

Da pessoa como categoria ôntica à pessoa como categoria ética

A propósito do tema da «Pessoa» em S. Tomás de Aquino

1. *A não posição originária do tema da 'pessoa' no horizonte da Filosofia. Os contextos artístico, jurídico e teológico em que começa por ocorrer. A famosa definição de Boécio.*

O conceito de «pessoa» não começou por apresentar significação propriamente no domínio da Filosofia. E isto tanto no que diz respeito a uma imediatez de significação, como ainda e até no que concerne já um seu significado «técnico» ou próprio de uma linguagem rigorosa constituída ou utilizada num domínio temático próprio.

Efectivamente, o conceito de «pessoa» no horizonte da Filosofia encontra-se poderosamente vinculado a uma tematização do homem, à constituição de uma Antropologia. Não que esta última tenha pensado o homem sempre e desde logo em termos «personalistas», mas porque é, sem dúvida, com ela que se encontram estabelecidas as bases para uma reflexão filosófica em torno da «pessoa» como categoria ética e ontológica. Ora a Antropologia como tal é tardia. Michel FOUCAULT considera-a uma invenção recente¹, Ludwig

¹ «Une chose en tout cas est certaine: c'est que l'homme n'est pas le plus vieux problème ni le plus constant qui se soit posé au savoir humain. En prenant une chronologie relativement courte et un découpage géographique restreint — la culture européenne depuis le XVI^{ème} siècle — on peut être sûr que l'homme y est une invention récente. Ce n'est pas autour de lui et de ses secrets que longtemps, obscurément, le savoir a rôdé.», Michel FOUCAULT, *Les Mots et les Choses. Une Archéologie des Sciences Humaines*, ch. X, VI; Paris, Gallimard, 1966, p. 398.

FEUERBACH anunciava-a como a tarefa própria da Filosofia do futuro². Assim como o tema do homem não ganhou imediata consciência de si organizando-se em Antropologia, assim também — e *a fortiori* — o tema da «pessoa» se desenvolveu por outros domínios do pensar.

É, pois, deste modo, que encontramos para o conceito de «pessoa» contextos significativos dominantes que começam por ser de natureza artística, jurídica e teológica.

A palavra latina «persona» pode, na verdade, designar o mesmo que a palavra grega πρόσωπον. Esta última significava «rosto», «face» — como na expressão: βλέπειν τινά εἰς πρόσωπον, que se poderia traduzir por: «olhar alguém no rosto» — e também a «máscara usada pelos actores no teatro que representava estilizadamente as figuras por eles interpretadas». Tendo em conta este sentido de «máscara» mais facilmente se compreende a etimologia fabricada para «persona» a partir de um verbo «per-sonare» que sugeria a ampliação do som produzida por aquele apetrecho teatral.

Todavia, o aspecto essencial da significação de πρόσωπον e de «persona», mesmo no âmbito teatral, não se encontra no seu sentido de «máscara». Esta é apenas o instrumento de uma representação ou de uma figuração. O representado, o figurado, é, efectivamente, aquilo que a «máscara» anuncia, enuncia e comunica. A «máscara» é o veículo e o sinal do «personagem»; é dele que ela fala, é ele quem ela apresenta.

A «máscara» — πρόσωπον, «persona» — não é, pois, mais do que a apresentação de alguém que ela figura ou representa, a ponto de o tornar imediatamente identificável por parte da assistência. Este sentido de «persona» ainda hoje subsiste numa expressão corrente que antecede, em geral, a enumeração dos personagens de uma peça de teatro: «dramatis personae».

A vinculação correcta do significado por 'πρόσωπον - persona' ao «personagem», ainda que por mediação de um sentido de «máscara», encontra-se já claramente estabelecida pelo próprio BOÉCIO. «Persona» significa «máscara», mas em virtude de esta dizer funda-

2

«Ihre Aufgabe war aus der Philosophie des Absoluten, d. i. der Theologie, die Nothwendigkeit der Philosophie des Menschen, d. i. der Anthropologie, abzuleiten...», Ludwig FEUERBACH, *Grundsätze der Philosophie der Zukunft*, Vorwort; Sämtliche Werke, ed. W. Bolin e F. Jodl, vol. II, p. 245.

mentalmente respeito ao personagem da tragédia ou da comédia que representa e apresenta, pode passar a designar qualquer homem em geral que se faz anunciar, ou apresenta, pela sua própria configuração.

«Mas, porque, como foi dito, os actores, uma vez postas as máscaras (personae), representavam os homens individuais (individuos homines) que diziam respeito à tragédia ou à comédia — por exemplo, Hecuba ou Medeia ou Simon ou Cremes — por isso também os Latinos e os Gregos designaram pelo nome [respectivamente] de «persona» e de «πρόσωπον» [todos] os homens de que há reconhecimento por uma sua certa forma [ou configuração].»³.

Também no domínio jurídico o conceito de «persona» se apresentou como possuidor de uma significação «técnica». A «pessoa» designa, com efeito, aquela entidade a quem é reconhecida a capacidade de ser sujeito de direito, isto é, de possuir direitos ou deveres determinados pela lei. No horizonte do pensamento jurídico e, nomeadamente, no da Filosofia do Direito, se constituiu ao longo dos séculos um espaço temático onde a reflexão em torno da «pessoa» pôde ter lugar.

Foi, porém, no quadro do pensamento teológico cristão que a noção de «pessoa» foi chamada a alcançar uma determinação mais precisa e um maior aprofundamento. O estabelecimento e a dinamização dessa reflexão aparece-nos centrado em torno da necessidade de resolver dois problemas principais. Qualquer deles se liga a uma tentativa de pensar o à primeira vista impensável, porque contraditório, à luz de uma lógica corrente. É a maneira humana de se aproximar racionalmente do *mysterium* que em ambos se encontra em jogo.

Por um lado, trata-se de considerar o carácter uno e trino de Deus; por outro lado, o de conceber ou traduzir o carácter divino e humano de Cristo. As fórmulas finalmente consagradas de «três pessoas ou hipóstases numa só substância» e de «unidade de pessoa

³ «Sed quoniam personis inductis histriones individuos homines quorum intererat in tragoedia vel in comoedia ut dictum est repraesentabant, id est Hecubam vel Medeam vel Simonem vel Chremetem, idcirco ceteros quoque homines, quorum certa pro sui forma esset agnitio, et Latini personam et Graeci πρόσωπα nuncupaverunt.», BOÉCIO, *Liber de Persona et duabus Naturis*. *Contra Eutychen et Nestorium*, III; MPL, vol. LXIV, col. 1343 D-1344 A.

e dualidade de naturezas» foram forjadas, debatidas e explicadas no decurso e no preenchimento concreto desta reflexão que não só teve de apurar, distinguir e combinar conceitos, como ainda teve de prover ao rigor e propriedade da sua tradução. De toda esta empresa — e, no fundo, constituindo-a — resultou a necessidade de clarificar as relações entre «pessoa», «natureza», «substância», os respectivos conteúdos e os ajustamentos lexicológicos a que era urgente proceder em ordem a que Gregos e Latinos se pudessem efectivamente entender, no quadro de uma ortodoxia que, para se manter, precisava de poder definir claramente os seus limites e marcar as suas distâncias.

Não admira, pois, que os Tratados acerca da Trindade e sobre a encarnação do Verbo constituam, durante os períodos patrístico e medieval, o domínio onde, por excelência, podemos surpreender a reflexão em torno da pessoa. Apesar do enquadramento teológico e do inequívoco âmbito para que em última instância apontavam, não deixam, todavia, muitas dessas tematizações de se revestir do maior interesse mesmo para quem pesquise o tema da «pessoa» a partir de um enfoque antropológico. A perspectiva teológica tinha de contar sempre com a dimensão humana, quer porque se tratava, no fundo, de um discurso sobre o transcendente e o insondável, mas que todavia tinha necessariamente de recorrer a categorias humanas para se poder formalizar e expressar, quer porque, tematicamente, falar da natureza humana de Cristo ou das pessoas divinas implicava ter de pensar a personalidade em geral e o seu constitutivo.

É em todo este contexto problemático que ganha sentido e se determina a famosa definição de BOÉCIO para «pessoa», a qual se virá a tornar ponto de referência praticamente constante em todos os tratamentos medievais subsequentes do tema. Ocorre, efectivamente, num tratado onde se pretendem denunciar e refutar heresias e surge no âmbito das questões suscitadas pela natureza humana e divina de Cristo; apresenta-se ainda no contexto de uma necessária clarificação de conceitos que deve constituir um ponto prévio e, por assim dizer, propedutico, ao próprio debate teológico.

«Por conseguinte, se a 'persona' está [ou se dá] apenas nas substâncias e, o que é mais, naquelas [substâncias que são] racionais e [se] toda a substância é uma natureza e consiste, não nos universais, mas

nos indivíduos, encontrou-se a definição de pessoa: substância individual de natureza racional.»⁴

A esta definição diz também BOÉCIO corresponder aquilo que os Gregos entendiam por *ὑπόστασις*, «hipóstase»: a subsistência individual de natureza racional⁵. Está assim lançado o traço de união entre a reflexão teológica oriental e ocidental no âmbito de uma ortodoxia que definiu as suas bases de entendimento e os seus limites.

Estão, assim, também lançados os fundamentos de uma tematização que se prolongará através dos tempos, inclusivamente, até aos nossos dias.

2. Definição dos parâmetros e objectivos deste trabalho. A declaração do horizonte temático próprio da pergunta pela 'pessoa'.

Vemos, assim, chegar a altura de termos de precisar o objectivo deste nosso trabalho. Para além do eventual carácter de circunstância que se pode prender ao pedido a que acedi para participar num número da «Didaskália» comemorativo do sétimo centenário da morte de São TOMÁS DE AQUINO, há, neste caso, a considerar a oportunidade de examinar uma posição «clássica» — ou ilustrativa daquilo a que podemos chamar uma posição «clássica» — em torno da concepção ou tematização da «pessoa». A homenagem ao Santo Doutor não se inscreve em qualquer tentativa ou tentação de recordar ou de almentar o carácter perene da sua Filosofia (que alguns teimam em incensar, juntamente com não sei que senso-comum), mas simplesmente revela um singelo intento de dialogar com o pensamento de um dos autores que, directa ou indirectamente, sem dúvida, deixou marcas significativas no itinerário da Filosofia ocidental.

É dentro deste espírito que tomaremos aqui o tema da «pessoa» tal como ele é abordado por São TOMÁS DE AQUINO, mas, desde logo, segundo um prisma de análise em que, para além do enfoque

⁴ «Quocirca si persona in solis substantiis est atque in his rationabilibus substantiaque omnis natura est nec in universalibus sed in individuis constat, reperta personae est definitio: 'naturae rationabilis individua substantia'.», BOÉCIO, *Liber de Persona et duabus Naturis. Contra Eutychen et Nestorium*, III; MPL, vol. LXIV, col. 1343 D.

⁵ «... naturae rationabilis individuum subsistentiam *ὑπόστασις* nomine vocaverunt,...», BOÉCIO, *Liber de Persona et duabus Naturis. Contra Eutychen et Nestorium*, III; MPL, vol. LXIV, col. 1343 C.

e objectivos finais de natureza teológica, possamos encontrar algo de interessante para uma Antropologia. Procuraremos, deste modo, apurar e compreender a definição de «pessoa» que o Aquinense nos apresenta e determinar os seus constitutivos fundamentais.

Uma vez definidos os traços constitutivos da categoria da «pessoa-idade» ser-nos-á possível intentar a passagem à determinação de alguns supostos em que assenta e delimitar a área de significação a que se aplica. Poderemos, então, confrontar, sumariamente, toda esta posição em torno da tematização da «pessoa» — que, como veremos, assenta numa aceitação e consolidação do primado do existente, por um lado, e aponta para uma antropologia intelectualista, por outro — com uma outra que intente organizar-se em torno de uma abertura ao possível e às práticas de transformação que a ele conduzem e que, por outro lado, conte com uma concepção totalizante do homem.

O nosso problema é, pois, o de um confronto entre uma tematização «clássica» da «pessoa» que a considera fundamentalmente como uma estrutura ôntica destinada a classificar uma determinada espécie de entes e uma outra concepção que procure pôr em relevo o horizonte do ético como campo decisivo e radical em que, *de um ponto de vista antropológico*, a referida tematização se tem de pôr. Não se trata de um qualquer procedimento assemelhável às atitudes que acompanham a prática da refutação, incapazes de detectarem o carácter dialético da verdade e acabando, portanto, por tudo colocar em termos alternativos de exclusão mútua. Trata-se, sim, através deste confronto e por seu intermédio, de clarificar o próprio campo temático onde a pergunta pela pessoa surge, chamando justamente a atenção para o facto de que nem sempre é a mesma realidade que se encontra em causa, apesar da identidade dos nomes com que se rotula o objectivo da investigação.

