

A DIGNIDADE DA PESSOA COMO FUNDAMENTO DO ESTADO BRASILEIRO: UM RESGATE DE BOÉCIO ATRAVÉS DA SUMA TEOLÓGICA

Paulo Vasconcelos Jacobina

Mestre em Direito Econômico pela Universidade Federal da Bahia. Especialista em Direito Sanitário pela UnB/FioCruz. Bacharel em Direito pela UCSal, Bacharel em Teologia e Licenciado em Filosofia pela Faculdade Católica de Anápolis. E-mail: paulovjacobina@gmail.com

Resumo: A Constituição brasileira afirma que a dignidade da pessoa humana é um fundamento da República Federativa do Brasil. Neste tema, muito em voga no parlamento e no ordenamento jurídico, sobretudo nos tempos hodiernos, verifica-se uma inversão de papéis: ao invés da dignidade da pessoa ser, a priori, o construto jurídico da proteção e da própria noção de pessoa, a posteriori, é este mesmo ordenamento que parece criar sua noção e reconhecer sua extensão, à medida que o direito se desenvolve. Com este pressuposto correm discussões modernas sobre a eutanásia, sobre o chamado “direito ao suicídio” e, principalmente, sobre o “direito” ao aborto. Nos três casos, há uma manipulação jurídica da extensão da concepção de pessoa e da proteção à sua dignidade, de modo a aplicá-la com mais ou menos intensidade a estes ou aqueles indivíduos, fragilizando a proteção à sua personalidade. O artigo examina a própria origem da noção de pessoa na filosofia ocidental; resgata a noção clássica de pessoa de Boécio, sob o enfoque de Tomás de Aquino, para demonstrar que essa dignidade não é manipulável pelo direito ou pelo próprio Estado, porque o antecede e fundamenta. **Palavras-chave:** Dignidade da pessoa. Boécio. Tomás de Aquino. Estado brasileiro.

Abstract: The Brazilian Constitution states that the dignity of the human person is a foundation of the Federative Republic of Brazil. In this theme, very much in vogue in parliament and in the legal system, especially in today's times, there is an inversion of roles: instead of the dignity of the person being, a priori, the legal construct of protection and the very notion of person, a posteriori, it is this same legal system that seems to create its notion and recognize its extension, as the law develops. With this assumption, there are modern discussions about euthanasia, about the so-called “right to suicide” and, mainly, about the “right” to abortion. In all three cases, there is a legal manipulation of the extension of the concept of person and the protection of his dignity, in order to apply it with more or less intensity to these or those individuals, weakening the protection to his personality. The article examines the very origin of the notion of person in Western philosophy; rescues Boethius' classic notion of person, under the focus of Tomas Aquinas, to demonstrate that this dignity is not manipulable by law or by the State itself, because it precedes and justifies it. **Keywords:** Dignity of the person. Boethius. Thomas Aquinas. Brazilian state.

Resumen: La Constitución brasileña afirma que la dignidad de la persona humana es el fundamento de la República Federativa del Brasil. En este tema, muy presente en el parlamento y en el ordenamiento jurídico, sobre todo en los tiempos hodierno, se verifica una inversión de los papeles: en lugar de la dignidad de la persona ser, a priori, la construcción jurídica de protección de la propia noción de persona, a posteriori, es el mismo ordenamiento que parece crear su noción y reconocer su extensión, a medida que el derecho se desarrolla. Con este presupuesto se basan las discusiones modernas sobre la eutanasia, sobre el llamado "derecho al suicidio" y, principalmente, sobre el "derecho al aborto". En los tres casos, existe una manipulación jurídica de la extensión de la concepción de la persona y de la protección a su dignidad, de modo que se aplica con más o menos intensidad a estos o aquellos individuos, fragilizando la protección a su personalidad. El artículo examina el origen de la noción de persona en la filosofía occidental; rescata la noción clásica de persona de Boecio, bajo el enfoque de Tomás de Aquino, para demostrar que esa dignidad no es manipulable ni por el derecho ni por el Estado, pues los antecede y los fundamenta.

Palabras clave: Dignidad de la persona. Boecio. Tomás de Aquino. Estado brasileño.

Sommario: La Costituzione brasiliana afferma che la dignità della persona umana è un fondamento della Repubblica Federativa del Brasile. In questo tema, molto in voga in parlamento e nell'ordinamento giuridico, soprattutto ai giorni nostri, c'è un'inversione di ruoli: invece della dignità della persona che è, a priori, il costrutto giuridico di protezione e la nozione stessa di persona, a posteriori, è questo stesso ordine che sembra creare la sua nozione e riconoscere la sua estensione, mentre la legge si sviluppa. Con questo presupposto, ci sono discussioni moderne sull'eutanasia, sul cosiddetto "diritto al suicidio" e,

principalmente, sul "diritto" all'aborto. In tutti e tre i casi vi è una manipolazione giuridica dell'estensione del concetto di persona e della tutela della sua dignità, al fine di applicarla con più o meno intensità a questi o quegli individui, indebolendo la protezione della sua personalità. L'articolo esamina l'origine stessa della nozione di persona nella filosofia occidentale; salva la nozione classica di persona di Boezio, nella prospettiva di Tommaso d'Aquino, per dimostrare che questa dignità non è manipolabile dalla legge o dallo Stato stesso, perché la precede e la giustifica.

Parole chiave: Dignità della persona. Boezio. Tommaso d'Aquino. Stato brasiliano.

Résumé: La Constitution brésilienne stipule que la dignité de la personne humaine est un fondement de la République fédérative du Brésil. Dans ce thème, très en vogue au parlement et dans le système juridique, surtout de nos jours, il y a une inversion des rôles: au lieu de la dignité de la personne étant, a priori, la construction juridique de la protection et la notion même de personne, a posteriori, c'est ce même ordre qui semble créer sa notion et reconnaître son extension au fur et à mesure que la loi se développe. Avec cette hypothèse, il y a des discussions modernes sur l'euthanasie, sur le soi-disant « droit au suicide » et, principalement, sur le « droit » à l'avortement. Dans les trois cas, il y a manipulation juridique de l'extension de la notion de personne et de la protection de sa dignité, afin de l'appliquer avec plus ou moins d'intensité à ces ou ces individus, affaiblissant la protection de sa personnalité. L'article examine l'origine même de la notion de personne dans la philosophie occidentale; sauve la notion classique de personne de Boèce, sous le regard de Thomas d'Aquin, pour démontrer que cette dignité n'est pas manipulable par la loi ou par l'État lui-même, car elle la précède et la justifie.

Mots-clés: Dignité de la personne. Boèce. Thomas d'Aquin. État brésilien.

1 INTRODUÇÃO

A Constituição brasileira, no seu art. 1º, III, afirma que a dignidade da pessoa humana é um fundamento da República Federativa do Brasil. Essa afirmação é notável, porque a nossa tendência, como juristas, é imaginar justamente o contrário: que o Estado brasileiro, a República por seu arcabouço jurídico e administrativo, seja o fundamento da dignidade da pessoa.

