simpatia, sublinha a ordem de valores e insiste sobre a essência axiológica da pessoa, enquanto centro espiritual, originalmente singular, de todos os nossos atos reais e possíveis. Para ele, a pessoa é ela própria “essência singular de valor”, chamada a realizar “a imagem de valor”, ou seja, a vocação que não cessa de lhe propor o amor divino. Para realizar esta vocação ela necessita unir-se aos outros num movimento de simpatia, que tem seu cume na percepção da essência singular do outro como testemunha do absoluto. Por isso, sublinha o filósofo alemão, a verdadeira comunidade das pessoas repousa sobre o possível encontro de cada uma com a pessoa das pessoas que é o próprio Deus.

Emmanuel Mounier é o principal filósofo do século XX a fazer do personalismo uma filosofia fundada na afirmação do valor absoluto da pessoa. Segundo ele, a pessoa é “aquilo que em cada ser humano não pode ser tratado como objeto”. Um dos temas fundamentais de sua reflexão é o da radical diferença entre personalismo e individualismo, o primeiro sublinhando, contra o segundo, a “inserção coletiva e cósmica da pessoa”.

Para ele, a pessoa é estreitamente solidária do mundo e da comunidade dos seres humanos, enquanto o indivíduo é uma entidade abstrata, ser de razão,

⁶⁸ Devaux, “Personalisme”, 25.

cortado daquilo que lhe permite viver como humano. O que é próprio à pessoa é sua capacidade de se destacar de si mesma, de se possuir, de se descentrar para se tornar disponível aos demais. Ela vive de sua fidelidade Àquele que a constitui, a saber, Deus, pessoa fundadora das pessoas e que as atrai continuamente para que sejam pessoas.

Além de se opor ao individualismo, Mounier se opõe também a toda forma de opressão do indivíduo pelo estado, pois convém deixar a cada indivíduo a possibilidade de se pôr como tal para que possa deixar nascer e se desenvolver a pessoa que traz em si.

Além de Mounier, destacam-se ainda entre os filósofos personalistas no mesmo período: Gabriel Marcel, Maurice Nédoncelle e Simone Weil.

Gabriel Marcel, um convertido ao cristianismo, sustenta que o ser humano só se coloca como pessoa no diálogo entre dois “tu”. O amor entre pessoas, diz ele, se enraíza na relação privilegiada que une cada centro pessoal ao tu absoluto, que é o Deus do Evangelho.

Maurice Nédoncelle, influenciado por Newman, propôs uma filosofia da reciprocidade de consciências. Para ele, quanto mais o indivíduo é ser, mais ele é individualizado. No ápice, quando se chega à pessoa, alcança-se a plenitude da individualidade.

Simone Weil, apesar de afirmar que “o sagrado no ser humano não é sua pessoa, mas este homem simplesmente”⁶⁹, não é contra o personalismo, mas lhe dá outra linguagem. Para ela, “o que no ser humano é a imagem de Deus [...] é a faculdade de renúncia à pessoa, a saber, a obediência, obediência ao Deus que nada mais é que amor”.⁷⁰ Em sua *Declaração dos deveres relativos ao ser humano*, ela diz que a primeira obrigação é a de proteger em todos os humanos:

...tudo o que a pessoa traz como frágeis possibilidades de passagem ao impessoal [...]. Acima das instituições destinadas a proteger o direito, as pessoas, as liberdades democráticas, é preciso inventar outras destinadas a discernir e a abolir tudo o que, na vida atual, esmaga as almas sob a injustiça, a mentida e a feiúra.⁷¹

⁶⁹ Weill, “La personne et le sacré”, 11.

⁷⁰ Ibid.

⁷¹ Ibid.

Numa perspectiva teológica, retomando a centralidade do conceito de alteridade da filosofia contemporânea, o teólogo ortodoxo Ioannis Zizioulas, propôs recentemente uma releitura importante do conceito de pessoa, retomando a tradição patrística, especialmente a grega e seu acento pneumatológico, para propor uma ontologia da pessoa.⁷² Algo parecido, mas feito a partir da perspectiva fenomenológica, é feito por Emmanuel Housset em suas pesquisas recentes.⁷³

CONCLUSÃO: REDESCOBRIR HOJE A HISTÓRIA E O SIGNIFICADO DE PESSOA

Esta breve leitura da história do conceito de pessoa no Ocidente nos mostra que ele é o resultado de um encontro entre filosofia e teologia, encontro que forjou seu significado profundo, afastando-o de sua semântica primeira, extraída do âmbito teatral, jurídico e gramatical, graças, sobretudo, às controvérsias trinitária e cristológica.