O horizonte temático da pergunta pela «pessoa», como procuraremos mostrar, não se apresenta, assim, como único ou até unitário. Engloba direcções distintas que visam dar resposta a problemas distintos. Mais do que pretender que se trata de sectores ou de tematizações concorrentes, na medida em que se excluem, importará mostrar o contexto aporético respectivo em que consistem ou onde se estabelecem, perguntando seguidamente pela respectiva radicalidade (que, sem dúvida, permitirá que se desenhem diferenças significativas)

e essencialidade no que respeita a um projecto global de indagação no âmbito de uma Antropologia filosófica.

É no quadro definido por estes parâmetros que iremos, pois, proceder. Começaremos, assim, pelo esclarecimento e exame da definição de «pessoa» que São TOMÁS nos fornece.

3. *A determinação do conceito de «pessoa» em São Tomás de Aquino. O subsistente de natureza racional. A substância como suposto, a subsistência como existência em si e por si e a «naturalidade» como posição da essência. O paralelismo na caracterização da «pessoa» por Boécio e por São Tomás de Aquino.*

A tematização da pessoa levada a cabo por São TOMÁS inscreve-se numa linha que recolhe de BOÉCIO uma inspiração fundamental. Se exceptuarmos algumas questões referentes a terminologia — como é, nomeadamente, o caso da determinação precisa do sentido de 'subsistência'⁶ — a estrutura constituinte que preside à organização do espaço temático «pessoa» é a mesma.

As duas formas por que a referida definição aparece na Questão 29 da primeira Parte da *Suma Teológica* dão-nos bem conta disso. Desde logo e aí também se detectam os traços que São TOMÁS não deixará de desenvolver na sua caracterização da «pessoa» e que permitirão determinar o verdadeiro âmbito em que semelhante conceito logra aplicação no contexto do seu pensamento.

«... pessoa significa aquilo que é perfeitíssimo [isto é, o mais perfeito] em toda a natureza: o subsistente em natureza racional [isto é, o ente subsistente de natureza racional].»⁷

O modelo da definição de BOÉCIO está patente nos aspectos constitutivos que se aduzem de «subsistência» e «racionalidade» de natureza. A definição que aparece no artigo primeiro desta mesma Questão revela-se, no entanto, ainda mais clara, quer quanto à filiação doutrinária que deixa transparecer, quer quanto à própria precisão e explicitação do conteúdo.

⁶ Compare-se, por exemplo, BOÉCIO, *Liber de Persona et duabus Naturis. Contra Eutychem et Nestorium*, III (MPL, vol. LXIV, col. 1344 C) e São TOMÁS, *Summa Theologiae*, I, q. 29, a. 2, Resp.

Relativamente a textos onde a definição de BOÉCIO é explícita, podem ver-se, entre outros: São TOMÁS, *Summa Theologiae*, III, q. 2, a. 2, Resp.; *Summa Contra Gentiles*, IV, c. 38, etc.

⁷ «... persona significat id quod est perfectissimum in tota natura, scilicet subsistens in rationali natura.», São TOMÁS, *Summa Theologiae*, I, q. 29, a. 3, Resp.

«E assim, portanto, os singulares [isto é, os entes singulares] de natureza racional têm entre as outras substâncias um nome especial. E esse nome é 'pessoa'. E por isso na referida definição de 'pessoa' põe-se 'substância individual', na medida em que significa o singular no género da substância, e acrescenta-se também 'de natureza nacional', na medida em que significa o singular nas substâncias racionais [isto é, algo de singular pertencente ao domínio das substâncias racionais].»⁸

A singularidade, a substancialidade e a racionalidade mostram-se-nos, desta feita, e no cômputo geral da apresentação destas definições, como os traços decisivos a que é mister atender. Efectivamente, mais do que de duas definições trata-se, antes, de duas variações de um mesmo modo de definir a 'pessoa'; torna-se é necessário penetrar um pouco mais no conteúdo da própria definição em ordem a poder determinar adequadamente qual o objecto próprio que lhe corresponde.

A «perfeição» superlativa que nos aparece referida no primeiro enunciado qualifica globalmente o objecto da definição, mas não contribui imediata e propriamente para lhe determinar o sentido constitutivo. Trata-se, no entanto, de uma indicação importante que mais adiante teremos de voltar a ter em conta quando pretendermos prospectar e verificar qual é, para São TOMÁS, a instância que formaliza o homem e lhe confere dignidade entre as demais criaturas.

Para já, resta-nos pois, atentar nos outros caracteres apontados.

Que significa, então, e para começar, dizer que a 'pessoa' é 'substância'?

A palavra latina «*substantia*» tomada como termo técnico no âmbito da Filosofia aparece-nos como podendo designar dois conceitos diferentes, que a língua grega, efectivamente, distinguiu, e para os quais, aliás, ela pretende ser tradução. A «*substantia*» pretende, na verdade, significar tanto a *οὐσία* como o *ὑποχείμενον* aristotélicos, e isto não só ao nível das traduções de GUILHERME DE MOERBEKE, de que São TOMÁS se serviu, mas também e anterior-

8

«Et ideo etiam inter ceteras substantias quoddam speciale nomen habent singularia rationalis naturae. Et hoc nomen est 'persona'. Et ideo in praedicta definitione personae ponitur substantia individua, inquantum significant singulare in genere substantiae: additur autem rationalis naturae, inquantum significat singulare in rationalibus substantiis.» São TOMÁS, *Summa Theologiae*, I, q. 29 a. 1, Resp.

mente já nas mais antigas versões latinas parciais da *Metafísica* do Estagirita⁹.

A «substantia», enquanto expressão da οὐσία, designa, fundamentalmente, a *entidade* de um ente, aquilo que ele é; pode, pois, traduzir-se também como a essência da coisa ou a «quidditas rei», aquilo que nos diz *aquilo que a coisa é*. Tomada nesta acepção, a «substantia» expressa a *definição* da coisa ou do ente.

No entanto, ela pode ainda querer significar o ὑποκείμενον que, efectivamente, também em grego designa «aquilo que está, jaz ou permanece sob», isto é, aquilo que afinal se encontra como «sub-stante». Neste caso, já a «substantia» designa propriamente o «sub-jectum» ou o «sub-positum», o suposto capaz de ser base ou sustentáculo de predicação. Como o próprio São TOMÁS refere:

«De um outro modo, diz-se [ainda] substância 'o sujeito ou suposto que subsiste no género da substância'»¹⁰.

Considerada neste âmbito significativo, enquanto suposto, a «substantia» apela não apenas para a determinação de um dado modo de ser — qualificado por estes ou aqueles traços constitutivos que nos permitem dizer *o que* uma coisa é — mas para a própria coisa que é desta ou daquela maneira enquanto propriamente subsistente ou lugar de predicação possível. Daí a conotação ôntica que com este sentido de substância se prende.

Ser substância enquanto sujeito ou suposto significa, pois, uma determinada posição na existência — subsistência — que possibilita uma função de suporte ou fundamento para outros modos de ser que necessitam de semelhante base de sustentação para efectivamente se poderem concretizar ou materializar. É junto e con-juntamente com uma individualidade sub-stante, posta com uma determinada

⁹ A versão preparada por GUILHERME DE MOERBEKE, que aproveita, em parte, outras anteriormente existentes, encontra-se reproduzida, por exemplo, em: S. THOMAE AQUINATIS, *In duodecim Libros Metaphysicorum Aristotelis Expositio*, ed. R. M. Spiazzi, O. P.; Taurini — Romae, Marietti, 1950.

As traduções «vetustissima» e «vetus» da *Metafísica* do Estagirita, que já no século XII circulavam pela Europa, encontram-se modelarmente editadas por Gudrum VULLEMIN — DIEM, no âmbito do *Corpus Philosophorum Medii Aevi*, publicado sob os auspícios da *Union Académique Internationale* e dirigido por L. Minio — Paluello: *Metaphysica, Lib. I — IV. 4*; Aristoteles Latinus, XXV I-I.², Leiden, J. Brill, 1970 (o texto ocupa, respectivamente, as pp. 5-83 e 89-155).

¹⁰

«Alio modo dicitur substantia 'subiectum vel suppositum quod subsistit in genere substantiae'», São TOMÁS, *Summa Theologiae*, I, q. 29, a. 2, Resp.

unidade e independência na existência, que aquilo que por si não passa de universal pode lograr realização.

«... ainda que o universal e o particular se encontrem em todos os géneros, o indivíduo encontra-se, todavia, de um certo modo especial no género da substância. Com efeito, a substância individua-se por si própria, mas os acidentes individualizam-se [isto é, tornam-se ou mostram-se em algo de individual] pelo sujeito [em que estão], que é a substância. Diz-se, efectivamente, esta branca, na medida em que ela está neste sujeito [ou suposto]. Daqui, portanto, [resulta o ser] mais conveniente que os indivíduos [do género] da substância tenham algum nome especial de preferência aos outros: chamam-se, com efeito, 'hipóstases' ou 'substâncias primeiras'»¹¹.

De acordo com a maneira como é tomada no horizonte da reflexão sobre a «pessoa», a substancialidade de que esta se reveste encontra-se estreitamente ligada a um sentido de individualidade que fundamenta e resume a consistência necessária a um suposto para o desempenho da sua função própria. A «pessoa» é, pois, uma substância individual.

No entanto, há que procurar determinar ainda um pouco melhor o que de próprio lhe pertence ou aquilo que ela verdadeiramente é. Efectivamente, à maneira de ser substância que à «pessoa» corresponde competem ainda outros traços importantes. Para além do carácter de racionalidade, a que mais adiante nos referiremos, e da dimensão hipostática que acabamos de salientar, se bem que intimamente ligadas a esta última, distingue ainda São TOMÁS duas outras dimensões que bastante ajudam a definir o estatuto ôntico da «pessoa». São elas a «subsistência» (*subsistentia*) e a «naturalidade» (*res naturae*).

Como já havíamos anunciado, a «pessoa» apresenta-se como algo de *subsistente* que, ao pôr-se na existência, põe consigo uma determinada essência ou natureza¹² que, deste modo, se apressa a

¹¹ «... licet universale et particulare inveniantur in omnibus generibus, tamen speciali quodam modo individuum invenitur in genere substantiae. Substantia enim individuatur per se ipsam, sed accidentia individuantur per subiectum, quod est substantia: dicitur enim haec albedo, inquantum est in hoc subiecto. Unde etiam convenienter individua substantiae habent aliquod speciale nomen prae aliis: dicuntur enim 'primae substantiae'.», São TOMÁS, *Summa Theologiae*, I, q. 29, a. 1, Resp.

¹² Apesar de São TOMÁS se dar conta do sentido originário da φύσις aristotélica como princípio intrínseco do movimento de uma coisa (Cf. ARISTÓTELES, *Física*, II, 1, 192 b 13-23 e

tornar real. É neste contexto que a racionalidade, que igualmente se apresenta como apanágio e constitutivo da pessoalidade, se mostra ou revela de um modo efectivo. A «pessoa» põe como existente, de um modo subsistente, um ser de natureza racional ou intelectual que para o efeito se tem de dar sob a figura da individualidade.

«Com efeito, na medida em que existe por si e não em outro, chama-se 'subsistentia'; efectivamente, dizemos que subsistem aquelas coisas que existem em si e não em outro. Na medida em que, na verdade, serve de suposto (*supponitur*) a alguma natureza comum [isto é, que se pode dizer de vários], chama-se 'coisa de natureza' [ou coisa com natureza]; assim, [por exemplo], 'este homem' [sendo 'homem' algo de universal que se concretiza em virtude da sua presença num suposto determinado que possibilita a aplicação designativa do pronome 'este'] é uma coisa de natureza humana. Na medida em que serve de suposto (*supponitur*) a acidentes, chama-se 'hipóstase' ou 'substância'. O que, portanto, estes três nomes significam em geral para todo o género de substâncias significa este nome «pessoa» no género das substâncias racionais.»¹³

A subsistência completa, deste modo, a caracterização de um ente que se põe na existência segundo uma certa unidade e independência que lhe permitem constituir-se na experiência como algo de real. A «pessoa», a cada pessoa, corresponde, por conseguinte, uma

também *Metafísica*, Δ, 4, 1015 a 13-19), não deixa de passar a assimilar fundamentalmente a *natura à essentia*, contribuindo, assim, para a geral ocultação no Ocidente do que poderia ser uma via decisiva para a consciencialização do carácter dinâmico ou prático do ser.