Este é exatamente o modo *positivista* de pensar: imaginar que é o direito quem garante a dignidade da pessoa, e não que a dignidade da pessoa é o fundamento do direito. Se é assim, a consequência inelutável seria a de admitir que o Estado poderia, licitamente, ampliar ou reduzir, não somente a proteção à dignidade da pessoa, mas a própria *noção* de pessoa; esta seria, assim, um construto jurídico a ser aplicado aos indivíduos humanos à medida que o direito criasse sua noção e reconhecesse sua extensão. É sobre este pressuposto que correm as discussões modernas sobre a eutanásia, sobre o chamado “direito ao suicídio” e, principalmente, sobre o “direito” ao aborto. Nos três casos, e especialmente neste último, há uma manipulação jurídica da extensão da concepção de pessoa e da proteção à sua dignidade, de modo a aplicá-la com mais ou menos intensidade a estes ou aqueles indivíduos, fragilizando a proteção à sua pessoalidade. E essa luta é feita a partir de dentro do ordenamento, como se essa proteção pudesse ser livremente dimensionada *a posteriori* pelos operadores e produtores do direito.

O artigo visa, porém, examinar a própria *origem* da noção de pessoa, na filosofia ocidental; resgatar a noção clássica de pessoa de Boécio¹, sob o enfoque de Tomás de Aquino, para demonstrar que essa dignidade não é manipulável pelo direito ou pelo próprio Estado, porque o antecede e fundamenta. É por isso que podemos discernir, por examinar pressupostos antecedentes, qual Estado se organiza com respeito às pessoas e qual se organiza para dominá-las.

¹ “*Liber de Persona et Duabus Naturis*”, ch. 3, como citado por Tomás de Aquino na Suma Teológica, questão 29, artigo 1.

Nosso debate passará por breves palavras de apresentação ao método de Santo Tomás, para enfrentar, em seguida, o artigo primeiro da questão 29 da primeira parte da Suma Teológica, no qual ele submete essa definição a um exame profundo e a uma crítica sistemática. Por fim, algumas palavras de conclusão sobre a solidez da noção de pessoa como fundamento do direito positivo, do próprio ordenamento jurídico e, por fim, como pressuposto de existência do Estado e sua ordenação ao bem comum².

2 A SUMMA THEOLOGIAE E SEU MÉTODO DIALÉTICO

Antes de entrar no texto da *Summa*, no entanto, é necessário fazer um pequeno resgate do seu *contexto* e da sua *metodologia*.

A Suma Teológica, de Tomás de Aquino, foi escrita por volta dos anos 1270. Tem, portanto, cerca de 750 anos. É de compreensão difícil para um leitor de hoje, ainda mais quando não se tem especialização na área. Tradicionalmente, ela era lida em latim, nos Seminários católicos, por aqueles que estavam em formação para o sacerdócio ordenado – para ser *padre*. Contudo, segundo se sabe, hoje ela é pouco lida até nesses ambientes; mas facilita muito o fato de existirem atualmente boas traduções para o português.

A Suma Teológica é composta de três partes: a parte “primeira”, a parte “segunda” (que, por seu turno, está dividida em “primeira parte da segunda parte” e “segunda parte da segunda parte”) e a parte “terceira”, que São Tomás de Aquino deixou incompleta e foi completada por discípulos seus.

Quanto aos seus interlocutores, São Tomás apresenta dois tipos: os *iniciados*, que estão buscando ampliar seus conhecimentos, e os *iniciantes* – exatamente o tipo de interlocução que faremos aqui. Ele diz, na verdade, no prólogo da Suma, que está se dirigindo aqui aos *principiantes*, não aos

² Art. 3º, IV, da Constituição da República Federativa do Brasil.

já avançados³. O que é surpreendente, porque qualquer um que já tenha avançado um pouco nas páginas da Suma saberá quão complexas elas são para quem está começando a refletir sobre tais assuntos.

As partes, por seu turno, dividem-se em *questões*, e estas em *artigos*. O artigo tem uma estrutura fundamental: ele parte de uma hipótese controvertida, que introduz o tema de um modo problemático. Trata-se de buscar chegar aos fundamentos racionais daquela matéria, introduzindo exatamente a dúvida sobre a sua pertinência por meio de uma afirmação que nega esses fundamentos. No nosso caso, uma vez que a definição de “pessoa” de Boécio era de uso corrente, a hipótese controvertida tenta exatamente *questionar este consenso*, colocando em dúvida essa aceitação irrefletida. No caso deste artigo, a hipótese controvertida é: será que Boécio, ao definir *pessoa* como “*substância individual de natureza racional*”, legou-nos uma definição adequada? Esta é a pergunta que Santo Tomás nos propõe na Primeira parte, questão 29, artigo 1, da sua Suma Teológica⁴.

A seguir, colecionam-se os argumentos que se posicionam no sentido dessa hipótese inicial; vale dizer, trata-se de atacar a posição tradicional em todas as suas fragilidades, trata-se de *ouvir com honestidade* aqueles que não aceitam o mero costume, o mero consenso, colecionando, sem medo, seus argumentos mais fortes. Por fim, para completar a fase de debates, ainda nesta primeira fase de questionamento, colecionam-se os argumentos *sed contra*, ou seja, aqueles argumentos normalmente advindos de uma autoridade como as Escrituras, um Padre da Igreja ou um Doutor antigo, que fundamentam a posição tradicional atacada pela hipótese controvertida.

Santo Tomás apresenta, então, a *sua própria posição* sobre o assunto, de maneira serena e fundamentada, argumentando, raciocinando, expondo honestamente as razões do seu próprio modo de pensar. Ele quer nos

³ “[...] por isto, é nossa intenção, na obra presente, ensinar as verdades da religião cristã de modo conveniente à instrução dos principiantes” (AQUINO, 2016, p. 25).

⁴ Ou, no modo clássico de citar a Suma Teológica, STh, I^o, 29, 1. Todos os trechos a seguir são retirados desse artigo. (AQUINO, 2016, p. 224).

apresentar seus critérios. E, num último momento, trata-se de revisitar, municiado agora destes sólidos critérios de pensamento, os argumentos problemáticos iniciais, resgatando neles o que trazem de verdadeiro, corrigindo aquilo em que se equivocam, integrando-os com os argumentos *sed contra* e a resposta pessoal de Tomás, de modo a construir, solidamente, *base de razão* para aquilo que, embora verdadeiro, antes era tradicionalismo, costume acrítico, aceitação irrefletida. Uma riqueza de método⁵.

Esse método é o contrário do dogmatismo; *não se trata de um jogo de cartas marcadas*. Não é raro encontrar um artigo em que os argumentos objetores restem acolhidos, ou que o argumento *sed contra* seja refutado. Trata-se de buscar *fundamentar pela razão* aquilo que é aceito por costume, enriquecendo o pensar.

Assim, pode-se medir a coragem de introduzir a hipótese de que talvez esta definição tradicionalíssima e respeitadíssima de pessoa seja inadequada, apesar de aceita pacificamente na Academia e na Igreja. É a coragem de fragilizar, de questionar os próprios fundamentos daquilo que se tem como mais sólido nos consensos de então. Muito diferente da postura contemporânea, que pode ser tão *dogmática*: poucos professores acadêmicos, hoje, aceitariam promover um debate tão radical sobre os fundamentos não explícitos do seu próprio modo de pensar. Nesse sentido, os medievais eram *mais honestos*: os professores eram convidados a escrever estas Sumas para tornar *explícitos* todos os fundamentos do seu modo de pensar⁶. Hoje, não é que *não haja* uma filosofia, ou mesmo uma teologia, por trás das grandes linhas de pensamento nas academias; é que

⁵ Villey elogia esse método de Tomás, dizendo: "O jurista vai se sentir em casa. Pois a razão desta riqueza é o jogo dialético: fazer o exame mais completo possível de todos os pontos de vista sobre a coisa. Ouvir ambas as partes. *Audiat et Altera Pars!*" (2014, p. 179).

