

Estrutura metafísica da pessoa humana e respectiva dignidade

Introdução

Como é do conhecimento geral, para quem se ocupa destas matérias, Sócrates abordou o assunto, especialmente no Fedro, mas tentando uma saída inteligível para o engenhoso e ingénuo labirinto da metapsicose. Platão e Aristóteles, com antropologias diversas, abordaram a questão.

Mas esta temática foi especialmente enfrentada pela patrística e pelos medievais que pretenderam resolver a questão teológica e filosófica sobre a união hipostática, ou seja, a encarnação de Cristo que assumiu duas naturezas, a humana e a divina, na única pessoa do Verbo. Parece essencial apurar a formalidade constitutiva da pessoa por razões de coerência da fé professada e para explicar aos filósofos não crentes a respectiva fundamentação filosófica, com objectivos apologeticos e missionários.

As explicações variaram, nomeadamente entre a corrente oriental e ocidental; a estes parecia-lhes que havia oposição entre a «physis» e «prósopon», enquanto os latinos descobriam a oposição entre «substância» e «natureza». A terminologia foi fonte de polémicas e confusões, nomeadamente o vocábulo «hypostasis» que teve várias traduções latinas: «realitas permanens», «natura individua», «substantia individuata» e «persona». Com hesitações e confusões conseguiu-se a famosa formulação de Boécio ¹, ou seja, a pessoa como «substância individual de natureza racional» e enquanto individual torna-se uma personalidade incomunicável com qualquer outro ser e, além disso, é racional e existe por direito próprio como autónoma, consciente e livre, capaz de ponderadamente escolher entre várias alternativas.

¹ Cf. P. L. 64, 1338.

A especulação embrenhou-se no assunto com grande entusiasmo e alguma paixão, nomeadamente no Ocidente. Entre as múltiplas interpretações ocidentais possíveis, e com aspectos a ter em conta, a perspectiva tomista parece ser a mais englobante, estruturada e coerente com a filosofia, não só de Aristóteles, como também da tradição do realismo sadio. Por isso mesmo tentaremos apresentar, resumidamente, os aspectos principais desta tradicional linha de pensamento coerente. O texto determinante é o da S. T. III, 2 e que tem sido objecto de diversificados comentários.

1. Por influência da cultura, com marca masculina, tornou-se frequente recorrer ao vocábulo «Homem», com letra maiúscula, para designar os dois sexos. A palavra homem é a transcrição de «humus», ou seja, «terra», tirado da terra humilde, como simples pó congregado e destinado a desagregar-se.

A palavra «pessoa» tem origem grega — «prósopon»; inicialmente significou máscara de teatro, como meio de apresentar, sugerir as personagens representadas e fazer ecoar as respectivas mensagens assim transmitidas, em imagem e som, para serem percebidas com maior exactidão.

Posteriormente, por precisão semântica e filosófica, passou a designar, na formulação de Boécio, uma «substância individual de natureza racional», ou seja: alguém, racional, livre, responsável, social, político, cultural, estético, ético, que na Sociedade é reconhecido por um nome próprio e na comunicação recíproca pelos pronomes eu, tu, ele. Os especialistas concordam que a palavra entrou nas línguas ocidentais por meio da transcrição latina «personare», ou seja, «soar intensamente», para sugerir que implica a intrínseca dignidade da personagem e o valor da mensagem que deveria ser acolhida pelos destinatários. Significa pois alguém maximamente digno pela sua estrutura intrínseca e assim sujeito de direitos e também de deveres, na medida que pode ser livre, tendo na concretização histórica uma dupla versão complementar de homem e mulher, de macho e fêmea, o masculino e o feminino ².

2. A questão da pessoa humana poderá ser abordada de vários ângulos e de modo genérico, ou então, individualizado e personalizado. O «personalismo», baseando-se na perspectiva de S. Tomás, elaborou e difundiu uma certa ideologia e filosofia, com finalidade política, ética e estéti-

² Cf. S. T. I, 29, 3 ad 2.

ca, saudável e humanista, como alternativa ao positivismo, ao materialismo capitalista e marxista. Todavia não se pode identificar a perspectiva de S. Tomás com a corrente personalista denominada europeia.