A leitura em profundidade de ARISTÓTELES a que LEIBNIZ procedeu não deixa de ser decisiva para uma inteira compreensão do seu sentido «novo» da substância como «impulso» ou «força» (*vis*). Quanto a este ponto pode ver-se, por exemplo: LEIBNIZ, *Système Nouveau pour expliquer la Nature des Substances et leur communication entre elles, aussi bien que l'union de l'Âme avec le Corps*; Die philosophischen Schriften, ed. Gerhardt, vol. IV, pp. 471-472.

Eis, por outro lado, uma passagem de São TOMÁS onde resulta bem patente este encaminhamento do sentido de «natura» de «princípio intrínseco do movimento de um ente» para o de «essentia»:

«Et quia huiusmodi principium est formale vel materiale, communiter tam materia quam forma dicitur natura. Et quia per formam completur essentia uniuscuiusque rei, quam significat eius definitio, vocatur natura. Et sic accipitur hic 'natura'.», São TOMÁS, *Summa Theologiae*, I, q. 29, a. 1, ad 4.

Para uma definição da natureza como «quidditas rei»: São TOMÁS, *Scriptum Super Librum Tertio Sententiarum*, d. V, q. 1, a. 3c; ed. Moos, vol. III, p. 196, n. 57.

¹³ «Secundum enim quod per se existit et non in alio, vocatur 'subsistentia': illa enim subsistere dicimus, quae non in alio, sed in se existunt. Secundum vero quod supponitur alicui naturae communi, sic dicitur 'res naturae'; sicut 'hic homo' est res naturae humanae. Secundum vero quod supponitur accidentibus, dicitur 'hypostasis' vel 'substantia'. Quod autem haec tria nomina significant communiter in toto genere substantiarum, hoc nomen persona significat in genere rationalium substantiarum.», São TOMÁS, *Summa Theologiae*, I, q. 29, a. 2, Resp.

solidez ôntica que permite a concretização de um outro dos seus traços constitutivos: a racionalidade. A «pessoa» encontra-se, assim, posta na existência como actualizando a essência ou maneira de ser que lhe é própria e que se apresenta, fundamentalmente, como sendo a intelectualidade ou o exercício primacial da faculdade racional orientadora suprema da conduta.

A título ilustrativo, e para proporcionar a possibilidade de uma mais ampla comparação, poderíamos reproduzir aqui um texto de BOÉCIO em que muitas destas dimensões características da categoria da «pessoalidade» se encontram também presentes. Efectivamente, nada parece obstar a que possamos falar de um paralelismo genérico na tematização da «pessoa» que nestes dois autores nos é dado verificar. Claro que, para além das fórmulas e do conteúdo que intentam precisar, tem de vislumbrar-se a integração das análises no conjunto de um pensamento que apresenta, sem dúvida, a sua unidade. É esta integração estrutural que pode levar, nomeadamente, a que nos vejamos obrigados a re-considerar mais adiante estas dimensões da «subsistência» e da «racionalidade» a que São TOMÁS faz alusão. Com efeito, elas permitem desvendar as linhas mestras de toda uma concepção da «pessoa» e do homem em geral.

Por hora, retenhamos, todavia, o prometido texto de BOÉCIO:

«Portanto, e então, o homem tem por certo essência (isto é, οὐσία), subsistência (isto é, οὐσίωσις), ὑπόστασις (isto é, substância) e πρόσωπον (isto é, pessoa). [Tem] οὐσία ou essência porque é; [tem], na verdade, οὐσίωσις ou subsistência porque não está [ou é] em nenhum sujeito [sendo, portanto, em si mesmo]; [tem], na verdade, ὑπόστασις ou substância porque serve de suposto (subest) a outros que não são subsistências, isto é, οὐσιώσεις; é πρόσωπον e pessoa porque é um indivíduo racional.»¹⁴

Esta caracterização tópica do homem dá bem conta de algumas das principais perspectivas por que ele pode ser considerado no hori-

¹⁴ «Est igitur et hominis quidem essentia, id est οὐσία, et subsistentia, id est οὐσίωσις, et ὑπόστασις, id est substantia et πρόσωπον, id est persona; οὐσία quidem atque essentia quoniam est, οὐσίωσις vero atque subsistentia quoniam in nullo subiecto est, ὑπόστασις vero atque substantia, quoniam subest ceteris quae subsistentiae non sunt, id est οὐσιώσεις; est πρόσωπον atque persona, quoniam est rationale individuum.», BOÉCIO, *Liber de Persona et duabus Naturis. Contra Eutychem et Nestorium*, III; MPL, vol. LXIV, col. 1345 A.

zonte de um intento de classificação dos entes. Para além de uma exploração do sentido autêntico que BOÉCIO atribui à «essentia» ou «οὐσία» que afirma pertencer ao homem na medida em que ele é — qual o sentido deste «é»: existência? mero detentor de determinações constitutivas de uma entidade? posição na existência de alguém dotado de uma determinada entidade? (São TOMÁS revela-se-nos muito mais preciso nas suas distinções) — que, sem dúvida, seria interessante e que poderia revelar algumas «discrepâncias» significativas, o tom geral da caracterização e as categorias para que apela são bastante semelhantes nas duas tematizações.

Deste modo, a «pessoa» apresenta-se definida, fundamentalmente, como um ente subsistente de natureza racional, isto é, algo que existe em si mesmo e actualiza a intelectualidade como modo próprio de ser.

4. *Os constitutivos da «pessoalidade». O carácter de 'completo' de que a 'pessoa' se reveste. O 'complementum' de todas as coisas e o 'actus essendi'. 'Exsitere' e 'subsistere'. A 'pessoa' e a designação da 'subsistência' de um ente de determinada espécie.*

Este exame sumário do sentido da definição de «pessoa» que podemos encontrar em São TOMÁS DE AQUINO permite-nos destacar dois dos seus traços constitutivos fundamentais. Por um lado, trata-se da afirmação de que nos encontramos em presença de um ente: por outro lado, do reconhecimento da sua *natureza intelectual*.

Estes dois aspectos ir-nos-ão ocupar ainda um pouco, já que é precisamente em torno deles que se deverá organizar o confronto para que chamávamos a atenção no § 2. Efectivamente, é a partir de uma relação com o carácter ôntico de que a «pessoa» se reveste na tematização do Aquinense que se poderá compreender a diferença de uma pergunta que a procure determinar como categoria ética. Efectivamente, é também a partir de uma consideração do lugar do entendimento no horizonte do quadro constitutivo da «humanidade» que nos poderemos pronunciar acerca da vocação intelectualista ou não de um determinado pensamento.

Começaremos, deste modo, este novo momento da nossa reflexão por uma tentativa de aprofundamento do significado e alcance desta posição «ôntica» da «pessoa» na tematização de São TOMÁS.

Antes do mais, importa considerar a qualificação de «*completum*» que ligada a um ente nos aparece como caracterizando a «*pessoa*». Como se pode ler no *Comentário das Sentenças*:

«... [Pessoa] designa algo de *completo*, subsistente ou existente de natureza intelectual.»¹⁵.

O sentido de «*completo*» prende-se ao estatuto ôntico de que a «*pessoa*» goza. Estar '*completo*' significa encontrar-se de posse de condições tais que permitam a posição na existência segundo uma certa unidade e independência. É certamente por isso que a noção de *completo* se pode aplicar também às substâncias primeiras que se nos oferecem na experiência como dotadas de uma autonomia ôntica que funda a sua realidade.

São TOMÁS recorda-nos, com efeito, que a hipóstase, a cuja natureza já anteriormente aludimos, se apresenta justamente como o ente mais *completo* no género da substância, dado o seu carácter suposital relativamente à possibilidade de predicação dos universais ou à sua materialização em algo de existente:

«... uma vez que a hipóstase é completíssima no género da substância, por isso é dita *substância primeira*.»¹⁶.

De toda esta consideração da «*pessoa*» como algo de ônticamente *completo* resulta igualmente uma acentuação da sua dimensão concreta. Ela diz apenas respeito a algumas determinações que a podem parcialmente caracterizar, ainda que de uma forma adequada e até essencial. A «*pessoa*» refere-se e põe conjuntamente consigo uma totalidade de determinações que, efectivamente, corresponde aquilo que, na verdade, ela é chamada a unificar e a designar. A «*pessoa*» na imediatez da sua significação não designa propriamente uma categoria universal, mas, sim, um ente singular com tudo aquilo que o constitui.

¹⁵ «... [Persona] nominat quid completum subsistens vel existens in natura intellectuali.», São TOMÁS, *Scriptum Super Librum Primum Sententiarum*, d. XXIII, q. 1, a. 2, ad 4; ed. Mandonnet, vol. I, p. 560.

¹⁶ «... cum hypostasis sit completissimum in genere substantiae, quod dicitur *substantia prima*.», São TOMÁS, *Summa Contra Gentiles*, IV, c. 38.

Relativamente à afirmação de que a «*pessoa*» é algo de «*maximamente completo*» (*maximam completionem importat*), pode ver-se: São TOMÁS, *Scriptum Super Librum Tertio Sententiarum*, d. V, q. 3, a. 3c; ed. Moos, vol. III, p. 209, n. 121.

É assim que podemos encontrar um interessante confronto entre as noções de «pessoa» e de «natureza». Aliás, este confronto e a distinção sobre cujo fundo se dá apresentam-se como revestindo-se da maior importância na abordagem da temática cristológica da encarnação, bem como na da própria tentativa de compreensão racional do carácter divino e humano do Filho de Deus. A nós interessa-nos é salientar aqui como a noção de «pessoa» se aplica a uma totalidade concreta, a um conjunto de determinações cujo grau de essencialidade é, sem dúvida, variável. O contraste com o âmbito das notas distintivas subsumíveis sob o conceito de «natureza» é flagrante.

«É, portanto, *razão* da pessoa [isto é, faz parte da estrutura que a define e rege] que ela seja um subsistente distinto e algo que compreende todos [os aspectos, ou instâncias] que estão [ou se dão] na coisa; a *natureza*, porém, compreende apenas os [aspectos] essenciais.»¹⁷

Esta caracterização define, efectivamente, uma globalidade de determinações que, por outro lado, são ditas existir independentemente ou distintamente. Na verdade, a «pessoa» não se afirma apenas ao nível de uma concreção dos elementos constituintes ou integrantes do horizonte formal da entidade, capaz de nos dizer aquilo que uma dada coisa é, não apenas essencialmente, mas também na pluralidade das suas manifestações e na diversidade de aspectos que nelas é possível distinguir. Não é apenas ao nível da essência, ainda que tomada num sentido lato, que a «pessoa» nos aparece como detentora de significação. Ela põe-se-nos diante como existência distinta ou separada.

É exactamente isto que São TOMÁS nos pretende comunicar quando, ao examinar na *Suma Teológica* as consequências da união hipostática, nos diz a dada altura:

¹⁷ «Est ergo *ratio* personae quod sit subsistens distinctum et *omnia* comprehendens quae in re sunt; *natura* autem essentialia tantum comprehendit.», São TOMÁS, *Scriptum Super Librum Tertio Sententiarum*, d. V, q. 1, a. 3c; ed. Moos, vol. III, p. 196, n. 61.

Sobre a relação entre o carácter completo da substância e o sentido ôntico da sua distinção, no quadro da problemática da pessoa, o seguinte texto é igualmente significativo:

«Persona igitur, in quacumque natura, significat id quod est distinctum in natura illa: sicut in humana natura significat has carnes et haec ossa et hanc animam, quae sunt principia individuanti hominem; quae quidem licet non sint de significatione personae, sunt tamen de significatione personae humanae.», São TOMÁS, *Summa Theologiae*, I, q. 29, a. 4, Resp.

«... a 'substância individual' que é posta na definição de pessoa traz consigo [ou implica] uma substância completa subsistente por si separadamente das outras.»¹⁸.

É chegada, deste modo, a altura de perguntarmos pela verdadeira natureza do *complementum* que pro-duz ou conduz ao pleno acabamento da personalidade. Há, sobretudo, que ganhar consciência do facto que, de acordo com a genuína linha de pensamento de São TOMÁS DE AQUINO, este «complemento» se não vai encontrar no horizonte da essência ou dos traços entitativos que determinam, um ente na maneira e nas manifestações como e por que é, mas, sim, no domínio do *esse*. A *per-feição* não é algo que se adquira ou que se jogue predominantemente no terreno do meramente qualificativo, mas algo que tem de contar decidida e radicalmente com uma posição de existência.