⁶ É ainda Villey que, comentando o método de Santo Tomás, nos diz: "Os artigos da Suma são instigantes. [...] Afora alguns casos excepcionais, ele não tem o objetivo de defender nenhuma tese anunciada de antemão. Seu ritmo é outro. Em primeiro lugar, introduzir a *dúvida*, provocada pela coexistência das 'objeções' contraditórias, depois encontrar um caminho que sirva para sair do labirinto. O rio não para de avolumar-se com opiniões novas e vai desembocar num feixe de respostas multiformes [...] ou num leque de sentidos de uma palavra. Não há conclusão simples. Uma *questão* não tolera ser resumida. O estatuto da razão humana é a procura, não a quietude de uma ciência acabada" (*idem*, p. 177. Grifos no original).

esses fundamentos estão ocultos e, embora ocultos, são pressupostos. Muitas vezes, o seu questionamento é tomado como ofensa pessoal e causa de exclusão, de *eliminação acadêmica* dos eventuais opositores⁷. Aquele que não se examina, que não se expõe nos fundamentos mais básicos das suas posições, às vezes ainda se sente autorizado a agredir quem honestamente professa seu credo, escondendo-se no mote “o Estado é laico”. Sim, o Estado é laico, mas tanto dos deuses *declarados* quanto dos *ocultados*⁸.

3 O TEXTO DO ARTIGO

3.1 CONSIDERAÇÕES INICIAIS

A noção de *pessoa*, recebida do filósofo Boécio a partir da meditação cristã a respeito da Santíssima Trindade, continua a ser um valioso instrumento de compreensão, não somente teológica, mas filosófica, psicológica e até mesmo política na contemporaneidade. Nesse artigo, Santo Tomás propõe uma reflexão muito didática e profunda sobre essa noção.

3.2 A HIPÓTESE CONTROVERTIDA

A hipótese controvertida, para iniciar o debate, é exatamente a de que esta definição (*pessoa é uma substância individual de natureza racional*)

⁷ Falando da inferioridade do método acadêmico contemporâneo sobre o método de Santo Tomás, Villey diz o seguinte: “*Monolitismo, este é o inimigo*. Em vez de cantar o progressismo, o ‘criativismo’ em literatura, seria menos trapalhona a política cultural que, por acaso, tivesse em mira livrar-nos dos *ismos*, marcas dos excessos e da pobreza de nossos sistemas. E, entre eles, nos pontos dos quais eu teria de tratar: *clericalismo, monarquismo, estatismo, igualitarismo, socialismo* – em filosofia, *nilismo e dogmatismo* – e ‘*tomismo*’. Destruir estas ideias ocas é um dos serviços que a leitura de Tomás de Aquino poderia prestar ao século XX”. (Idem:180. Itálicos no original.)

⁸ Falando da filosofia grega, Gilson (2002, p. 19) diz o seguinte: “Ao falar de Tales de Mileto, Aristóteles diz que, de acordo com aquele filósofo, o primeiro princípio, elemento ou substância, de que nascem todas as coisas, e ao qual todas as coisas devem regressar, é a água. Ao que acrescenta, noutra texto, que, de acordo com o mesmo Tales, ‘todas as coisas estão cheias de deuses’. Como podem estas duas afirmações distintas conciliar-se filosoficamente?”, para acrescentar, adiante, que “a definição de um deus grego deverá ser então: um deus, para qualquer ser vivo, é qualquer outro ser vivo que ele reconhece como influenciando sua vida” (idem, p. 25). Ora, se aplicássemos esta noção de que um deus é qualquer força ativa capaz de influenciar decisivamente a vida dos seres humanos, teríamos que confessar que a pulsão sexual é o deus de Freud, como a evolução por seleção natural é o deus dos neodarwinistas, ou a economia é o deus de Marx, e assim por diante. Essas questões foram discutidas em maior extensão no texto “O paradoxo do ateísmo e a palavra Deus” (v. JACOBINA, 2015, p. 31).

é *inadequada*. Acompanhar o debate proposto será enriquecedor, porque Santo Tomás esclarece didaticamente cada elemento da definição, tão rica de sutilezas filosóficas desconhecidas para nós. É interessante notar que não há um argumento *sed contra*. A definição deve se sustentar sozinha, contra os cinco argumentos adversos, ou cair. Deve-se acompanhar com atenção, porque cada conceito envolvido aqui nos torna um pouco mais ricos intelectualmente.

3.3 OS ARGUMENTOS OBJETOES

Chegamos ao momento em que os argumentos mais fortes no sentido da hipótese controvertida serão colecionados; vale dizer, os argumentos, neste caso, que querem denunciar como inadequada a definição de Boécio para *pessoa*.

O primeiro argumento objetor visa atingir o elemento da *individualidade* na definição boeciana. O argumento afirma que *pessoa*, como definida por Boécio, é sempre um ser *singular*, e *não é possível definir um singular*⁹, toda definição tem natureza *universal*. Logo, conclui o argumento, a definição é inadequada.

O segundo argumento centra suas baterias contra a noção de *substância* presente na definição boeciana. De fato, filosoficamente, há dois sentidos para o termo “substância” (compreendida como *aquilo que se sustenta em si mesmo*); o sentido *ontológico* e o sentido *lógico*. Ontologicamente, o termo *substância* designa as *coisas*, tal como existem no mundo, em sua concretude

⁹ “Não há definição, rigorosamente falando, a não ser do universal. O singular, como tal, não pode ser definido: *omne individuum ineffabile*. Isso se deve a que a individualidade depende das condições *materiais*, que têm uma indeterminação fundamental” (GARDEIL, 2007, p. 88). Isso adiciona mais uma dificuldade à questão da definição de pessoa: embora a matéria seja *princípio de individuação*, nem todos os seres pessoais são rigorosamente *materiais*; portanto, a individuação, nos seres materiais, se dá pela *matéria*, mas não assim nos anjos, em Deus ou mesmo nas modernas *peessoas jurídicas*. No entanto, o ente é sempre *uno*, e é desse *transcendental do ser* (o uno, a unidade) que a definição de Boécio trata, e não da individuação dos seres materiais. No caso dos seres materiais, “o indivíduo, sendo individual, não pode ser definido, pois sua essência é aquela que compartilha com outros indivíduos da mesma espécie. Aquilo que faz o indivíduo único e diferente de outros indivíduos de sua espécie serve mais para designação do que para significação”. (JOSEPH, 2011, p. 108). A objeção, portanto, explora uma *ambiguidade* da noção de individuação para chegar a uma conclusão errônea, que Santo Tomás enfrentará logo adiante.

individual. Assim, a minha cadelinha "Pipoca" é uma *substância*, como eu sou uma *substância* e aquela maçã é uma *substância*. Classicamente, as coisas realmente subsistentes são chamadas de *substâncias primeiras*, porque a filosofia clássica sempre entendeu que as coisas existem *antes em si mesmas do que em nossas mentes*. O conceito que apreende a essência das coisas, aquilo que *as define universalmente*, é chamado de *substância segunda*. Assim, Pipoca, minha cadelinha, é uma substância primeira, mas os cães, como animais do gênero *canis* e da espécie *canis lupus familiaris*, são *substância segunda*. A partir dessa distinção, o argumento questiona a utilização da noção de *substância* nesta definição de "pessoa". Boécio utiliza aqui o termo *substância* no sentido de *substância primeira* ou no sentido de *substância segunda*?

Se o termo é utilizado no sentido de *substância primeira*, prossegue o argumento, seria redundante acrescentar *individual*, porque a substância primeira é individual *por definição*. E se for no sentido de *substância segunda*, então há contradição, porque a substância segunda *nunca é individual*, mas se constitui sempre numa *espécie* ou num *gênero*. Disso tudo, o argumento conclui que a definição é *inadequada*.