Pouco a pouco o termo pessoa passou a indicar outra coisa que “personagem”, “sujeito de direito”, “pessoa do verbo”, designando um ser em relação, cuja essência se confunde com sua capacidade de responder por si mesmo e de responder a outras pessoas. A partir da época moderna é a consciência de si do sujeito que define a pessoa. Privilegia-se desde então uma leitura de tipo jurídico, que rompe com a tradição anterior, para a qual a Trindade era o fundamento para pensar a pessoa.

Na atualidade, após o influxo do personalismo, permanece uma diferença entre a definição jurídica de pessoa como domínio de si, que lhe permite responder por seus atos, sendo sujeito de direitos e deveres, e a definição relacional, que a refere ao outro e a define como interrelacionalidade e capacidade de responder ao próximo.

Segundo Housset, essas duas tendências mostram, de um lado, o “ser por si” e, do outro, o “ser pelo outro”. Elas se opõem a uma definição naturalista, segundo a qual há seres humanos que não o são de verdade, seja porque não o

⁷² Zizioulas, *Comunión y alteridad. Persona e Iglesia*.

⁷³ Housset, *La vocation de la personne. L'histoire du concept de personne de sa naissance augustinienne à sa redécouverte phénoménologique*.

são ainda, seja porque, por razões físicas, intelectuais, econômicas ou sociais, não o serão. Através do eugenismo e da eutanásia tais pessoas não são então consideradas dignas de viver, pois não compartilham da dignidade da pessoa.⁷⁴

Nesse contexto, propõe Housset, o diálogo entre filosofia e teologia deve dar-se a partir de uma compreensão da pessoa como “criatura”. Tal diálogo não poderá, porém, ater-se à definição da pessoa como indivíduo racional, que facilmente a reduz a um número, mas deve mostrar que cada pessoa possui uma singularidade absoluta, que é indissociável de sua essência.

Uma reflexão teológica sobre a pessoa como criatura torna possível uma reflexão propriamente filosófica, que pensa a pessoa em sua contingência e aponta para seu caráter relacional. A ideia de contingência elimina a ideia de acaso e indica que a existência pessoal é uma existência na qual o ser humano é afetado, impressionado, comovido, ou seja, posto em movimento por outra coisa que si mesmo.⁷⁵

O paradoxo da pessoa humana é ser ao mesmo tempo “por si” e “por outro”, sem que essas duas dimensões se recubram. Do ponto de vista filosófico, a pessoa entendida como criatura pode ser vista como um ser que por si mesmo não é nada. Essa experiência de seu nada é condição de sua realização como pessoa, pois a libera da ilusão da autarquia e lhe mostra que está necessariamente referida a outras pessoas, mesmo antes de dizer “eu”. É o fato de sermos chamados, pelas coisas, pelos outros, por Deus (para o crente), que nos dá o ser e nos desperta para nossas possibilidades mais próprias. Nessa perspectiva, pessoa é distinta de ser humano enquanto criatura racional.

De fato, a racionalidade é a essência de todo ser humano que se esforça por realizar-se, enquanto a personalidade emerge na medida em que se é despertado pelo outro, pelo mundo. Isso não elimina a definição da pessoa como domínio de si, mas mostra que esse domínio não é autárquico, pois supõe primeiro o ser provocado e convocado por uma alteridade.

Portanto, se a pessoa é um fim em si, como o mostrou Kant, este fim não é posto por ela mesma, já que é recebido do mundo e do outro. A tensão entre a determinação da pessoa como hipóstase racional que opera por si e a

⁷⁴ Housset, “La persona como criatura”, 163.

⁷⁵ *Ibid.*, 164.

determinação da pessoa como imagem única do Criador ou como um ser que opera por outro, é então constitutiva da noção de pessoa.