O «complemento» de todas as coisas, aquilo que, de facto, as termina, vem a ser o «actus essendi», o acto de ser. Se bem que distinto dos diversos traços constitutivos que permitem responder adequadamente à pergunta por «aquilo que uma coisa é», quer geral ou essencialmente, quer na sua concreção máxima e individualidade, é, no entanto, este acto de ser que, ao exercer-se como imediata posição na existência, lhes confere realidade no suposto que lhes serve de fundamento e, assim, também se transforma em ente real.

«É sabido, portanto, que o que quer que esteja em potência e em acto se encontra em acto pelo facto de que participa num acto superior. Por isso, então, alguma coisa está maximamente em acto porque participa por semelhança no acto primeiro e puro. Entretanto, o acto primeiro é a existência (*esse*) subsistente por si; daí que cada coisa receba o acabamento [a «completio», aquilo que a torna «completa»] pelo facto de que participa na existência (*esse*); de onde a existência (*esse*) é o complemento de toda a forma, porque é por isso [isto é, pela existência] que se completa aquilo que tem existência (*esse*), e tem existência (*esse*) porque está em acto; e, assim, nenhuma forma é [existe] a não ser pela existência (*esse*).»¹⁹.

¹⁸ «... 'substantia individua' quae ponitur in definitione personae, importat, substantiam completam per se subsistentem separatim ab aliis.», São TOMÁS, *Summa Theologiae*, III, q. 16, a. 12, ad 2.

¹⁹ «Sciendum ergo quod unumquodque quod est in potentia et in actu fit actu per hoc quod participat actum superiorem. Per hoc autem aliquid maxime fit actu quod participat per similitudinem primum et purum actum. Primum autem actus est esse subsistens per se; unde completionem unumquodque recipit per hoc quod participat esse; unde esse est complementum omnis formae, quia per hoc completur quod habet esse, et habet esse cum est actu et sic nulla forma

A constituição de um ente real, capaz, portanto, de se nos manifestar no seio de uma experiência como algo de uno e de independente, não pode limitar-se a contar com os elementos formais que nos dizem o que a coisa é («quod est»), que nos revelam as suas determinações ou a sua entidade — a 'substantia' como οὐσία —; é mister não esquecer a outra e fundamental componente metafísica do *ens*, aquela que propriamente o *completa* ou acaba, naquilo que é a sua vocação própria de ente: o *esse*, que poderemos traduzir em geral por «existência».

No âmbito da problemática inerente à definição do conceito de «pessoa», as consequências derivadas do assumir desta posição geral relativamente à estrutura metafísica do *ens* não deixam de se fazer sentir de um modo decisivo. Tal como São TOMÁS sublinha, o *esse* apresenta-se como um dos constitutivos da «pessoa»²⁰. Quer isto dizer que, antes do mais, ou para quem de tudo quanto a possa ulteriormente qualificar e distinguir, ela é fundamentalmente um ente, um ente real.

A propósito desta afirmação da realidade ôntica da «pessoa» cabe aqui abrir um breve parêntesis que nos permita clarificar a relação entre dois conceitos que ocorrem no decurso do exame desta problemática de um modo muito frequente, porque se trata, efectivamente, de noções fundamentais. Apesar de muito próximas quanto à sua significação, e de facto em alguns contextos poderem aparecer como sinónimos, importa, no entanto, dar conta da sua diferença, não só em ordem a prever ambiguidades, nalguns casos, manifestamente prejudiciais, como também a fim de possibilitar uma caracterização mais ajustada do modo de existência próprio da «pessoa». Tratar-se-á neste parêntesis da diferença que convém ou se pode estabelecer entre «existência» e «subsistência».

«Exsistere» significa propriamente encontrar-se na realidade, ser em acto. No entanto, poderemos considerar diferentes maneiras

est nisi per esse.», São TOMÁS, *Quaestiones Quodlibetales*, Quodl. XII, q. 5, a. 1c; ed. Spiazzi, p. 227 A.

Igualmente elucidativo é o texto seguinte, extraído de uma passagem da *Suma Contra os Gentios*, onde se trata, efectivamente, de determinar as categorias fundamentais intervenientes ou interessantes para a constituição metafísica de um ente.

«In substantia autem intellectuali creata inveniuntur duo: scilicet substantia ipsa; et esse eius, quod non est ipsa substantia, ut ostensum est (c. praec.). Ipsum autem esse est complementum substantiae existentis: unumquodque enim actu est per hoc quod esse habet.», São TOMÁS, *Summa Contra Gentiles*, II, c. 53.

²⁰

«... esse pertinet ad ipsam constitutionem personae...», São TOMÁS, *Summa Theologiae*, III, q. 19, a. 2, ad 4.

de existir, nomeadamente, a partir do modo como se determina a relação com a substância ou suposto que serve de base ou fundamento à existência. Não é a mesma coisa existir no jeito do acidente que tem o seu ser em outro ou existir simplesmente ou como tal, a partir de uma certa unidade que se possui e de uma certa independência com que se está posto no mundo das coisas.

Esta diferença permite efectivamente encontrar a linha de fractura que especifica a subsistência relativamente à existência como sendo um seu modo peculiar. «Subsistir» supõe uma independência ou uma substancialidade que pode nem sempre ser pensada juntamente com o «existir», ainda que, em última instância, sempre tenha de ser considerada, já que toda a «existência» supõe alguma «subsistência» em cujo quadro se dê ou manifeste.

«Subsistir não é senão *existir por si*. Portanto, aquilo que só existe em outro não subsiste.»²¹.

Aquilo que é próprio da substância primeira e individual, do ente real com que deparamos e que se nos impõe numa qualquer experiência, que nos afecta e que nos resiste, é, pois, a subsistência, uma maneira de se encontrar posto na existência como constituindo uma unidade ôntica autónoma, dotada das mais diversas propriedades e determinações²².

Por conseguinte, aquilo que, em suma, São TOMÁS nos pretende dizer é que a «pessoa» é, antes do mais, um ente determinado essencialmente pela racionalidade, é certo, mas um ente real e, como tal, individual, um singular. Imediatamente, não se trata de uma categoria abstracta, de um universal que pode ser dito de muitos. Quem diz «pessoa» diz alguém que está aí posto na existência.

É certo que a «pessoa» se pode aplicar a vários, na medida em que não existe apenas um homem, mas muitos. No entanto, aquilo que ela designa não é tanto a generalidade ou a comunidade que permite que eles sejam unificados sob um mesmo nome, mas a

²¹ «... subsistere nihil aliud est quam *per se existere*. Quod ergo existit solum in alio, non subsistit.», São TOMÁS, *De Potentia*, q. 9, a. 1, ob. 5; ed. Pession, p. 225 A.

²² «Est autem substantiae proprium ut per se et in se subsistat; accidentis autem est in alio esse.», São TOMÁS, *De Unione Verbi Incarnati*, q. un., a. 2; ed. Calcaterra — Centi, p. 427 B.

realidade da sua diferença ou da sua individualidade que faz com que cada um deles se apresente como algo de singular e, por isso mesmo, de incomunicável. Só secundariamente, ou num segundo momento, a «pessoa» se apresenta como um conceito extensível a vários. Mesmo quando isso acontece, ela visa fundamentalmente determinar e apresentar a unicidade ou a irrepetibilidade de um ente.

São TOMÁS tem exacta consciência do carácter nuclear desta perspetivação e não deixa de a pôr em relevo.

«Ora, este nome 'pessoa' não foi imposto para significar o indivíduo a partir da sua natureza, mas para significar uma coisa subsistente em tal natureza.»²³.

Isto é, e em última análise, a *personalidade* não designa uma determinada maneira de ser, uma determinada essência ou natureza; não nos diz propriamente aquilo que a coisa a que se aplica é. Esta determinação quiditativa do ente tem de ser deixada para outros aspectos. Diz-nos, sim, que algo — possuidor de uma determinada natureza (por este facto simplesmente, não analisada) — se encontra posto na existência à maneira de um subsistente. A «pessoa» apresenta-se, pois, como uma determinada categoria ôntica, não como um enunciado qualitativo acerca do que a coisa que subsiste — ou é por si e em si — é.

A personalidade só se diz de um ente de natureza racional; todavia, só secundariamente ela anuncia essa intelectualidade de natureza. Primordialmente, ela diz-nos que se trata de *algo de subsistente*. O anúncio da racionalidade que se faz simultaneamente só sobrevem em virtude da *subsistência* de um ente de natureza intelectual receber um nome especial: precisamente, o de «pessoa».

Concluindo, então: para São TOMÁS, a «pessoa» designa primordialmente a *existência* — no modo da subsistência — de um tipo especial de ente cuja verdadeira natureza terá de ser analisada a outra luz ou segundo outros critérios. A «pessoa» é, pois, e antes do mais, um existente, um existente que, todavia, pertence a uma espécie determinada como em continuação teremos de observar.

23

«... hoc autem nomen 'persona' non est impositum ad significandum individuum ex parte naturae, sed ad significandum rem subsistentem in tali natura.», São TOMÁS, *Summa Theologiae*, I, q. 30, a. 4, Resp.

Não deixa ainda de ser interessante verificar, uma vez mais, como o próprio BOÉCIO sublinha, embora não no quadro de uma linguagem tão rigorosa, esta impossibilidade de a «pessoa» se apresentar como predicável de universais. Efectivamente, ela tem sempre de dizer respeito a algo de individual. Só o singular é «pessoa».

«Mas em todas estas coisas de modo algum a pessoa pode ser dita nos universais, mas apenas nos singulares e nos indivíduos; com efeito não há pessoa do homem animal ou geral [isto é, na sua generalidade, «homem» não possui uma ‘configuração’ ou uma «máscara» por que se a-presente ou faça reconhecer; a «configuração» corresponde sempre a uma particularização], mas as pessoas singulares são designadas pelo nome de Cícero, de Platão ou de indivíduos singulares». ²⁴.

Ao vincular-se à individualidade, a «pessoa» vem, assim, a designar, efectivamente, algo que tem assento autónomo na existência.

5. *A «pessoa» como subsistência de um ser racional. Sentidos amplo e restrito de «intelectual» e de «racional». Racionalidade e conhecimento do universal. O domínio das acções e o primado da teoria na e sobre a prática. O papel preponderante do entendimento. A determinação da vontade por um fim representado intelectualmente. Todo o homem porque tal é «pessoa». A pessoalidade como categoria óptica.*

Atendendo a tudo quanto acaba de ser dito, resulta manifesta a necessidade de se passar à consideração daquilo que, no fundo, qualifica aquele tipo especial de ente que dá pelo nome de «pessoa». Já vimos que a «pessoa» como tal apelava fundamentalmente para a individualidade ou singularidade de uma existência ocorrendo no modo da subsistência.

Trata-se agora de determinar o *contéudo* ou a natureza daquilo que se encontra posto no ser como real a partir de uma autonomia capaz de fundar a incomunicabilidade.

Qual é, então, a natureza própria que corresponde a um ente que é dito «pessoa»?

²⁴ «Sed in his omnibus nusquam in universalibus persona dici potest, sed in singularibus tantum atque in individuis; animalis enim vel generalis hominis nulla persona est, sed vel Ciceronis vel Platonis vel singulorum individuorum personae singulae nuncupantur.», BOÉCIO, *Liber de Persona et duabus Naturis. Contra Eutychem et Nestorium*, II; MPL, vol. LXIV, col. 1343 C.

Para responder adequadamente à pergunta torna-se necessário considerar o ente em questão não quanto ao seu «esse», mas quanto à sua «substantia», quanto ao conjunto de determinações que definem a sua quiddidade.

A resposta de São TOMÁS é clara. Aquilo que qualifica quiditativamente o ente em questão e que, precisamente, permite que ao seu carácter de *suposto* e de substância primeira seja dado o nome de «pessoa» é a natureza racional ou intelectual de que se reveste e que essencialmente o constitui naquilo que determinadamente é.

«E aquilo que é dito acerca do 'suposto' deve ser entendido [também], para a 'pessoa' no [caso da] criatura racional ou intelectual...»²⁵.

Este é, pois, o horizonte temático sobre que presentemente nos temos de debruçar em ordem a determinar um pouco mais em pormenor outro dos traços constitutivos da personalidade. Ela designa, com efeito, a *existência*, mas a *existência de um ser racional*.

Teremos, por conseguinte, de dirigir, nesta etapa da nossa meditação, a atenção para três interrogações principais.

Em primeiro lugar, trata-se de averiguar da possibilidade ou da impossibilidade de assimilação simples entre os qualificativos «racional» e «intelectual», que parecem poder tomar-se como idênticos a partir de certos textos onde São TOMÁS caracteriza a «pessoa» e alguns dos quais temos vindo a reproduzir. No caso da viabilidade de uma tal aproximação é necessário determinar os seus limites em ordem a compreender a continuidade que funda a sua semelhança, mas também a penetrar a fractura que instaura a diferença que entre ambos se estabelece.