O terceiro argumento também parte de uma distinção entre aquilo que se refere à *lógica*, de um lado, e à realidade *extramental*, do outro. As *espécies*, por exemplo, existem na realidade do mundo; a *noção de espécie*, porém, existe apenas no campo da *lógica*; não se refere diretamente às coisas, senão ao modo pelo qual nós as conhecemos. É um *nome intencional*¹⁰ porque não se refere às coisas como reais, mas ao conhecimento que temos delas, por abstração – às suas formas assimiladas por nós, *intencionalmente*, quer dizer, referidas àquilo que existe realmente. Assim, partindo da ideia

¹⁰ De acordo com Wuellner (2012, p. 63), o termo *intenção*, na lógica clássica, tem dois sentidos: "a. *Mental representation or cognitive likeness of something*. b. *The object or being that is represented in knowledge; the objective concept, and specially the universal*". Assim, um *nome intencional* é uma categoria *lógica*, aquilo que a lógica clássica chama de *segundas intenções lógicas*, e, portanto, serve para descrever o *modo de conhecer a realidade por abstração*, mas não para descrever universalmente os próprios seres reais com os quais a inteligência se depara.

de que as definições intencionam *o próprio ser das coisas*, e não o modo pelo qual as conhecemos, o argumento afirma que os nomes intencionais *não devem entrar nas definições das coisas*. Assim, é correto definir o ser humano como *animal racional*, mas não estaria certo defini-lo como *uma espécie de animal*, porque o nome *espécie* não se refere às coisas, mas a *noções de classificação*, e, portanto, a modos de conhecer. A partir desse raciocínio, o argumento reafirma que *indivíduo* também é um *nome intencional*; logo, não deveria compor a definição de *pessoa*, considerando que a definição de pessoa se refere a um *ser* – uma substância de natureza racional – e não a uma mera *categoria do conhecimento*. Deste arrazoado, o argumento conclui que a definição de Boécio é inadequada.

O quarto argumento parte da definição aristotélica de *natureza*. Para o Filósofo, *natureza* designa *o princípio intrínseco de movimento e repouso*, naquilo em que tal princípio existe essencialmente, e não acidentalmente. Exemplificar pode facilitar nossa compreensão: é da natureza da água ser molhada e molhar; essencialmente, a água é molhada e molha. Mas se o meu cãozinho acabou de ser lavado pela chuva, e, sacudindo-se, molha minha roupa, isto não significa que seja da natureza do cão molhar os outros, porque isso tudo ocorreu *acidentalmente*, por causa da água da chuva, não por causa de alguma característica úmida presente *essencialmente* no cão. Latir e morder, contudo, são indiscutivelmente da natureza do cão. Se é assim, prossegue o argumento, a noção de natureza envolve a ideia de *mudar* e ser *mudado*. Se, portanto, a noção de *natureza* está incluída na noção de *pessoa* (lembrando a definição de Boécio, de pessoa como “substância individual de natureza racional”), então esta noção *não poderia ser aplicada a seres imutáveis*, como Deus e os próprios anjos – que, no entanto, são seres indiscutivelmente *pessoais*. Assim, o argumento conclui que esta definição é inadequada, e, em vez de trazer a palavra “natureza”, ela devia trazer a palavra “essência”.

O último argumento objetor cita o caso específico da *alma humana após a morte*. Ela é, diz o argumento, uma *substância*, e não um mero acidente.

Ademais, é um *indivíduo* – é a alma, digamos, de João, e não de Pedro. E indiscutivelmente *mantém suas capacidades racionais*. Logo, atende a todos os requisitos da noção de “pessoa” de Boécio; mas *não é uma pessoa*. Assim, o argumento conclui que esta definição é *inadequada*.

São estes, pois, os argumentos que atacam a definição boeciana.

3.4 A RESPOSTA SINTETIZADORA DE SANTO TOMÁS

Vimos, ao introduzir o debate deste artigo, a hipótese inicial de que a noção de “pessoa” que herdamos de Boécio seria *inadequada* e os cinco argumentos objetores utilizados para atacá-la, especialmente a partir das definições clássicas dos elementos filosóficos contidos no conceito boeciano. Agora, receberemos de Santo Tomás uma verdadeira aula de filosofia, como pressuposto para a síntese que ele vai fazer.

Para começar, Santo Tomás fará um percurso através da *lógica* até a *ontologia* – e é bom lembrar que, para ele, estes mundos, da lógica e da ontologia, *não são estanques entre si*¹¹. A lógica guarda as categorias do conhecimento que só adquirem consistência porque se referem à *realidade*; esta, por seu turno, guarda em si a estrutura do pensamento que lhe dá sentido, que é o *pensamento divino*. Assim, é bom lembrar que, ao falar das categorias lógicas, estamos falando da realidade assim como apreendida pela inteligência, e, ao falar da realidade, falamos daquilo que é constituído, apreendido e expressado inteligentemente: como projeto, por Deus, como fonte de conhecimento, por nós. O logos, portanto, não é estranho ao real, nem se opõe a ele – vive, aliás, no mais profundo do seu íntimo: *no princípio era o logos*.

Santo Tomás nos explicará agora que em todos os gêneros de coisas que conhecemos existem os *universais*, ou seja, aquilo que é expresso por nossos *conceitos* (o ser humano, os leões, a brancura), e existem as coisas

¹¹ Veatch dá boas lições sobre a relação entre a lógica intencional clássica e a ontologia, comparando-a com a lógica matemática e simbólica moderna, abstrata em si mesma, na obra *Intentional logic: a logic based on philosophical realism*, em especial no capítulo II (1952, p. 7-27).

particulares (minha cadelinha Pipoca, a cor branca desta parede). Vale dizer, há *substâncias primeiras, substâncias segundas e acidentes*.

Mas os indivíduos, as *coisas individuais* em sua concretude existencial, no entanto, estão propriamente no gênero das *substâncias*. É que as substâncias têm a sua *subsistência individual em si mesmas*, enquanto os acidentes subsistem por existirem em outra coisa, à qual inerem e na qual individualizam-se. É por isto que, de certo modo, minha cadelinha Pipoca é *existencialmente mais perfeita do que* a brancura desta parede: Pipoca é uma *substância*, a brancura é apenas um *acidente* da parede, quer dizer, tem apenas uma existência precária e derivada da existência da substância (no caso da brancura, é a parede) à qual ela inere e na qual subsiste. A parede pode ser pintada de amarelo sem deixar de ser parede.

Portanto, diz Santo Tomás, por terem este *modo mais perfeito de existência* é que as coisas concretas e individuais são chamadas de *substâncias primeiras* ou *hipóstases*. As *substâncias segundas* ou conceitos, sendo universais, não têm existência concreta, mas apenas a existência de *seres de razão*: subsistem numa inteligência, seja na divina como arquétipos, seja na inteligência criatural como conhecimento. Somente as *substâncias individuais ou primeiras* subsistem em si mesmas, independentemente de serem conhecidas por alguma mente criatural.