Além desta tensão constitutiva, própria à história do conceito de pessoa, é importante recordar que a pessoa é indissociável de sua carne, de seu corpo, enquanto designando o ser humano em sua facticidade e a fragilidade de sua existência, como também sua história única, entendida como encarnação do ser humano, ou seja, como uma inscrição do espiritual no carnal. De maneira positiva, nota Housset, a carne é sinônimo de corpo e designa a dignidade do ser humano como criatura. De maneira negativa, ela significa a debilidade e a sensibilidade.

A definição que Tomás de Aquino propõe do ser humano, como unidade indissolúvel de corpo e alma, mostra que o corpo não é apenas pura presença a si ou um lugar de reflexividade, mas um lugar que remete ao mundo, que reconduz a pessoa a seu fim. O corpo manifesta que o ser por si mesmo do ser humano só adquire seu verdadeiro sentido permanecendo ordenado ao ser por outro, na medida em que ele é primeiro uma relação com a alteridade. Por isso, pode-se dizer que a pessoa só é plenamente carne se ela diz a carne do outro e a carne do mundo.⁷⁶

Outro aspecto importante para se pensar a pessoa é a memória. Desde Locke, observa Housset, ela é o lugar privilegiado da construção da identidade pessoal. Porém, a compreensão reflexiva da memória, própria à filosofia moderna, fez dela um lugar de senhorio, que leva a produzir um personagem mais que a compreender-se de verdade como pessoa. Há, talvez, que voltar à compreensão agostiniana da memória, que faz dela o lugar de uma inquietação.

Com efeito, para o bispo de Hipona, é a memória de Deus, ou seja, sua presença inesquecível em nós, que abre a possibilidade de uma presença a si. Neste sentido, a memória é também lugar de um excesso, excesso daquilo que alguém é com relação àquilo que se dá e com relação a seu lugar no mundo. Em sua memória o ser humano é posto em questão por aquilo que o excede, e pode então autoquestionar-se, iniciando o processo de personalização. O fim da memória não é, portanto, a autotransparência pura de si mesmo, mas a tarefa de realizar a vocação própria⁷⁷.

⁷⁶ Ibid., 167-168.

⁷⁷ Ibid., 172-173.

Ser pessoa é ainda realizar-se na e através da história, que não se define só pelo passado que recebemos como herdeiros, mas também por aquilo que nossa liberdade é chamada a realizar num mundo comum. De fato, nosso ser histórico não se reduz à recuperação do conjunto da vida passada e sedimentada, presente em uma consciência reflexiva, mas é apelo a uma tarefa a construir com outros. Por isso, a pessoa não é apenas a consciência de seu passado, nem somente a evidência formal de seu dever em geral, mas a consciência daquilo que ela é chamada a fazer num mundo histórico.

Uma última dimensão da definição da pessoa como criatura, segundo Housset, é o amor. Este, mais que algo produzido por si próprio, é uma resposta anterior ao “eu”. No amor a pessoa se descobre experimentalmente com a prova da alteridade que destitui o “si” produzido pelo “eu”. Não há estranheza maior em alguém do que a de amar. Por isso, há uma ligação entre pessoa e amor, pois a pessoa é primeiramente uma subjetividade ferida, finita, passível, frágil e humilde, que em sua debilidade pode receber a força de acolher o próximo.⁷⁸ O amor é o modo de ser fora de si que é próprio à pessoa. Esta transcendência na passividade é o que salva do fechamento do “eu”.

Por isso, o amor não é uma qualidade que é agregada à pessoa, mas a pessoa mesma compreendida como criatura. A pessoa amante é aquela que consente em perder toda forma para amar ao próximo por ele mesmo. Isso significa não considerá-lo apenas como um fim em si. Passando do respeito ao amor, se passa do reconhecimento do valor absoluto de cada pessoa, e da igualdade absoluta em dignidade de todas as pessoas, ao reconhecimento de que o outro é inimaginável, incomparável, que não se assemelha a nenhum outro.

Este caráter incomparável, fundado na unicidade absoluta do próximo funda uma igualdade muito mais essencial entre os seres humanos, que já não emerge só da comum pertença a uma mesma espécie. A pessoa amada é aquela que aparece como além de toda definição na luz do que aporta de única à beleza e à realização do mundo: incompreensível, ela me põe em movimento, me faz ser, pois requer meu próprio processo de personalização.