A segunda interrogação deve destinar-se a permitir penetrar o horizonte constitutivo da racionalidade ou da intelectualidade. Que é, no fundo, para um ente, o ser racional ou intelectual? Que é o que constitui um ente em racional ou intelectual?

Finalmente, e num terceiro momento, teremos de indagar da relação existente entre «ser racional» e «humano», no horizonte mais

²⁵ «Et quod est dictum de 'supposito' intelligendum est de 'persona' in creatura; rationali vel intellectuali...», São TOMÁS, *Summa Theologiae*, III, q. 2, a. 2, Resp.

amplo do nexa a estabelecer entre o «homem» e a «pessoa». É o ser «racional» um traço constitutivo da «humanidade» como tal? Podem converter-se simplesmente «homem» e «pessoa»?

Passando ao exame da primeira questão ter-mos, pois, de nos debruçar sobre a legitimidade ou não do estabelecimento de uma equivalência entre «racional» e «intelectual», no horizonte da definição da «pessoa». Se estes dois qualificativos se constituírem a partir do predomínio ou efectividade de dois tipos ou modos de conhecimento, teremos, na verdade, de reconhecer a existência de uma diferença possível entre ambos. A razão e o entendimento (intelecto) determinam formas de apropriação noética da realidade que, nomeadamente, se distinguem pelo processo que empregam para lograr os seus objectivos.

À imediatez do entender ou inteligir que como que capta de pronto o propriamente conhecido, colocando-se junto dele, contrapõe-se a discursividade da razão que alcança os seus fins de conhecimento no quadro de um percurso mediador.

«O intelecto parece, com efeito, designar um conhecimento simples e absoluto; daqui, efectivamente, que se diga que alguém *intelige* [ou entende] quando, de certa maneira, lê intimamente na própria essência da coisa [isto é, no interior da própria essência da coisa]; a razão, na verdade, designa um certo discurso [ou percurso] pelo qual a alma humana a partir de uma coisa alcança ou chega ao conhecimento de outra.»²⁶

Ocorre, todavia, que esta diferença, assim sumariamente caracterizada, não guarda um carácter absoluto. Efectivamente, o conjunto de elementos que possibilitam e fundam a semelhança ou aproximação entre as duas noções e modos ou processos de conhecer apresenta-se como igualmente de ponderar. Antes do mais, não se trata propriamente de duas faculdades ou poderes distintos. Do ponto de vista de uma interpretação do aparelho cognoscitivo humano, tal como São TOMÁS o concebe, há uma unidade fundamental a destacar, compreendendo a razão e o entendimento, os

26

«Intellectus enim simplicem et absolutam cognitionem designare videtur; ex hoc enim aliquis intelligere dicitur quod interius in ipsa essentia rei quodammodo legit; ratio vero discursum quemdam designat, quo ex uno in aliud cognoscendum anima humana pertingit vel pervenit.», São TOMÁS, *De Veritate*, q. 15, a. 1c.

quais, mais do que divergindo quanto à natureza, devem ser considerados como diferentes em grau. A sua diferença deve entender-se no quadro de um escalonamento diverso em relação à perfeição de uma mesma faculdade. A razão humana apresenta-se como um entendimento (*intellectus*) imperfeito, que necessita de uma mediação temporal, que se traduz no movimento discursivo, para operar aquilo que, de um modo imediato e directo, o intelecto é capaz de levar a cabo.

Acontece, portanto, que, consoante o prisma de análise conveniente, a razão e o entendimento podem ser considerados ou na sua diferença ou na sua unidade. O facto de constituírem uma faculdade única, ainda que diversificada no modo que vimos, é condição suficiente para que essa unidade de consideração resulte viável, particularmente, quando se trate de proceder a uma caracterização sumária que não entra de pronto em grandes pormenores referentes a questões gnoseológicas.

Como o próprio São TOMÁS nos diz:

«... a razão e o entendimento (*intellectus*) não são em nós potências [ou faculdades] diversas [...]: diferem, no entanto, segundo o perfeito e o imperfeito. Por isso, umas vezes, as criaturas intelectuais que são os anjos distinguem-se das racionais, de outras vezes, porém, são compreendidas entre as racionais.»²⁷.

Podemos, assim, verificar a possibilidade de determinação de um sentido amplo e de um sentido restrito para a utilização destas noções de «racional» e de «intelectual». A distinção que entre ambas se deve estabelecer ao nível de uma analítica da actividade cognoscitiva não vem, deste modo, a constituir um obstáculo para o seu uso em termos de equivalência quando se trata, por exemplo, de caracterizar o tipo de ente a que corresponde o reconhecimento do estatuto de «pessoa».

Cumpramo-nos, pois, uma vez esclarecido este ponto, passar à consideração do segundo momento que havíamos começado por destacar no início deste parágrafo.

²⁷

«... ratio et intellectus in nobis non sunt diversae potentiae [...]: differunt secundum perfectum et imperfectum. Et ideo quandoque intellectuales creaturae, quae sunt angeli, distinguuntur a rationalibus: quandoque autem sub rationalibus comprehenduntur.», São TOMÁS, *Summa Theologiae*, II-II, q. 83, a. 10, ad 2.

Como se determina, então, para um ente, a sua pertença ao domínio do racional ou do intelectual?

Na sua imediatez a resposta não se faz esperar. Um ente é racional ou intelectual desde que desenvolva uma actividade racional ou intelectual. Daqui a necessidade de caracterizar este tipo de actividade.

Trata-se, fundamentalmente, de uma actividade cognoscitiva que visa o universal. O ente racional é, pois, aquele que se distingue pela sua capacidade de apreensão do universal, ainda que esta se possa processar por intermédio de formas diversas, como acabamos de verificar.

«Mas, como quer que seja, a razão chega pelo discurso ao conhecimento daquilo que o entendimento (*intellectus*) sem discurso conhece, ou seja: o universal.»²⁸.

O ente racional é, pois, e fundamentalmente, alguém que conhece. Por essa faculdade se constitui naquilo que é, pelo seu exercício se distingue dos outros entes, nomeadamente, daqueles que apenas sentem, não conseguindo jamais libertar-se do domínio da particularidade, ou mesmo dos insensíveis.

O conhecimento passa, deste modo, e peculiarmente, por uma apropriação do universal necessário a uma correcta captação das essências que irão permitir a compreensão, a acção e o domínio. A determinação de aquilo que uma coisa é permite, efectivamente, na óptica de São TOMÁS, não apenas a inteligibilidade, mas, correlativamente, a possessão da regra ou estrutura que permite a definição de um leque de possibilidades e, portanto, de comportamentos viáveis, o que deixa aberto o campo às hipóteses de previsão e instrumentalização.

A determinação das essências apresenta-se, aliás, como a tarefa própria do entendimento e da razão como de um modo franco poderemos ver documentado neste mesmo texto que de seguida reproduzimos.

«... diz-se propriamente que entendemos [inteligimos] quando apreendemos a quiddidade das coisas ou quando entendemos aquelas

²⁸

«Sed tamen ratio per discursum pervenit ad cognoscendum illud, quod intellectus sine discursu cognoscit, scilicet universale.», São TOMÁS, *Summa Theologiae*, I, q. 59, a. 1, ad 1.

coisas que, uma vez conhecidas as quiddidades das coisas, imediatamente são conhecidas pelo intelecto, como acontece com os primeiros princípios que conhecemos juntamente com os termos que conhecemos;...»²⁹.

Esta apreensão imediata da «quidditas» e dos princípios que caracteriza o entendimento, não deixa de ser acompanhada, no modo que lhe é próprio, pela operação que compete à razão, tomada em sentido restrito. O objecto alcançado é o mesmo: a determinação e conhecimento da essência das coisas.

«*Às vezes, não se chega às coisas íntimas a não ser por aquelas coisas que as rodeiam (circumposita), como se [se tratasse] de uma espécie de portas; e, para os homens, é este o modo de apreender, o qual avança desde os efeitos e desde as propriedades até ao conhecimento da essência da coisa.*»³⁰.

Por conseguinte, o constitutivo fundamental do ente racional ou intelectual tem de encontrar-se no desenvolvimento de uma actividade cognoscitiva que visa a captação do universal, nomeadamente, das essências que possibilitam a contemplação de aquilo que as coisas verdadeiramente são, da sua verdadeira natureza.

No entanto, esta caracterização fundamental do ente racional não pode restringir-se à mera consideração do domínio do teórico. Há que ter em conta também como é que se processa — e, no nosso caso, particularmente, como é que São TOMÁS concebe — a articulação com o domínio do prático ou com o domínio das acções e operações propriamente ditas.

Na questão 29 da primeira Parte da *Suma Teológica*, ao referir-se ao primado ôntico das substâncias primeiras ou hipóstases, São TOMÁS não deixa de pôr em destaque um critério que permite determinar uma ordem de dignidade que é necessário estabelecer e respeitar no que a elas concerne. Na escala da perfeição dos

²⁹ «... dicimur proprie intelligere cum apprehendimus quidditatem rerum, vel cum intelligimus illa quae statim nota sunt intellectui notis rerum quidditatibus, sicut sunt prima principia, quae cognoscimus cum terminis cognoscimus;...», São TOMÁS, *De Veritate*, q. 1, a. 12c.

³⁰ «Aliquando vero ad intima non pervenitur nisi per circumposita quasi per quaedam ostia; et his est modus apprehendendi in hominibus, qui ex effectibus et proprietatibus procedunt ad cognitionem essentiae rei.», São TOMÁS, *Scriptum Super Librum Tertio Sententiarum*, d. XXXV, q. 2, a. 2, sol. 1; ed. Moos, vol. III, p. 1198, n. 138.

entes, o ser racional ocupa um lugar superior, é-nos dito aí, em virtude do modo próprio como se relaciona com as suas acções. Trata-se de um ente que não apenas age, mas domina também o próprio acto.

«Mas, além disso, de um modo mais especial e mais perfeito, encontra-se o particular e o indivíduo nas substâncias racionais que têm domínio do seu acto e não apenas agem, como as outras [substâncias], mas agem por si...»³¹.

É esta condição de domínio das acções, aliás, que lhes permite o exercício da liberdade, tal como São TOMÁS a entende, e um estatuto de dignidade do qual há-de afastar-se por definição a possibilidade de qualquer instrumentalização³². Ser senhor ou dono dos seus actos significa ser capaz de agir por si e não por imposição ou por ditame de outrem que, deste modo, se transformaria em verdadeiro autor da conduta ou do comportamento. Aquele que age por si é, pois, capaz de fundamentar a acção não fora de si, mas em si próprio, erigindo-se, assim, em verdadeiro poder ou instância criadora.

Importa, no entanto, atentar um pouco mais no significado que São TOMÁS atribui a este agir a partir de si mesmo e a esta relação de domínio sobre os próprios actos, em ordem a determinar-lhe o alcance e, sobretudo, com vista a prevenir interpretações menos adequadas. Há que ver, efectivamente, para onde aponta este agir a partir de si próprio.

Encontramo-nos perante o reconhecimento do primado da acção ou da prática no que respeita à compreensão e determinação do homem?

O que define este «si próprio» a partir do qual a acção é dita proceder para que de liberdade e criação se possa falar?

³¹ «Sed adhuc quodam specialiori et perfectiori modo invenitur particulare et individuum in substantiis rationalibus, quae habent dominium sui actus, e, non solum aguntur, sicut alia, sed per se agunt...», São TOMÁS, *Summa Theologiae*, I, q. 29, a. 1, Resp.

³² Relativamente a estes aspectos, pode ver-se: São TOMÁS, *Summa Contra Gentiles*, III, c. 112. A dada altura pode ler-se aí:

«Quod enim ab altero tantum agitur, rationem instrumenti habet: quod vero per se agit, habet rationem principalis agentis.»

É esta instância ou este ἦθος a partir do qual a existência é vivida compreendida como a intimidade própria de um ser que é constitutivamente sujeito, e não objecto ou coisa, ou, pelo contrário e mais simplesmente, é ela identificada com aquela faculdade que, precisamente, distingue o homem dos outros entes e o institui propriamente como «racional»:

Todas estas questões são decisivas, na medida em que permitem delimitar o alcance de uma doutrina e proceder ao levantamento de uma aporética em que ela se pode inscrever como interlocutora. Delas voltaremos a ocupar-nos ainda mais adiante. Por ora importa ver, efectivamente, como é que São TOMÁS concebe o domínio do homem sobre os seus actos e a relação destes com os poderes intelectuais de determinação.