Entre as substâncias primeiras, no entanto, Santo Tomás nos lembra que algumas têm uma *existência passiva*, isto é, são conduzidas aos seus próprios fins a partir de *fora*. Outras, porém, são *senhoras de seus próprios atos*, isto é, dirigem-se aos seus fins *agindo por si mesmas*. Agir, ou seja, ser *dono dos próprios atos*, conduzir-se em vez de ser conduzido, tudo isso é próprio do *indivíduo*. Mas não de *qualquer tipo* de indivíduo: apenas são capazes de *atos*, ou seja, de agir efetivamente, os *seres individuais racionais*. É por isto que, de todos os seres, apenas as *substâncias individuais de natureza racional*, que têm a perfeição adicional de serem *autoras* dos próprios atos, recebem o nome de pessoa.

Aqui está a centralidade deste artigo. Todos os seres encaminham-se aos seus fins. Mas somente aqueles seres que são pessoas são capazes de *conhecer seus fins* e encaminhar-se a eles *livremente*. Eis, pois, aqui determinada a *dignidade do ser pessoa*.

Por isto, diz Santo Tomás, é para expressar de maneira ainda mais perfeita essa dignidade da pessoa que a definição a descreve como *substância individual*, ou seja, como aquilo que há de *singular* no gênero da *substância*, isto é, aquilo que existe concretamente do modo mais completo, e acrescenta a *natureza racional* para enfatizar a *liberdade* e a *inteligência* como notas distintivas dessas substâncias – completando a *perfeição* no seu modo de ser. É por isso que a minha cadelinha Pipoca não é uma pessoa – faltam-lhe a liberdade da inteligência e a autodeterminação da vontade.

Note-se, por fim, que Santo Tomás trabalha, aqui, com uma noção de *liberdade* diferente daquela que conhecemos hoje. Liberdade, para Tomás, não envolve apenas a capacidade de escolher. Envolve a capacidade de *reconhecer seus fins* e *alcançá-los por si mesmo*, escolhendo os meios adequados para tanto. Portanto, nem o fim último é algo escolhido *arbitrariamente* pelo indivíduo, nem a liberdade se manifesta de modo igual em *qualquer escolha pessoal*. Tanto *deixar de reconhecer* os fins que estão contidos no âmbito da potencialidade humana, escolhendo outros arbitrários para substituí-los, quanto escolher *meios que são inadequados para alcançar seus fins*, não são expressão de *liberdade*, mas, ao contrário, da *falta* dela. Do mesmo modo, alcançar os fins, ainda que verdadeiros, por ter sido conduzido *passivamente* a eles por uma força *externa*, sem chegar a conhecê-los adequadamente ou sem ter tido a oportunidade de encaminhar-se a eles por si mesmo, são igualmente atentados à dignidade de pessoa. Contudo, esta discussão sobre liberdade demandaria um *alongar-se* incompatível com os objetivos aqui estabelecidos.

3.5 AS RESPOSTAS DE SANTO TOMÁS AOS ARGUMENTOS OBJETOES INICIAIS

Postos, portanto, todos os elementos para a discussão da conveniência da definição boeciana, com os respectivos argumentos objetores e a resposta sintetizadora de Santo Tomás, é hora de enfrentar os argumentos objetores, extraindo deles o que possam ter de verdade e afastando aquilo que possa configurar pedra de tropeço.

O primeiro argumento objetor parte da ideia de que as definições se referem sempre ao *universal*, isto é, elas são sempre abstratas, genéricas, porque aquilo que é individual, concreto e singular *não pode ser objeto de definição*. Posso definir os cães como “animais domésticos que latem”, mas esta definição não é a definição de minha cadelinha Pipoca, em sua *concretude* existencial e histórica, mas dos cães em geral.

Santo Tomás vai responder que, de fato, as definições não se referem concretamente às coisas *singulares*; no entanto, diz ele, aquilo que constitui a *essência comum da singularidade* pode ser objeto de definição! É mais fácil entender isto com um exemplo.

Não há definição possível para a minha esposa; ela é o que é, uma *pessoa concreta* com seu mistério¹² e sua dignidade. Mas eu posso definir uma esposa como *aquela pessoa única e concreta que entra numa relação de complementaridade, com abertura à vida, com um marido exclusivo*. Isso constitui a *essência comum da singularidade* das esposas. Santo Tomás vai lembrar outro exemplo: a definição de *substância primeira* como coisa singular, concreta, existente, que examinamos no texto anterior. É desse tipo, diz Santo Tomás, a definição que Boécio propõe para pessoa: *é uma definição*

¹² “Mas a pessoa não é um objeto”, adverte-nos Mounier (1964, p. 18). Ser pessoa é ser *mistério*, e como tal, como indivíduo, inesgotável; as pessoas podem ser conhecidas, mas não esgotadas; são sempre sujeitos de relações, nunca objetos de dissecação. “Mil fotografias sobrepostas não nos dão um homem que anda, que pensa e que quer”. Assim, pode-se, como quer Boécio, definir o *status* daquele ser que é pessoal; o ser *pessoa*, no entanto, por ser inesgotável, não é definível. “Não é que a pessoa seja o mais maravilhoso objeto do mundo, que se dá desde fora ao nosso conhecimento, como todos os outros. É que esta é a única realidade que conhecemos e que, simultaneamente, construímos de dentro” (*idem*, p. 19).

sobre a essência comum da singularidade. Trata-se, pois, de constatar que a noção de pessoa aplica-se a um ente uno, ou seja, *individualizado* em sua unidade transcendental, e não simplesmente *singularizado* pela matéria.

O segundo argumento objetor parte da ambiguidade da noção de *substância* e seu conflito potencial com a noção de *individual*. Se o conceito fala de *substância primeira*, diz o argumento, então a posição de *individual* é redundante, porque a substância primeira é *sempre individual*. Se fala de substância segunda, então a alusão a *individual* é contraditória, porque as substâncias segundas *não podem ser individuais*.

Santo Tomás vai responder que alguns interpretam esta passagem como referindo-se à substância *primeira*, que é a *hipóstase*, ou seja, a própria coisa em sua *concretude existencial*. Mas não haveria redundância em acrescentar a noção de *individual* ao conceito de pessoa. De fato, diz Santo Tomás, a ideia de *substância primeira* exclui de seu significado as *partes* das coisas, e, por isso, uma mão, por exemplo, não é uma hipóstase, porque é apenas uma parte de uma coisa, e não uma coisa inteira. Por outro lado, a definição de *ser humano*, referindo-se ao *conjunto dos seres humanos*, também não se refere a uma *hipóstase*, porque não aponta a um ser com concretude existencial individual. Então, trata-se de descobrir a razão pela qual Boécio quis acrescentar expressamente a expressão *individual* à noção de *substância* nesta definição de pessoa.

Santo Tomás diz que Boécio estava pensando, aqui, no caso concreto de Jesus Cristo. A humanidade de Jesus é uma *substância primeira*, mas é *assumida* pelo Verbo divino e por isso não é, em si mesma, um *indivíduo*. Ela se torna um indivíduo na sua *unidade hipostática com o Verbo*, que assume e integra em si aquela substância humana. Assim, diz Santo Tomás, acrescentar “individual” torna claro que a *substância humana de Jesus, recebida pelo Verbo, não é, isoladamente, pessoa*, mas o é quando *unida ao Verbo numa individualidade superior*.

O acréscimo do termo “individual” exclui a possibilidade de que uma substância primeira *assumível* (por algum ser ainda mais digno, como no caso do Verbo de Deus), seja, em si mesma, pessoa. Nesse caso, diz Santo Tomás, a noção de *substância individual* assume a função de *substância primeira* sem permitir nenhuma ambiguidade quanto à pessoa de Cristo¹³.