Desde então, se o “auto-manter-se”, a subsistência, é um caráter fundamental da pessoa, esta “mantência” não deve ser imediatamente vista como uma

⁷⁸ Ibid., 176.

autolegislação de um eu transcendental, pois ela é uma manutenção por outro. Amar, para a pessoa, é realizar sua essência responsiva. O amor faz a pessoa e, desta maneira, põe em evidência que a liberdade finita da pessoa consiste em receber-se do que ela não é. É por isso que seu fim não está nela, mas além dela.⁷⁹

BIBLIOGRAFIA

- Agostinho. *De natura et origine animae*. In: Library of Latin Texts: CLCLT-5. Moderante Paul Tombeur. Turnhout: Brepols, 2002. 3 CD-ROMS. (Database).
- _____. *De Trinitate*. In: Library of Latin Texts: CLCLT-5. Moderante Paul Tombeur. Turnhout: Brepols, 2002. 3 CD-ROMS. (Database).
- _____. *Enchiridion*. In: Library of Latin Texts: CLCLT-5. Moderante Paul Tombeur. Turnhout: Brepols, 2002. 3 CD-ROMS. (Database).
- _____. *Epistola 127*. In: Library of Latin Texts: CLCLT-5. Moderante Paul Tombeur. Turnhout: Brepols, 2002. 3 CD-ROMS. (Database).
- _____. *Epistolae 170*. In: Library of Latin Texts: CLCLT-5. Moderante Paul Tombeur. Turnhout: Brepols, 2002. 3 CD-ROMS. (Database).
- _____. *Sermo 186*. In: Library of Latin Texts: CLCLT-5. Moderante Paul Tombeur. Turnhout: Brepols, 2002. 3 CD-ROMS. (Database).
- _____. *Tractatus in Iohannis*. In: Library of Latin Texts: CLCLT-5. Moderante Paul Tombeur. Turnhout: Brepols, 2002. 3 CD-ROMS. (Database).
- Apollinaire de Laodicée. “Hè kata meros pistis.” In *Apollinaris von Laodicea und seine Schule*. Texte und Untersuchungen por H. Lietzmann. Tübingen: Teubner, 1904.
- Aquino, Tomás de. *De potentia*. In: Index Thomisticus Treebank. Disponível em: <http://itreebank.marginalia.it>.
- _____. *I Sententiae*. In: Index Thomisticus Treebank. Disponível em: <http://itreebank.marginalia.it>.
- _____. *Summa theologiae*. In: Index Thomisticus Treebank. Disponível em: <http://itreebank.marginalia.it>.

⁷⁹ Ibid., 175-177.

- Basile de Césarée. “Contre eunome suivi de eunome apologie”. Tome 1. In *Sources chrétiennes*, 299. Paris: Cerf, 1982.
- _____. “Contre eunome suivi de eunome apologie.” Tome 2. In *Sources Chrétiennes*, 305. Paris: Cerf, 1983.
- Bély, M.-É. “Persona’ dans le traité théologique *Contre Eutychès et Nestorius* de Boèce.” In *La personne et le christianisme ancien*, por Bernard Meunier, 245-278. Paris: Cerf, 2006.
- Bertrand, Dominique. “‘Hupostasis’ et ‘prosôpon’ dans la ‘Dialectica’ de Jean Damascène.” In *La personne et le christianisme ancien*, por Bernard Meunier, 305-331. Paris: Cerf, 2006.
- Boaventura. *Sententiae*. In: Library of Latin Texts: CLCLT-5. Moderante Paul Tombeur. Turnhout: Brepols, 2002. 3 CD-ROMS. (Database).
- Boèce. *Contre Eutychès et Nestorius*. In *Traité théologiques/Boèce*, por Axel Tisserand, 63-121. Paris: Flammarion, 2000.
- Bonnet, M. “‘Hupostasis’ et ‘prosôpon’ chez les cappadociens au IV^e siècle.” In *La personne et le christianisme ancien*, por Bernard Meunier, 179-207. Paris: Cerf, 2006.
- Devaux, André. “Personnalisme”. In: *Catholicisme hier, aujourd’hui et demain: encyclopédie*. Vol. 11, Fascicule 49, 22-30. Paris: Letouzey et Ané, 1988.
- Gregoire de Nazianze. “Discours 39.” In *Discours 38-41*, por Grégoire de Nazianze, 150-197. In *Sources chrétiennes* No. 358. Paris: Cerf, 1990.
- Guilluy, Paul. “Personne.” In *Catholicisme hier, aujourd’hui et demain: encyclopédie*. Vol. 11, Fascicule 49, 30-58. Paris: Letouzey et Ané, 1988.
- Hippolyte de Rome. “Demonstratio.” In *Hippolyte, contre les hérésies. Fragmente. Etude et édition critique*, por Pierre Nautin. Paris: Cerf, 1947.
- Housset, Emmanuel. *La vocation de la personne. L’histoire du concept de personne de sa naissance augustiniennne à sa redécouverte phénoménologique*. Paris: Épipiméthée, 2007.
- _____. “La persona como criatura.” *Teología y vida* Vol. LI (2010): 161-178.
- Kant, Emmanuel. *Le conflit des facultés*. Paris: Gallimard, 1985.
- _____. *Critique de la raison pratique*. Paris: Gallimard, 1985.
- _____. *Fondements de la métaphysique des mœurs*. Paris: Delagrave, 1929.