A passagem da *Suma Teológica* em que São TOMÁS procede à famosa distinção entre «actos humanos» e «actos do homem» pode fornecer-nos um importante ponto de referência.

De entre as várias acções possíveis que o homem executa, começa por nos dizer São TOMÁS, apenas se podem chamar propriamente «humanas» aquelas que ele leva a cabo como homem, isto é, enquanto tal. De aqui que, contrariamente ao que acontece com as outras criaturas irracionais que realizam acções, apenas se possam considerar com propriedade seus os actos de que o homem é dono ou senhor.

Há, pois, que perguntar pela razão que constitui e institui este domínio ou este senhorio.

Quando é que o homem se apresenta, de facto, como dono das suas acções? Ou, por outras palavras, quando é que o homem se exerce propriamente na sua racionalidade ou naquilo que ele propriamente é, caso se pretenda considerar o estatuto que lhe é próprio em referência ao horizonte da prática?

«Portanto, o homem é senhor dos seus actos pela razão e pela vontade; por isso se diz que o livre arbítrio é 'faculdade da vontade e da razão'. Dizem-se, pois, acções propriamente humanas aquelas que procedem de uma vontade deliberada.»³³.

33

«Est autem homo dominus suorum actuum per rationem et voluntatem: unde et liberum arbitrium esse dicitur 'facultas voluntatis et rationis'. Illae ergo actiones proprie humanae dicuntur, quae ex voluntate deliberata procedunt.» São TOMÁS, *Summa Theologiae*, I-II, q. 1, a. 1, Resp.

Esta combinação da razão e da vontade comunica-nos, portanto, a chave que permite decifrar todo o discurso em torno do senhorio sobre as acções e da constituição de uma conduta livre a partir de acções com o fundamento no próprio agente. A acção de um ente racional tem sempre, em última instância, de se encontrar vinculada a uma determinação intelectual, capaz de motivar ou desencadear a vontade, que mais não é do que a faculdade imediatamente motora de um processo que tem as suas raízes numa instância diversa.

A vontade, por assim dizer, move mas não determina. O poder determinante encontra-se numa representação. O papel preponderante cabe ao entendimento ou à razão. Um esquema de tendência intelectualista deixa-se facilmente adivinhar.

O primado na determinação da acção é conferido ao objecto que ela própria visa. Ao esgotar-se no preenchimento de um termo intencionalmente visado, a acção é determinada e regida por ele, o qual, por sua vez, é objecto de uma representação capaz de impor uma solução para a escolha.

A eficácia do representado intelectualmente como fim apresenta-se não só como ponto assente, mas também como critério susceptível de qualificar a própria acção. A conduta é regida pelos seus fins — aos quais, por certo, não poderá conduzir por quaisquer meios —, mas sem que, de qualquer modo, haja que ser tida em linha de conta uma interioridade para a própria acção que a imponha não tanto como *ποίησις*, mas, fundamentalmente, como *πρᾶξις*, para retomar a famosa distinção aristotélica³⁴.

A vontade encontra-se submetida ao seu objecto³⁵, o mesmo é dizer, a vontade encontra-se subordinada ao entendimento que o

³⁴ Aquilo que caracteriza a *ποίησις* aristotélica enquanto acção é, precisamente, o facto de o seu fim (*τέλος*) se encontrar para além dela. No caso da *πρᾶξις* o fim é imanente à própria acção; daqui também a razão principal para ela ser considerada como uma *ἐνέργεια*, como um acto de ser que é sendo, e não apenas como um mero trânsito instrumentalizado a um fim extrínseco que se pretende atingir. Cf. ARISTÓTELES, *Magna Moralia*, I, 34, 1179 a 3-11.

Relativamente ao caso de São TOMÁS que nos ocupa, o essencial a ter em conta é que uma acção determinada *simplesmente* pelo objecto visado que exerce a sua eficácia sobre um sujeito ou um agente, é uma acção que se dirige e esgota num fim, num termo, que a transcende. É uma acção instrumental sempre. Aliás, nem poderia deixar de ser assim, dado o suposto fundamental do primado ontológico do permanente e do imutável. Uma acção nunca existe para ser ou durar; a sua justificação é sempre a de uma perfeição que tem de ser adquirida. Neste caso, o ser em acto é sempre um ser enteléquia como estádio final e não um ser *ἐνέργεια*, sistematicamente considerado como transitório ou acessório.

³⁵ «Manifestum est autem quod omnes actiones quae procedunt ab aliqua potentia, causantur ab ea secundum rationem sui obiecti. Obiectum autem

conhece e representa. Assim se constitui e formaliza uma acção propriamente humana. O seu preço é a submissão à eficácia que a representação exerce sobre a instância imediatamente — e apenas imediatamente — determinante que é a vontade.

Esta vinculação da vontade a um bem transcendente representado e conhecido intelectual ou racionalmente encontra-se perfeitamente explicitada por São TOMÁS.

«Outras [criaturas], na verdade, inclinam-se para o bem com conhecimento, uma vez que conhecem a própria razão de bem; e isso é próprio do entendimento (*intellectus*). E estas [criaturas] inclinam-se perfeitissimamente [isto é, de um modo perfeitíssimo] para o bem, não certamente como se apenas dirigidas para o bem por outrem, como acontece com aquelas que carecem de conhecimento, nem [se inclinam] para o bem apenas particularmente, como [acontece com] aquelas em que apenas há conhecimento sensitivo, mas como quem se inclina para o próprio bem universal. E a esta inclinação chama-se *vontade*.»³⁶

A universalidade de um bem que se visa é garantida pela própria estrutura da faculdade cognoscitiva que tem por objecto próprio o inteligível que se revela ou apreende no modo do universal, ainda que no termo de um processo abstractivo a partir de uma experiência em que entes singulares se manifestam. O papel desempenhado pelo entendimento no processo volitivo e no tocante à determinação da acção em geral nos seres racionais encontra-se muito mais esclarecido.

É, no fundo, ao primado da teoria sobre a prática e da teoria *na própria prática* (na medida em que, efectivamente, a determina) aquilo a que finalmente assistimos. É também a uma definição do homem pelo seu poder intelectual ou racional de penetração contemplativa no real aquilo que salta à vista. A acção apresenta-se como algo de segundo, como uma mera operação ao fim e ao cabo redutível ao quadro conceptual que a desencadeia

voluntatis est finis et bonum. Unde oportet quod omnes actiones humane propter finem sint.», São TOMÁS, *Summa Theologiae*, I-II, q. 1, a. 1, Resp.

36

«Quaedam vero inclinantur ad bonum cum cognitione qua cognoscunt ipsam boni ipsam boni rationem; quod est proprium intellectus. Et haec perfectissime inclinantur in bonum; non quidem quasi ab alio solummodo directa in bonum, sicut ea quae cognitione carent; neque in bonum particulariter tantum, sicut ea in quibus est sola sensitiva cognitio; sed quasi inclinata in ipsum universale bonum. Et haec inclinatio dicitur *voluntas*.», São TOMÁS, *Summa Theologiae*, I, q. 59, a. 1, Resp.

e rege. É essencialmente enquanto contemplador de essências — mesmo quando se trate de realizar o bem — que, para São TOMÁS DE AQUINO, o homem se põe no mundo segundo um modo de existência ou de subsistência que o faz ser dito «pessoa».

A consideração da terceira pergunta que formulávamos programaticamente no início deste parágrafo como que se foi desenrolando paralelamente ao esclarecimento dos outros pontos que retiveram a nossa atenção.

Uma vez que a intelectualidade ou a racionalidade se apresentam como constitutivos específicos do homem, de todo o homem, uma vez que elas o definem propriamente naquilo que ele é³⁷, a atribuição de carácter pessoal a toda a humanidade existente segue-se necessariamente. Todo o ente subsistente de natureza racional é «pessoa» ou, como São TOMÁS também afirma:

«... com efeito, toda a hipóstase de natureza humana é pessoa.»³⁸.

A categoria da *pessoalidade*, tanto pelo carácter de subsistência que exige, como pela vinculação aos entes de natureza racional que reclama, estabelece-se, assim, e fundamentalmente, como uma *categoria óptica* destinada a definir segundo estas duas dimensões significativas principais um determinado tipo de existentes. Sobre as implicações a que esta doutrina conduz e sobre os supostos em que ela assenta passaremos a debruçar-nos no parágrafo seguinte. Para já, cumpre-nos registar a determinação da «pessoa» como categoria óptica a que esta nossa meditação em torno do pensamento de São TOMÁS DE AQUINO nos permitiu chegar.

6. *A «pessoa», na tematização de São Tomás, como categoria óptica. O primado do existente e da sua descrição em termos de natureza ou essência. A «pessoa» como categoria ética, a abertura ao possível e a um plano verdadeiramente prático.*

Confrontados com a tematização da «pessoa» a que São TOMÁS procede dois aspectos dominantes chamam principalmente a nossa

³⁷ «... intellectus et ratio est potissime hominis natura, quia secundum eam homo in specie constituitur.», São TOMÁS, *Summa Theologiae*, I-II, q. 31, a. 7, Resp.

³⁸ «... omnis tamen hypostasis humanae naturae persona est.», São TOMÁS, *Summa Contra Gentiles*, IV, c. 38.

atenção. O primeiro diz respeito ao facto de ela designar um determinado «existente». O segundo prende-se ao modo como este último, para lograr a «pessoalidade», tem de ser definido: pela *intelectualidade*.

O primeiro aspecto em questão revela-nos inequivocamente a natureza da «pessoa» enquanto categoria susceptível de aplicação a um determinado conjunto de objectos. Para São TOMÁS, a «pessoa» é, antes do mais, uma *categoria ôntica*.

E que quer isso dizer?, não deixarão muitos de perguntar.

Na resposta, dois níveis de enquadramento há a que se torna necessário dar esclarecimento. O primeiro diz respeito à elucidação do próprio conteúdo que é susceptível de determinar algo como uma «categoria ôntica». O segundo gira em torno da possibilidade da própria qualificação, isto é, levanta-nos o problema da determinação da situação em que se torna manifesta a necessidade ou a legitimidade de atribuição de semelhante classificação ao resultado a que conduz a meditação de São TOMÁS em torno do tema.

Classificar o tratamento do tema da «pessoa» a que o Aquinense procede como levando ao seu estabelecimento como «categoria» supõe que é possível admitir outras formas para a tematização ou outras alternativas para o enfoque. Enfim, supõe que a partir de uma consideração temática da aporética em torno da «pessoa» é possível determinar o «lugar» ocupado pela doutrina de São TOMÁS. São, pois, os traços fundamentais desse horizonte aporético que neste segundo momento será necessário fornecer, em ordem a poder-se ajuizar com um mínimo de fundamentação acerca da legitimidade da atribuição do qualificativo em causa.

Temos, pois, que começar por considerar o que seja a «pessoa» como «categoria ôntica».

Que a «pessoa» é tomada como categoria ou, porventura, melhor: que a pessoalidade é tomada como categoria, significa que nos surge como uma estrutura organizada segundo uma determinada regra (*λόγος*) de congregação de elementos, que define relações, equilíbrios, correlações, etc., capaz de funcionar como horizonte ou quadro em que são subsumíveis uma pluralidade de entes ou de indivíduos, recebendo eles em virtude dessa integração uma determinada inteligibilidade para o seu ser ou para aquilo que são.

Entendamo-nos, todavia. Apesar da singularidade e concreção que São TOMÁS reclama, *na sua realidade*, para as substâncias primeiras e particularmente para a «pessoa» e que fazem dela, enquanto ente determinado segundo o número, ou segundo uma dada quantidade de matéria, algo de único e de irrepetível, não deixa a «pessoalidade» de se apresentar também como predicável de vários, não no sentido de designar propriamente a sua universalidade ou natureza comum, mas, precisamente, a sua irredutibilidade.

Tomada de per si cada «pessoa» é irredutível e incomunicável; no entanto, podemos pensar nos seus traços constitutivos a categoria ou a unidade conceptual capaz de conferir inteligibilidade e unificação segundo o modo singular de ser à multiplicidade de entes individuais que se lhe encontram adequadamente proporcionados.

Aliás, o próprio São TOMÁS DE AQUINO não deixa de se referir expressamente a esta questão, prevendo possíveis mal-entendidos e providenciando no sentido de um seu correcto esclarecimento:

«...ainda que a pessoa seja incomunicável, o seu modo próprio de existir incomunicavelmente pode, contudo, ser comum a muitos.»³⁹

Aclarado sumariamente este ponto respeitante ao que há-de entender-se por «categoria», enquanto princípio fundamental de ordenação do diverso e, portanto, de princípio portador de inteligibilidade a alguma das regiões do real, compete-nos precisar o sentido de «ôntico», isto é, esclarecer em que medida a «pessoalidade» em São TOMÁS se nos afigura tratada como «categoria ôntica».