Poderíamos meditar aqui, numa breve digressão teológica, sobre a relação do cristão batizado com o Espírito Santo, que não é um *invasor* da sua pessoalidade, mas a *integra* numa síntese superior. O Espírito Santo completa e liberta o cristão batizado, no sentido de que lhe dá o *conhecimento dos seus fins e o discernimento quanto aos meios para atingi-los*, como o Verbo completa a pessoa divina de Jesus. Esta seria a síntese, por *graça*, da justificação cristã, que concede ao cristão, analogicamente, por dom divino, aquilo que em Jesus é natural. Nesse sentido, a justificação cristã estabelece uma síntese pessoal mais alta. Libertadora. Mas este é apenas um comentário lateral, ligado à origem e à consistência cristã da noção de pessoa.

¹³ Hoje não temos mais a noção de quão agudamente *políticas* eram as heresias combatidas nos concílios nos primeiros séculos do cristianismo. Somente o equilíbrio integrado entre as duas naturezas de Cristo, a humana e a divina, reafirmada ao longo do primeiro milênio, permitiu o equilíbrio entre a dimensão religiosa, representada pela Igreja, e a dimensão política, configurada pelo Estado. Solovyev denuncia que as heresias eram sempre favorecidas pelo Estado, porque permitiam o cesaropapismo, especialmente no império Bizantino, e sempre encontraram resistência na Igreja Católica Romana, que, mantendo as posições ortodoxas, permitiu uma convivência mais equilibrada entre Igreja e Estado. Ele diz: “*The fundamental truth and distinctive idea of Christianity is the perfect union of the divine and the human individually achieved in Christ, and finding its social realization in Christian humanity, in which the divine is represented by the Church, centered in the supreme pontiff, and the human by the State. This intimate relation between Church and State implies the primacy of the former, since the divine is previous in time and superior in being to the human. Heresy attacked the perfect unity of the divine and the human in Jesus Christ precisely in order to undermine the living bond between Church and State, and to confer upon the latter an absolute independence. Hence it is clear why the emperors of the Second Rome, intent on maintaining within Christendom the absolutism of the Pagan state, were so partial to all the heresies [...]*” (1948, p. 14). Além da noção de “pessoa”, o cristianismo deu à humanidade também a própria noção de *estado laico*, já que nasceu e se desenvolveu não como uma religião étnica que envolvia um povo com pretensões de governar-se a partir de sua própria concepção de Deus, mas como *Igreja*, isto é, como um povo *multiétnico* e *multinacional* unido pelo batismo. Assim, possivelmente os textos mais antigos concernentes à laicidade do Estado são o episódio que envolve o dito “*A César o que é de César e a Deus o que é de Deus*”, registrado nos Evangelhos Sinóticos ou, talvez ainda antes no tempo, o capítulo 13, versículos 1 a 7, da Carta aos Romanos, e o mandato para “orar pelas autoridades” de 1 Timóteo 2, 2.

A terceira objeção critica a suposta mistura entre o *lógico* e o *ontológico*¹⁴ nesta definição boeciana, afirmando que palavras *intencionais*, ou seja, que designam meras *intenções lógicas*, não devem compor as definições – por exemplo, não podemos definir o ser humano como uma *espécie de animal racional* porque a definição de *ser humano* não pode conter a palavra intencional “espécie”. Assim, uma vez que a palavra “indivíduo” designa uma intenção lógica, não deveria compor a definição de pessoa, tal como proposta por Boécio.

A resposta de Santo Tomás é interessante: ele começa explicando que a inteligência humana não consegue conhecer diretamente as substâncias e suas características intrínsecas, capazes de especificá-las. Assim, recorreremos muitas vezes aos acidentes para especificar as substâncias. Para distinguir, por exemplo, os gatos dos cães, dizemos que estes latem e aqueles miam; mas estamos usando, aqui, diferenças acidentais (embora se trate de acidentes próprios) para distinguir seres que nós sabemos que são substancialmente diferentes. Falta-nos, porém (e falta a todo e qualquer ser humano, sendo um limite da própria natureza humana), a habilidade de conceitualizar a diferença substancial entre a *felinidade* e a *canilidade* diretamente.

No caso da definição de pessoa, há uma dificuldade adicional: a noção de pessoa deve incluir seres tão essencialmente *diversos* quanto as pessoas divinas, os anjos e os humanos.

As nossas limitações humanas, portanto, nos autorizam a usar até mesmo termos *intencionais* para compor a definição de uma realidade que para nós é tão complexa de descrever. Assim, diz Santo Tomás, a palavra

¹⁴ Após citar uma definição de *lógica* encontrada no *Comentário à Metafísica de Aristóteles*, de autoria de Tomás de Aquino, em que fica claro o caráter intencional da lógica clássica, e comparando-a com as noções de *lógica* apresentadas por Frege e Russel, que são lógicas modernas não intencionais, Veatch (1954, p. 12-13) aduz: “*This is a very brief passage, to be sure, and yet it does not leave much room for equivocation: if the subject matter of logic is the sort of thing which St. Thomas here suggests that it is, then it is quite obviously not the sort of things that Lord Russell says it is. Liberating the imaginations, or drawing up inventories of possibilities, or contemplating unsuspected alternatives as to what in the eyes of God or chance or the devil or Lord Russell the world may be – all this is all very well, but it simply isn’t the business of logic, at least not according to St. Thomas.*”.

“individual” entra nesta definição para esclarecer que a subsistência das *peessoas*, sejam humanas, angélicas ou divinas, dá-se sempre de modo *particular*, embora a rigor a realidade da “pessoa” possa transcender a própria noção de “substância individual” – como no caso de Jesus Cristo. A pessoalidade pressupõe a individualidade, mas não se esgota nela¹⁵.

O quarto argumento objeter parte da ideia de que a noção de *natureza*, descrevendo o princípio intrínseco de mudança, seria *inadequada* para integrar o próprio *conceito* de pessoa – uma vez que esse conceito deve aplicar-se igualmente às pessoas *divinas*, nas quais *não há mudança*.

Santo Tomás reconhece, em sua resposta, que a noção de natureza, em Aristóteles, designa originalmente a *geração dos seres vivos* (“natureza” tem a mesma raiz de “nascer” e “nato”). Assim, uma vez que o nascimento dos seres vivos implica reconhecer que eles se originam de um princípio intrínseco que os forma e os leva a ser assim como são (a natureza dos cães leva a que eles tenham cãezinhos como filhotes, como a natureza dos gatos faz com que gerem gatinhos), a filosofia estendeu a noção de natureza a *todo princípio intrínseco de qualquer mudança*. Esta é a definição aristotélica de *natureza*, diz Santo Tomás.

E mais, esse princípio pode ser *material* ou *formal* – assim é que tanto o gelo quanto o vapor têm em si, *materialmente*, a natureza da água, mas sob a forma de *sólido* ou *gás*, respectivamente. E disto a noção de “natureza” estendeu-se ainda mais, para designar a *essência* naquilo que *especifica* o próprio ser. É *nesse sentido* que a definição boeciana de pessoa usa a noção de natureza. Usar a noção de “essência” para falar de uma ideia que se estende a tantos seres essencialmente tão *diferentes* entre si como humanos, anjos e pessoas divinas seria *inadequado*, mas “natureza”, aqui, pode descrever adequadamente a diferença específica que existe entre os seres que são pessoas, e que compartilham a característica de *serem naturalmente dotados de inteligência*, daqueles seres que, por não terem em si a inteligência como um atributo natural, jamais poderão ser pessoas.

¹⁵ Maritain, após discorrer sobre as noções de pessoa e de simples indivíduo, mostrando a força que a noção de *pessoa* tem, tanto frente ao individualismo selvagem quanto frente ao coletivismo despersonalizante, conclui: “*Como indivíduos, estamos sometidos a los astros. Como personas, los dominamos*”. (2006, p. 25).