A percepção psicológica da pessoa faz-se pela auto-consciência do «eu» como uma unidade e totalidade, ou seja: um todo complexo e completo, integradamente unificado e com relativa autonomia e dependências.

É da nossa experiência quotidiana que captamos a própria identidade, com partes e qualidades diversificadas, mas também como alguém único, irrepetível e capaz de livremente programar, executar e avaliar, com critérios de verdade, justiça e estética na base da explícita liberdade de escolha entre várias opções ou alternativas possíveis e por isso mesmo, com responsabilidade ética. A pessoa é pois corpo, é espírito, é mente, é pensamento, é afectividade, é ciência, é consciência, é responsabilidade enquanto existe situada no tempo e numa circunstância que a torna histórica. Mas o todo e as partes, numa concreta emergência situada, são um «todo completo» e mais ainda: «ratio partis contrariatur rationi personae» ³.

A pessoa só é ela mesma enquanto ser vivo, integrando o passado, vivendo o presente e aberta ao futuro como projecto e hipótese de ser sempre idêntica e sempre diferente: «Unde suppositum significatur ut totum habens naturam sicut partem formalem et perfectivam sui» ⁴. A existência é pois parte integrante da realidade pessoal e, sem ela, não passaria dum quimera como S. Tomás explicita de modo inequívoco: «Dicendum quod esse consequitur naturam, non sicut habentem esse, sed sicut qua aliquid est; personam autem sive hypostasim, consequitur sicut habentem esse» ⁵.

Nesta perspectiva, assim explicitada, é correcto dizer que as partes e o todo só serão humanos enquanto interdependentes, integrados, situados e vivendo unificados pelo «eu», mais ou menos explicitamente assumido, consoante a fase e a situação da vida pessoal. A pessoa torna-se pois histórica, participa na vida familiar e política, toma decisões que a consciência ética confirma e outras de que se arrepende e rectifica, mas não se confunde com a actividade, todavia ela exprime a «eticidade».

É efectivamente uma unidade, como subsistente pessoal, distinta e, de direito, chamada a ser consciente e livre, capaz de sim, não e talvez, ou de certeza, de dúvida e opinião graças à capacidade avaliativa da ordem dos seus valores assimilados.

³ III Sent., d. 5 q. 3, a. 2.

⁴ S. T. III, 17, 2 ad 2.

⁵ S. T. III, 17, 2 ad 1.

3. Ao abordar a complexidade da pessoa poderemos insistir na sua constituição formal ou tratar dos seus dinamismos e, nomeadamente, da consciência como capacidade actual de fazer avaliações, de poder escolher, de poder recordar, rectificar decisões, refazer projectos, identificar e seleccionar alternativas, como percepção avaliativa numa ordem de valores orientadora da vida com sentido, em liberdade e correspondente responsabilidade pessoal e social.

Esta consciência da identidade do «eu» é pois uma experiência controlável e reveladora do agir característico da identidade da pessoa humana; os essenciais actos gnoseológico, projectivo e avaliativo manifestam algumas das capacidades da consciência e da liberdade como fenómenos próprios do ser pessoal estruturalmente apto a manifestar-se pelo conhecimento, a liberdade, a eticidade e a reversibilidade. Efectivamente S. Tomás, ultrapassando o platonismo, nega a existência da «alma separada» e insiste que a condição de ser pessoa é uma totalidade integrada de corpo e alma como um «integrum quoddam»⁶. A auto-consciência de que sou eu que vivo, entendo, escolho e decido, revela a estrutura pessoal em actividade visto que «actio sequitur esse». A pessoa é psicossomática, pelo que tem corpo como integridade da própria identidade de que faz parte a alma racional. A inteligência, a consciência, a liberdade são «incorporadas» e situadas no tempo e numa circunstância geográfica. Pelo que a pessoa humana é temporal, é peregrina, movimenta-se e dura, mas não é tempo, não é movimento, não é espaço nem circunstância porque «ratio partis contrariatur rationi personae»⁷.