- Locke, J. *Essays II*. New York: Oxford Press, 1954.
- Malet, André. *Personne et amour dans la théologie trinitaire de Saint Thomas d'Aquin*. Paris: Vrin, 1956.
- McPartlan, P. "Personne." In *Dictionnaire critique de théologie*, dirigido por Jean-Yves Lacoste, 895-899. Paris: PUF, 2002.
- Meunier, Bernard (dir.). *La personne et le christianisme ancien*. Paris: Cerf, 2006.
- _____. "Le dossier 'Prosôpon'." In *La personne et le christianisme ancien*, por Bernard Meunier, 105-158, Paris: Cerf, 2006.
- _____. "'Persona' en latin classique." In *La personne et le christianisme ancien*, por Bernard Meunier, 23-28. Paris: Cerf, 2006.
- _____. "'Persona' dans 'La Trinité' d'Hilaire de Poitiers." In *La personne et le christianisme ancien*, por Bernard Meunier, 49-72. Paris: Cerf, 2006.
- Milano, Andrea. *Persona in teologia. Alle origini del significato di persona nel cristianesimo antico*. Roma: Dehoniane, 1996.
- Nédoncelle, M. "Prosôpon et persona dans l'antiquité classique. Essai de bilan linguistique." *Revue des Sciences religieuses* 82 (1948) : 297-298.
- Pseudo-Basile (Grégoire de Nysse). "Lettre 38." In *Lettres*, por Grégoire de Nysse. Sources Chrétiennes No. 363. Paris: Cerf, 1990.
- Quatrefages, M. "Augustin et 'Persona'." In *La personne et le christianisme ancien*, por Bernard Meunier, 73-99. Paris: Cerf, 2006.
- Saint Basile. "Lettre IX. À Maxime, Philosophe." In *Lettres*, T. I, traduzido e editado por Yves Courtonne, 37-40. Paris: Société d'édition Les Belles Lettres, 1957.
- _____. "Lettre LII. À des religieuses." In *Lettres*, T. I, traduzido e editado por Yves Courtonne, 133-137. Paris: Société d'édition Les Belles Lettres, 1957.
- Sesboué, Bernard. "Dieu et le concept de personne." *Revue théologique de Louvain* 33 (2002): 321-350.
- Teodoreto de Cyr. *Eranistes I*. Editado por Gerard H. Ettliger. Oxford: Clarendon, 1975.
- Tertuliano. "Adversus praxean." *Library of Latin Texts: CLCLT-5*. Moderante Paul Tombeur. Turnhout: Brepols, 2002. 3 CD-ROMS. (Database).

Weill, Simone. “La personne et le sacré.” In *Écrits de Londres et dernières lettres*, por S. Weill, 11-39. Paris: Gallimard, 1957.

Zizioulas, I. D. *Comunión y alteridad. Persona e iglesia*. Salamanca: Sígueme, 2009.