A quinta objeção afirma que a alma humana separada do corpo atenderia a todos os elementos da definição boeciana, sem adquirir a qualidade de pessoa, o que provaria que a definição é inadequada. A alma separada seria uma *substância*, e não um mero acidente. Ademais, é um *indivíduo* – é a alma, digamos, de João, e não de Pedro. E indiscutivelmente mantém suas *capacidades racionais*. Assim, o argumento conclui que esta definição seria inadequada, porque há coisas que satisfazem a todos os seus requisitos mas não são pessoas.

Santo Tomás vai explicar com muita precisão que, embora a alma seja *algo da espécie humana*, e embora tenha uma *tendência natural à união com o corpo*, ela *não é* uma substância primeira ou hipóstase, mas apenas uma *parte* daquele ser que só encontra sua inteireza ontológica sendo *corpo e alma unidos naturalmente*. Uma alma separada é só uma *parte* de um ser humano. O ser humano é essencialmente *composto por corpo e alma*, e por isso a alma separada não atende aos requisitos da definição boeciana para ser considerada “pessoa”. Somos *pessoas* enquanto estamos caminhando vivos sobre a terra. Seremos pessoas *de novo* na ressurreição. Mas na morte, esperando a ressurreição, subsistimos, mas *não somos pessoas*.

4 CONCLUSÃO

Numa passagem muito conhecida e citada da Suma Teológica, dessa Primeira Parte, questão 29, artigo 3, *respondeo*, Santo Tomás afirma:

Pessoa significa o que há de mais perfeito de toda a natureza, i. é, o que subsiste na natureza racional. Onde, como se devem atribuir a Deus todas as perfeições, pois a sua essência as contém todas, devemos aplicar-lhe o nome de pessoa. Não porém do mesmo modo pelo qual o aplicamos à criatura, mas de modo mais excelente, como se dá com os outros nomes impostos à criatura e atribuídos a Deus, conforme demonstramos quando tratamos dos nomes divinos. (AQUINO, 2016, p. 228).

Nesse sentido, Deus é, em si mesmo, *peçoal*; não como uma pessoa humana, mas como três pessoas na mesma substância divina. Em Deus, pois, a individualidade pessoal se concretiza totalmente na relação *interna* à própria divindade. Em Deus, ser pessoa é ser integralmente *relação*. Esta questão da centralidade da relação, pois, deve nos alertar para o fato de que a relação não é uma mera categoria acidental para o ser pessoa: em Deus há a substância e há a relação. A substância determina o *ser*. A relação, o modo *peçoal* de ser. E em Deus, ensina-nos Tomás, *não há acidentes*¹⁶.

Quando se fala de pessoa e não se estabelecem fortemente as conotações em que a palavra está sendo empregada, existe uma tendência contemporânea a entender “pessoa” como sinônimo de indivíduo, ou seja, daquele mínimo distinto e autossuficiente do humano capaz de ser concebido de modo claro e distinto¹⁷ com relação a todos os outros. Contudo, restringir a noção de pessoa a essa noção rígida de indivíduo transforma a pessoalidade em individualismo, fechamento e egoísmo. Trata-se, porém, de equívoco. Ninguém, nenhum ser humano é pensável sem interdependência. O processo vital humano é um contínuo de dependência e autonomia relacionais, da concepção à morte. Nas palavras de Maritain, “[o] mundo moderno confunde ingenuamente duas coisas que a sabedoria antiga já havia distinguido: confunde individualidade com personalidade”. Os meros indivíduos, como tais, pertenceriam à sociedade, mas esta última pertence (ou deveria pertencer) às pessoas¹⁸.

¹⁶ “In a creature it may well be accidental which particular other being it will be related to here and now. But being related in some way to the world around it, as well as to various sources, will flow from its very nature both as existent being and as material.” (CLARKE, 2008, p. 15, grifos no original).

¹⁷ A verdade como *aquilo que pode ser conhecido de modo claro e distinto* é uma noção introduzida por Descartes no seu Discurso sobre o Método, que pode ser consultado aqui: <https://joaocamillopenna.files.wordpress.com/2014/02/descartes-discurso-do-mc3a9todo-trad-jacc3b3-guinsburg-e-bento-prado-jr-com-notas-de-gerard-lebrun-publicac3a7c3a3o-autorizada-pelos-detentores-dos-direitos.pdf>, acesso em 07 de outubro de 2020.

¹⁸ “Na ordem social, a cidade moderna sacrifica a pessoa ao indivíduo; concede ao indivíduo o sufrágio universal, a igualdade de direitos, a liberdade de opinião; e entrega a pessoa isolada, despojada, sem nenhuma armadura social que a sustente e proteja, a todas as potências devoradoras que ameaçam a vida da alma, às ações e reações impiedosas dos interesses e dos apetites conflitantes, às exigências ilimitadas da matéria de fabricar e utilizar. A todas as gulas e a todas as chagas que cada homem leva naturalmente em si; adiciona excitações sensuais incessantes e a avalanche interminável de toda classe de erros deslumbrantes e sutis, aos quais outorga livre circulação no céu da inteligência. E diz aos pobres filhos dos homens, a partir do centro deste torvelinho: ‘és um indivíduo livre, defende-te, salva-te sozinho!’. É uma civilização homicida.” (MARITAIN, 2006, p. 25. Tradução livre nossa).

Essa característica do ser pessoal, o ser-em-relação, ficou de certa forma ofuscada pela influência cartesiana, mais precisamente, pela definição cartesiana, citada atrás, de verdade como a ideia *clara e distinta*. Logo, para Descartes, a relação *diluiria* a verdade do ser porque o tornaria menos distinto, e, portanto, menos verdadeiro. Nada mais equivocado. Só na *relação* o ser atinge sua verdade – que, na definição clássica, nada mais é do que a relação entre um *ser* e uma *inteligência*¹⁹.

Com isso, o elemento da *natureza racional* presente na definição de Boécio nos devolve diretamente ao *relacional*. Conhecer é *fazer com que aquilo que existe no mundo passe a existir, intencionalmente, na alma*; ou vice-versa: também é *fazer com que aquilo que existe criativamente na alma passe a existir realmente no mundo*. Conhecer e ser conhecido, no mundo clássico, é *relacionar-se realmente*, e não é por outra coisa que Aristóteles, no começo da sua *Metafísica*, nos legou aquele aforisma clássico: *a alma é, de certo modo, todas as coisas*. Nesse sentido, conhecer, ser racional, não é acumular informações, mas possuir de fato aquilo que se conhece, de modo *imaterial*, na própria alma. O querer, nesse sentido, na criatura racional, é um inclinar-se à coisa conhecida; mais uma vez, o *querer* é uma relação. Conhecer é *tornar aquilo que é conhecido, de certo modo, seu*; querer é *tornar-se, de certo modo, daquilo que se conheceu*, inclinando-se em amor até ele. Nessas duas relações, do tornar-se e do dar-se, encontra-se a pessoalidade mais profunda. Conhecer o seu fim, dirigir-se livremente a ele, por reconhecer nele aquilo a que a vontade deve inclinar-se²⁰, eis o ser pessoa. Noção perdida por uma cultura que, em nome de uma liberdade

¹⁹ Essas questões estão muito bem avaliadas em CLARKE, 2008, *passim*. Ele expressamente afirma: "It turns out, then, that relationality and substantiality go together as two distinct but inseparable modes of reality. Substance is the primary mode, in that all eles, including relations, depend on it as their ground. But since 'every substance exists for the sake of its operation', as St. Thomas has just told us, being as substance as existing in itself, naturally flows over into being as relational, as turned toward others by its self-communicating action. To be fully is to be substance-in-relation".