A «pessoa» de São TOMÁS reporta-se a algo de «ôntico» na precisa medida em que designa a natureza *subsistente* de um determinado modo — definido essencialmente como racional ou intelectual — de ente. Em jogo está, portanto, a definição — em termos de essência ou natureza concretizada já — de *algo de existente já*, por consequência, de algo de ôntico.

No significado que São TOMÁS atribui à categoria da «pessoalidade» não se encontra, efectivamente, lugar para o *possível* mas, apenas uma tentativa de delimitação ajustada de algo de dado já, de algo de existente. É a esta última instância que cabe o primado,

³⁹

«... licet persona sit incommunicabilis, tamen ipse modus existendi incommunicabiliter, potest esse pluribus communis.», São TOMÁS, *Summa Theologiae*, I, q. 30, a. 4, ad 2.

procurando-se apenas apurar um reconhecimento — que se pretende adequado (o que, aliás, não deixa de ser discutível) — daquilo que ele é.

A categoria da «pessoalidade», tal como é tematizada por São TOMÁS, destina-se a *descrever* algo de existente, não propriamente a transformar ou a encaminhar *praticamente* para um possível que carece de realização uma existência que, de modo algum, se encontra, e à partida, conclusa ou acabada.

A meditação deste ponto abre-nos à consideração do segundo aspecto que começámos por destacar como devendo ser esclarecido, no âmbito das declarações em torno da «pessoa» tomada como um existente, e que se refere ao horizonte aporético a partir do qual pode lograr sentido a classificação da tematização de São TOMÁS como conducente a uma compreensão da «pessoalidade» em termos de categoria ôntica.

Para o efeito há, na verdade, que alargar o horizonte problemático e que perguntar se a demanda pela «pessoa» se pode ou deve restringir à que conduza a uma investigação *essencialmente teórica* da sua natureza. Não se trata de pôr em causa a legitimidade da formulação e da resposta à pergunta *teórica* sobre a pessoa, que visa defini-la em termos essencialistas e aplicáveis imediatamente à totalidade do género humano como seu estatuto próprio. De um ponto de vista jurídico, económico, social e político, uma definição deste tipo até contribui poderosamente para a constituição de uma escala de valores que, a serem *efectivamente* garantidos e respeitados, em muito importam para o estabelecimento de formas sem dúvida mais justas de convivência entre os homens.

Não é, pois, uma crítica em termos contraditórios, de exclusão, aquilo que deve entender-se por detrás da diferença, ou da possibilidade de uma diferença, na tematização da «pessoa» para que pretendemos chamar a atenção. Trata-se, sim, de alertar quem a isso se mostre sensível para o facto de que, na sua radicalidade, a aporética em torno da «pessoalidade» é uma aporética *prática, ética*. Diz respeito à acção, à acção per-sistente em que o viver consiste. Diz, sobretudo, respeito ao modo como se verifica a presença do agente ou sujeito do viver no seu próprio viver. Ser pessoa é exercer-se de um modo livre, criador.

Por isso nos atrevemos a chamar a atenção para a necessidade de considerar a «pessoa», não apenas como uma categoria ôntica

— apesar de tudo, abstracta — mas também, e de um modo fundamental, como uma *categoria ética*.

Trata-se, no fundo, de uma exigência de concretização do possível em termos de liberdade e de criação que, descobertas e vividas no seio de uma relação comunitária, inter-pessoal ou dialógica, se traduzem e exercem numa prática de transformação, que é, no fundo, a própria personalização. Todo este processo não é estranho à vigência de um determinado número de condições que, se é certo que não constituem ou não determinam como tal a personalização, podem, no entanto, caso se manifestem segundo um sentido contrário, dificultá-la e impedi-la mesmo.

É, com efeito, grande o número de questões importantes que se levantam no horizonte de uma consideração da «pessoalidade» como *categoria ética*. Desde a determinação mais pormenorizada do conteúdo e estrutura dessa categoria, da sua vinculação constitutiva a um âmbito onde o «outro» e a «Cultura» se encontram presentes a título fundamental, até à questão do exame do *condicionamento efectivo* da sua realidade por estruturas despersonalizantes ou ao sublinhar da sua vocação comunitária contrariamente ao confucionismo corrente que assimila «pessoa» e «indivíduo», muito haveria para precisar, aprofundar e esclarecer. Não é, todavia, aqui, como resulta compreensível, o momento mais adequado para o fazer. Espero em trabalho especial poder em breve recolher alguma coisa da reflexão que a propósito de Cursos e Seminários tenho vindo fazendo num diálogo fecundo com alunos e outros participantes.

Por hoje basta deixar aqui apontada a possibilidade de um caminho a trilhar que, sem dúvida, terá de ser corrigido e remodelado, precisamente, à medida que por ele nos formos embrenhando já. É também uma das exigências do nosso próprio tema: a determinação prática da «pessoa» supõe que ela não é simplesmente um «dado», mas uma «conquista», isto é, algo que devem ou cujo ser consiste num ir sendo livre e criativo.

7. *A «pessoa», na tematização de São Tomás, como constituindo-se especificamente pela posse de uma faculdade intelectual ou racional.*

O segundo aspecto que igualmente chamava a nossa atenção ao examinarmos os constitutivos da «pessoa» segundo a tematização que dela São TOMÁS nos oferece dizia respeito, não já propriamente

ao facto de ela se apresentar como algo de *existente* ou de subsistente, mas à maneira como a sua natureza ou constituição quiditativa era atendida.

Dizia-nos São TOMÁS, na verdade, que o homem e, por conseguinte, a pessoa — enquanto analisada quanto à sua «substantia-οὐσία» — se caracterizava essencialmente pela intelectualidade ou racionalidade que permitiam constituí-lo na sua espécie.

Este aspecto fundamental da antropologia do Aquinense levanta-nos, sem dúvida, algumas dificuldades, nomeadamente, a de saber se se apresenta como legítima ou não, quer a redução do constitutivo do homem a uma determinada faculdade, quer a afirmação do primado da faculdade representativa intelectual ou racional. Trata-se de um problema nuclear que, uma vez mais, põe em causa toda uma tradição ocidental na tematização ou consideração conceptual do homem e da natureza humana. Talvez até que o debate em torno deste ponto permita aclarar determinados impasses da antropologia contemporânea confrontada, no fundo, com a «crise» de uma imagem do homem em grande parte legada por toda uma tradição intelectualista que desde a Grécia — ainda que com inflexões importantes — assentou mais ou menos tacitamente no reconhecimento do primado do conhecer representativo, possibilitador não só da técnica e das tecnologias de que o Ocidente amplamente se serviu e serve para a colonização do universo, mas também da objectivação e naturalização do homem⁴⁰.

Longe de nós qualquer intento de apologia do irracionalismo ou qualquer condescendência tranquilizante para com um mero lamento de bom senso acerca das contrapartidas maléficas que o «progresso» traz consigo como preço por que se faz pagar. A tese que defendemos é a de que, precisamente, a tarefa que se abre diante de nós é a da descoberta e determinação de uma nova racionalidade para o homem, que o não reduza à capacidade de determinação transcendental do seu entendimento, mas, pelo contrário, seja capaz de dar conta dele em termos de inteligibilidade, naquilo que é como totalidade.

Mais do que o anúncio puro e simples da «morte do homem» haverá talvez que reconhecer, sim, o fenómeno estranho da «morte» de alguém que verdadeiramente nunca chegou a existir: um «homem»

⁴⁰ Já abordei em parte esta temática no artigo: «Nimrod ou o destino do pensamento ocidental», *Didaskalia*, Lisboa, III (1973), pp. 57-82.

pensado como mera estrutura intelectual ou pensado fundamentalmente como estrutura intelectual, detentor de ideias claras e distintas, capazes de determinar automaticamente, mecânica e individualmente o seu viver independentemente de tudo o mais ou sobrepondo-se a tudo o mais.

A procura de uma nova racionalidade para o homem — que é também, no fundo, a procura de uma nova racionalidade para o real (PROTÁGORAS e NIETZSCHE continuam a ter razão⁴¹! — vai, deste modo, a par com uma sua consideração em termos de totalidade concreta que, inclusivamente, passa pelo comunitário, pelo social e pelo cultural (de que o económico dialeticamente faz parte), e não em moldes de uma redução abstracta a alguma faculdade hipostasiada e erigida em dominante.

Pouco importa, para este caso — e é mesmo daí que deriva a «crise» —, que esta visão redutora impregne grande parte das racionalizações culturais ou que constitua mesmo um dos supostos fundamentais e inconscientes em que assenta todo um «estilo de vida» que, em princípio, parece não estar a ser, nem ter de ser, posto em causa. É justamente desta contradição que começa a verbalizar-se ou a manifestar-se pelos mais diversos sintomas nas mais diferentes regiões e modos da Cultura, que nascem as dificuldades e impasses da antropologia contemporânea. Mas é também aí que ela tem de beber a inspiração radical para a problemática a que dá corpo e dentro de cujo horizonte, ao colocar-se, se exerce naquilo que é: pensar (histórico — e, portanto, cultural ou em diálogo com uma Cultura) — do homem.

Todas estas reflexões correm, no entanto, um risco sério de parecerem inoportunas num trabalho acerca de São TOMÁS DE

⁴¹ É, no fundo, todo o sentido da posição do homem como «medida» que aqui se encontra em jogo.

«O homem é medida de todas as coisas: por um lado, daquelas que são, tal como são, por outro lado, daquelas que não são, tal como não são.»

«πάντων χρημάτων μέτρον ἐστὶν ἄνθρωπος, τῶν μὲν ὄντων ὡς ἔστιν, τῶν δὲ οὐκ ὄντων ὡς οὐκ ἔστιν.» PROTÁGORAS, frag. B 1; *Die Fragmente der Vorsokratiker*, ed. Diels-Kranz, vol. II, p. 263.

É ainda num horizonte problemático aparentável com este que o Zaratustra de NIETZSCHE não deixa de clamar:

«Euer Geist und eure Tugend diene dem Sinn der Erde, meine Brüder: und aller Dinge Wert werde neu von euch gesetzt!», Friedrich NIETZSCHE, *Also sprach Zarathustra*, 1. er T., Von der schenkenden Tugend, 2; Werke, ed. Schlechta, vol. II, p. 339.

AQUINO, caso se não mostrem linhas fundamentais para uma sua integração numa visão redutora da natureza do homem como tal. E tudo isto porque não faltará quem recoide como para o Santo Doutor a unidade substancial da alma e do corpo reveste um carácter primordial na recusa de todo e qualquer angelismo para o homem, que nunca deixará de ser visto também como animal, como sensitivo, como ente concreto entre outros entes concretos e não como puro espírito.

Efectivamente, se bem que São TOMÁS reconheça explicitamente que o entender enquanto tal não é um acto do corpo nem de qualquer faculdade corpórea e que, por conseguinte, não é da essência da substância intelectual o ser corpórea⁴², deste facto não se poderá concluir que o homem — ao constituir-se especificamente pela intelectualidade ou racionalidade — esteja em condições de prescindir da sua unidade ôntica concreta. Muito pelo contrário, São TOMÁS não deixará de sublinhar essa unidade fundamental com o corpo que faz, nomeadamente, com que o modo de conhecer próprio do homem não possa passar sem colaboração dos sentidos e da imaginação, faculdades que igualmente lhe pertencem.

«Parece, portanto, patente, que a operação do homem é entender (intelligere) mediante a imaginação e o sentido; com efeito, a sua [dele homem] operação em que se prende apenas às coisas intelectuais, pondo de lado todas as coisas inferiores, não é dele enquanto é homem, mas enquanto existe nele algo de divino [...]; na verdade, a operação em que apenas se prende com as coisas sensíveis [que estão] para além do entendimento (intellectus) e da razão, não é dele enquanto é homem, mas segundo a natureza que tem em comum juntamente com os brutos.»⁴³

É justamente na sequência do que acabamos de afirmar, procurando seguir fielmente o pensamento de São TOMÁS, que se irá estabelecer, prevenindo calculáveis mal entendidos, a impossibilidade ou a ilegitimidade de tomar a parte pelo todo substancial

⁴² «Cum autem intelligere non sit actus corporis nec alicuius virtutis corporeae, ut infra patebit, habere corpus unitum non est de ratione substantiae intellectualis in quantum huiusmodi, sed accidit alicui substantiae intellectuali propter aliquid aliud;...», São TOMÁS, *Summa Theologiae*, I, q. 51, a. 1, Resp.