²⁰ Nesse sentido, a tradição católica, ao reconhecer a pessoalidade do Diabo como aquela criatura espiritual inteligente que, conhecendo perfeitamente quem é e quem é Deus, opta total e completamente por renunciar a Deus como seu fim e passa a ver em *si próprio*, no culto a si mesmo, o único fim que perseguirá, embora tenha completa e perfeita ciência de que escolhe irrevogavelmente o *egoísmo* em si em prejuízo da *completude* em Deus, descreve-o mais propriamente como o exemplo consumado da *antipessoalidade*. "Se perguntarmos se o demônio é uma pessoa, dever-se-á responder acertadamente que ele é a antipessoa, a decomposição, o decaimento da pessoa, sendo por isso característico para ele que se mostre sem face, que o não poder ser conhecido seja sua força propriamente dita". (RATZINGER, 2007, p. 200).

atomizante, esqueceu todas as relações, exceto as que são *economicamente mensuráveis*. As menos preciosas de todas.

É por isso que, embora Locke estabeleça a memória como fonte de identidade individual da pessoa humana, com todos os problemas que isso traz²¹, a verdadeira identidade da pessoa humana repousa na relação, não na memória. Todos conhecemos histórias belíssimas de famílias que cuidaram devotamente de parentes atingidos de demência senil, a ponto de não se lembrarem mais de quem são, ou de quem são os que lhe circundam. Não perderam sua identidade, porque não perderam suas relações²².

Voltando, agora, ao campo estritamente jurídico, podemos perceber a sabedoria que existe quando se faz a dignidade da pessoa um princípio fundamental da República Federativa do Brasil. Na verdade, ela é apontada, no seu art. 1º, inciso III, como um dos “fundamentos” essenciais da nossa República.

A dignidade da pessoa, portanto, decorre de sua constituição *ontológica* e antecede logicamente o ordenamento jurídico estatal. No entanto, todo autoritarismo sempre se constituiu com a pretensão de que é o Estado quem constitui a pessoa, e que está em poder do Estado intervir e cortar um dos braços do polígono relacional, amputando a dignidade humana. Assim é que, por exemplo, os estados ateus negaram à pessoa a sua relação com Deus, os estados nazistas negaram aos “inferiores etnicamente” a identidade social e o Estado contemporâneo, eutanásico e abortista, nega ao bebê a sua relação com a mãe em nome da “independência” desta, ou nega ao moribundo

²¹ “Locke defines a person as a *‘thinking intelligent Being, that has reason and reflection, and can consider it self as it self, the same thinking thing in different times and places; which is done only by that consciousness, which is inseparable from thinking, and as it seems to me essencial to it [...]’* (FESER, 2007, p. 67). Caberia um ensaio para estudar de que maneira a concepção de Locke sobre pessoa deu origem a toda a dificuldade que a contemporaneidade tem para lidar com os seres humanos acidentalmente incapazes, *em ato*, de reflexão e memória, como os idosos, os doentes e os não nascidos, e como deu justificção para que o Estado pudesse pleitear que sua eliminação não é irracional. O desafio permanece, mas foge do escopo deste artigo.

²² Ver, a respeito da identidade como relação, o filme turco “A Caixa de Pandora” (*Pandora’nin Kutusu*, Turquia, 2008), com a seguinte sinopse: “Os irmãos Nesrin, Güzin e Mehmet moram em Istanbul e levam vidas distantes, centrados em suas preocupações de classe média alta. Um dia, precisam viajar ao vilarejo natal para procurar por sua mãe, Nusret, que desapareceu. Eles a encontram, mas ela apresenta sinais de Alzheimer, e os irmãos decidem levá-la para Istanbul. Cuidar da mãe, no entanto, faz com que antigos conflitos ressurgam. Nusret também não está contente, pois deseja voltar à sua cidade. O único que parece compreendê-la é Murat, seu neto rebelde e introspectivo”.

completar a sua relação consigo mesmo e com seus entes amados, na completude dos cuidados finais, em nome de um utilitarismo econômico que já não vê utilidade em quem não produz.

Note-se, como última consideração que mereceria uma reflexão mais profunda, como a perda das noções de ato e potência, de substância e acidente, colaboraram para a manipulação arbitrária da proteção jurídica à dignidade da pessoa.

Como diz a nossa Constituição, e neste ponto muito bem fundamentada no pensamento tomasiano que examinamos há pouco, não é o Estado que define, a partir da positividade, o que é a pessoa. É a dimensão relacional poligonal da pessoa, em ato ou potência, que fundamenta, na sua dimensão social, a organização jurídica da convivência – que é somente *uma* das dimensões relacionais pessoais e não esgota a personalidade. Como lembra a Constituição, o Estado existe *por causa* da pessoa, e não o contrário.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AQUINO, Santo Tomás de. *Suma Teológica*. Campinas: Cedet, 4. ed., v. 1, 1ª Parte, 2016.

CLARKE, W. Norris. *Person and being*. Milwaukee: Marquette University Press, 2008.

DESCARTES, René. *Discurso do Método, Para Bem Conduzir a Própria Razão e Procurar Verdade nas Ciências*. Tradução de Jacob Guinsburg e Bento Prado Jr. *Notas de Gérard Lebrun*. Disponível em < <https://joacamillopenna.files.wordpress.com/2014/02/descartes-discurso-do-mc3a9todo-trad-jacc3b3-guinsburg-e-bento-prado-jr-com-notas-de-gerard-lebrun-publicac3a7c3a3o-autorizada-pelos-detentores-dos-direitos.pdf> >. Acesso em 07 de outubro de 2020.

FESER, Edward. *Locke*. Oneworld Thinkers Series. Oxford, Oneworld Publications, 2007.

GARDEIL, Henri-Dominique. *Iniciação à filosofia de São Tomás de Aquino: Introdução, lógica, cosmologia*. São Paulo: Paulus, 2013.

GILSON, Étienne. *Deus e a Filosofia*. Lisboa: Edições 70, 2002.

JACOBINA, Paulo Vasconcelos. *Estado laico, povo religioso*. Reflexões sobre liberdade religiosa e laicidade estatal. São Paulo: Ltr, 2015.

JOSEPH, Miriam. *O Trivium. As artes liberais da lógica, da gramática e da retórica*. São Paulo: É Realizações, 2011.

MOUNIER, Emmanuel. *O Personalismo*. São Paulo: Livraria Duas Cidades, 1964.

MARITAIN, Jacques. *Tres Reformadores: Lutero – Descartes – Rousseau*. Madrid: Ediciones Encuentro, 2006.

RATZINGER, Joseph. *Dogma e anúncio*. São Paulo: Loyola, 2007.

SOLOVYEV, Vladimir. *Russia and the Universal Church*. London: Geoffrey Bles; The Centenary Press, 1948.

VEATCH, Henry B. *Realism and nominalism revisited*. Milwaukee: Marquette University Press, 1954.

VEATCH, Henry Babcock. *Intentional logic: a logic based on philosophical realism*. London: Oxford University Press, 1952.

VILLEY, Michel. *Questões de Tomás de Aquino sobre direito e política*. São Paulo: Martins Fontes, 2014.

WUELLNER, Bernard. *Dictionary of scholastic philosophy*. Fitzwilliam: Loreto Publications, 2012.