⁴³ «Patet autem esse hominis operatio intelligere mediante imaginatione et sensu: operatio enim eius qua solis intellectualibus inhaeret, omnibus inferioribus praetermissis, non est eius in quantum est homo, sed in quantum aliquid in eo divinum existit [...]; operatio vero qua solis sensibilibus inhaeret praeter intellectum et rationem, non est eius in quantum est homo, sed secundum naturam quam cum brutis habet commune.», São TOMÁS, *De Veritate*, q. 13, a. 1c.

concreto e de considerar, por exemplo, a «alma» (simplesmente) como «pessoa».

Como vimos, a «pessoalidade», diz respeito a um ente subsistente, isto é, a um ente existente em si e por si, ora a «alma», apesar de separável, forma parte de um todo plurideterminado que é quem constitui o verdadeiro suposto pensável como hipóstase ou substância primeira. Apesar do carácter próprio da intelectualidade, não faz, pois, sentido considerá-la isoladamente como sede legítima e autêntica da humanidade, relativamente à qual tudo o mais, todas as outras componentes, não passariam de excessências ou de algo de não verdadeiramente humano. São TOMÁS visa, na verdade, recusar o dualismo.

«A alma faz parte da espécie humana e por isso, se bem que separada, como contudo retém a natureza da unibilidade [ao corpo], não pode ser dita substância individual, como acontece com a hipóstase ou substância primeira, do mesmo modo que nem a mão, nem quaisquer outras partes do homem [o podem ser]. E, assim, não lhe compete nem o nome, nem a definição, de pessoa.»⁴⁴

Acontece, portanto, que, à primeira vista, e mau grado tudo quanto começámos por afirmar neste parágrafo, encontramos em São TOMÁS uma consideração do homem em que ele é tomado e pensado como globalidade ou totalidade. No entanto, não seria correcto inferir que é essa a maneira como, enquanto tal, isto é, como homem, ele é finalmente pensado.

Efectivamente, uma coisa é dizer que o homem é uma certa unidade ou totalidade e outra, bem diferente, é dizer que ele se constitui como tal — isto é, como homem — como totalidade. À unidade ôntica de um subsistente que o impõe como totalidade dos elementos que integram na sua concreção a substância primeira, não corresponde a consideração da sua *natureza própria* como totalidade, mas, sim, como intelectualidade. Para São TOMÁS, o homem, a pessoa, é um ente subsistente (totalidade ôntica), mas: *de natureza racional ou intelectual* (isto é, que se caracteriza quiditativamente

44

«... anima est pars humanae speciei: et ideo, licet sit separata, quia tamen retinet naturam unibilitatis, non potest dici substantia individua quae est hypostasis vel substantia prima; sicut nec manus, nec quaecumque alia partium hominis, Et sic non competit ei neque definitio personae, neque nomen.», São TOMÁS. *Summa Theologiae*, I, q. 29, a. 1, ad 5.

pelo predomínio de uma determinada faculdade que, inclusivamente, permite distingui-lo dos outros animais e dominá-los⁴⁵).

O homem apresenta-se, na verdade, para o Aquinense, como um todo, na medida em que é desse modo que se encontra posto na existência, mas em que uma parte — a mais excelente, a superior ou a mais digna — domina ou impera sobre as outras. É, precisamente, este esquema hierárquico e aristocrático em que o primado é intelectualistamente outorgado à faculdade cognoscitiva que caracteriza ou marca tão profundamente as antropologias «clássicas» que persistem na apresentação do homem como «animal racional», e interpretando essa racionalidade em termos de faculdade representativa. O dualismo cartesiano⁴⁶ constitui, por assim dizer, uma clarificação extrema daquilo que, no fundo, talvez tenha persistido sob a forma mais discreta de compromissos que, todavia, na hora da verdade, não deixam de receber uma indicação clara do sentido em que compreendem a hierarquia, por exemplo, como acontece com a suspeição kantiana em torno da sensibilidade⁴⁷.

⁴⁵ «Ratio autem in homine habet locum dominantis, et non subiecti dominio.» São TOMÁS, *Summa Theologiae*, I, q. 96, a. 2, Resp.

⁴⁶ «Nous pouvons voir que notre âme, en tant qu'elle est une substance distincte du corps, ne nous est connue que par cela seul qu'elle pense, c'est-à-dire qu'elle entend, qu'elle veut, qu'elle imagine, qu'elle se ressouvient et qu'elle sent, pour ce que toutes ces fonctions sont des espèces de pensées. Et que puisque les autres fonctions que quelques-uns lui attribuent, comme de mouvoir le cœur et les artères, de digérer les viandes dans l'estomac et semblables, qui ne contiennent en elles aucune pensée, ne sont que des mouvements corporels, et qu'il est plus ordinaire qu'un corps soit mû par un autre corps, que non pas qu'il soit mû par une âme, nous aurions moins de raison de les attribuer à elle qu'à lui.» DESCARTES, *La Description du Corps humain*; Oeuvres, ed. Adam — Tannery, vol. XI, pp. 224-225.

É por isso que DESCARTES pode afirmar também:

«... sum igitur praecise tantum res cogitans, id est, mens, sive animus, sive intellectus, sive ratio, voces mihi prius significationes ignotae. Sum autem res vera, & vere existens; sed qualis res? Dixi, cogitans. [...]. Non sum compages illa membrorum, quae corpus humanum appellatur;...», DESCARTES, *Meditationes de Prima Philosophia*, II; Oeuvres, ed. Adam — Tannery, vol. VII, p. 27.

⁴⁷ Essa suspeição é particularmente acentuada no domínio prático onde a pura determinação pela razão se apresenta como modelo e garantia da eticidade. A explicação que nos é dada na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* para a transformação do *querer* instituinte de uma legislação universal num *dever*, em virtude da 'limitação' própria de que o homem enferma por não ser apenas razão, mas também sensibilidade, revela-se-nos neste contexto como muito significativa.

«... denn dieses Sollen ist eigentlich ein Wollen, das unter der Bedingung für jedes vernünftige Wesen gilt, wenn die Vernunft, bei ihm ohne Hindernisse praktisch wäre; für Wesen, die, wie wir, noch durch Sinnlichkeit, als Triebfedern anderer Art, affiziert werden, bei denen es nicht immer geschieht, was die Vernunft für sich allein tun würde, heisst jene Notwendigkeit der Handlung nur ein Sollen, und die subjektive Notwendigkeit wird von der objektiven unterschieden.» KANT, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, 3. er Ab.; Ak., vol. IV, p. 449

Como há pouco dizia, a solução não se encontra no irracionalismo. Talvez aconteça é que ela possa ser procurada num sentido de racionalidade, num sentido de ordem ou de estrutura, que não tenha necessariamente de se encontrar hipotecado ao modo como essa racionalidade se exerce e rege no plano logico-transcendental. Tal como no que diz respeito à tematização da pessoa como categoria ética, o caminho a prosseguir é árduo e exigente. No entanto, talvez seja por esta senda que se desvende a problemática fundamental que ao pensar contemporâneo se põe, aquela de que ele se alimenta já e aquela em cujo horizonte ele é chamado a responder.

8. *Edições das obras referidas.*

ARISTÓTELES:

— ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΟΥΣ ΤΑ ΜΕΤΑ ΤΑ ΦΥΣΙΚΑ. ARISTOTLE'S METAPHYSICS, ed. W. D. Ross, Oxford, At the Clarendon Press, 6.^a ed., 1970, 2 vols.

— *Metaphysica. Lib.I-IV.* 4, ed. Gudrum Vuillemin-Diem; Aristoteles Latinus, XXV I-I^a, Leiden, J. Brill, 1970.

— ΦΥΣΙΚΗ. PHYSICA; Aristoteles Graece, ed. Immanuel Bekker, Berlin, Academia Regia Borussica, 1831, vol. I, pp. 184-267.

— ΗΦΙΚΑ ΜΕΓΑΛΑ. MAGNA MORALIA; Aristoteles Graece, ed. Immanuel Bekker, Berlin, Academia Regia Borussica, 1831, vol. II, pp. 1181-11213.

BOÉCIO:

— *Liber de Persona et duabus Naturis. Contra Eutychem et Nestorium;* Patrologiae Cursus Completus, Series Latina, ed. J.-P. Migne (MPL), Paris, Garnier, 1891, vol. LXIV, cols. 1337-1354.

DESCARTES:

— *Meditationes de Prima Philosophia, Oeuvres,* ed. Charles Adam — Paul Tannery, n. ed., Paris, Vrin, 1964, t. VII, pp. 1-90.

— *La Description du Corps Humain, Oeuvres,* ed. Charles Adam — Paul Tannery, n. ed., Paris, Vrin, 1967, t. XI, pp. 223-290.

FEUERBACH:

— *Grundsätze der Philosophie der Zukunft*; Sämtliche Werke, ed. Wilhelm Bolin e Friedrich Jodl, Stuttgart — Bad Cannstatt, Frommann Verlag Günther Holzboog, 2.^a ed., 1959, vol. II, pp. 245-320.

FOUCAULT:

— *Les Mots et les Choses. Une Archéologie des Sciences Humaines*, Paris, Gallimard (Coll. «Bibliothèque des Sciences Humaines»), 1966.

KANT:

— *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*; Gesammelte Schriften, Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften (Ak.), Berlin, Reimer, 2.^a ed., 1911, vol. IV, pp. 385-463.

LEIBNIZ:

— *Système Nouveau pour expliquer la Nature des Substances et leur Communication entre elles, aussi bien que l'Union de l'Âme avec le Corps*; Die Philosophischen Schriften, ed. C. J. Gerhardt, Hildesheim, Olms (reprod. foton. da ed. de Berlin, 1880), 1965, vol. IV, pp. 471-477.

NIETZSCHE:

— *Also sprach Zarathustra*; Werke, ed. Karl Schlechta, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 7.^a ed., 1973, vol. II, pp. 275-561.

PROTÁGORAS:

— *Fragmente*; *Die Fragmente der Vorsokratiker*, ed. Hermann Diels — Walther Kranz, Dublin — Zürich, Weidmann, 14.^a ed., 1970, vol. II, pp. 262-268.

S. TOMÁS DE AQUINO:

— *De Potentia*, ed. P. M. Pession; *Quaestiones Disputatae*, Taurini — Romae, Marietti, 1949, vol. II, pp. 7-276.

— *De Unione Verbi Incarnati*, ed. M. Calcaterra — T. S. Centi; Quaestiones Disputatae, Taurini — Romae, Marietti, 1949, vol. II, pp. 421-435.

— *De Veritate*; Quaestiones Disputatae et Quaestiones Duodecim Quodlibetales, Taurini—Romae, Marietti, 1942, vol.s III e IV.

— *In duodecim Libros Metaphysicorum Aristotelis Expositio*, ed. R. M. Spiazzi, O. P.; Taurini — Romae, Marietti, 1950.

— *Liber de Veritate Catholicae Fidei contra Errores Infidelium seu Summa Contra Gentiles*, ed. Ceslai Pera, O. P.; Taurini — Romae, Marietti, 1961, 2 vols.

— *Quaestiones Quodlibetales*, ed. R. M. Spiazzi, O. P.; Taurini — Romae, Marietti, 1956.

— *Scriptum Super Sententiis Magistri Petri Lombardi*, ed. P. Mandonnet, O. P., M. F. Moos, O. P.; Paris, Lethielleux, 1929-1933, 3 vols.

— *Summa Theologiae*, ed. P. Caramello; Taurini — Romae, Marietti, 1952-1956, 3 vols.

Résumé

Saint THOMAS D'AQUIN, à la suite de BOËCE, définit la «personne» comme étant la subsistance d'un être de nature rationnelle. Cette définition suppose et que l'on attribue le nom de «personne» à un étant d'une certaine espèce qui existe déjà et que l'homme se caractérise fondamentalement par sa rationalité ou par son intellectualité.

Le présent article essaye d'attirer l'attention sur le double besoin où l'on est de considérer, d'une part, la problématique au sujet de la «personne» prioritairement et radicalement dans le domaine pratique ou éthique (et non pas dans celui d'une description métaphysique des essences) et, d'une autre part, d'envisager l'homme comme une totalité concrète (et non pas comme un être subordonné ou réduit à l'empire de la faculté représentative). C'est d'ailleurs tout le problème de la recherche d'une nouvelle rationalité (ordre) pour l'homme total qui s'annonce comme thème et tâche fondamentaux de l'Anthropologie philosophique contemporaine.

JOSÉ BARATA-MOURA