Nesta perspectiva parecem indubitáveis a consciência, a existência, a estrutura psicossomática integrada, situada no tempo, num espaço e numa circunstância que a torna histórica, que podem ser analisadas e avaliadas como sendo outras realidades e que não se confundem com a pessoa expressa pelo «eu» interrogativo e avaliador.

Efectivamente este dinamismo psicológico integrado revela o estatuto ontológico da pessoa humana; é este agir que revela o seu ser pessoal próprio e irrepetível, mesmo na hipótese da clonagem, dada a síntese de interioridade e exterioridade.

4. Ao longo da História da Filosofia, anterior e posterior a S. Tomás, a busca do constitutivo formal da pessoa teve variadas tentativas de solu-

⁶ Cf. III Sent. dist. 5, q. 3, a. 2 e S. T. I, 75, 4.

⁷ III Sent. I c.

ção, que obviamente não evocaremos nesta circunstância. S. Tomás descarta algumas soluções que lhe pareciam inadequadas, como sejam as que têm a característica de «acidentes», tais como a relação de «quantidade», «qualidade», «acção-paixão», etc. Parece-lhe que a «relação» e a «alteridade», nomeadamente interpessoal e social, não fundamentam nada de determinativo na ordem entitativa da ordem pessoal, de modo especial enquanto individuação do sujeito.

O raciocínio e a lógica seguidas e propostas parecem lineares porque «a pessoa significa o que há de mais perfeito em toda a natureza»⁸ e «a pessoa refere-se a si mesma e não a outrém»⁹. A persistência do ser pessoal refere-se, absoluta e definitivamente, a si mesma; e parece claro que a «relação» como tal, nem subsiste nem faz subsistir visto não ter entidade substancial,¹⁰. De facto a existência pessoal tem as marcas do relacionamento e das circunstâncias pessoais de espaço e temporais; mas não são elas que fundamentam a própria entidade¹¹. E S. Tomás explicita que a «entidade da relação» é a mais frágil das formas predicamentais do ser, inapta para constituir o formal da identidade da pessoa.

Diga-se, de passagem, que acerca desta «formalidade» constitutiva houve e continuam infintos debates sobre a interpretação de S. Tomás. A que nos parece mais de acordo com textos fundamentais e tendo em conta a perspectiva da metafísica e teologia tomistas, ela consistiria na ordem intrínseca, imediata e transcendental da natureza criada mais perfeita à sua existência objectiva como o acto próprio do suposto. É que a índole de ser pessoa humana medeia entre a pura natureza, ou seja, uma original situação incoativa, mas tendente, intrínsecamente, para tornar-se ser em si e por si¹².

De facto a natureza humana singular tende, intrínsecamente, para a conservação ou concretização da própria existência pessoal, situada e relacionada, mas já como consequência. Esta ordenação primeira e imediata à existência, como natureza pessoal, surge pois como uma exigência que lhe é devida naturalmente; efectivamente a pessoa criada significa um subsistente distinto, com poder intrínseco próprio para passar a acto segundo em si e por si, por dinâmica intrínseca.

⁸ S. T. I. 29. 3.

⁹ S. T. I, 29, 4 ad 1.

¹⁰ Cf. De Pot. 8. 3 ad 7.

¹¹ Cf. De Pot. 7, 9; 8, 1 ad 4.

¹² Cf. S. T. I-II, 1, 6.

A pessoa, enquanto ser criado, inclui essência e existência, mas sem coincidir uma com a outra; e integrando esta dupla virtualidade, que exige por sua própria estrutura metafísica, passar a ser uma entidade em si, com autonomia e sem possibilidade de fusão ou confusão com qualquer outra. Torna-se pois um indivíduo, ou seja, indivisível em si mesmo e dividido de todos os demais. Sob este aspecto essencial da comunicabilidade, consequência da individuação pessoal, S. Tomás insiste e precisa que esta é completa, última e definitiva, repugnando absolutamente fundir-se ou confundir-se seja com quem for, tanto a nível da natureza como do suposto pessoal, enquanto passa a acto segundo, completando-se assim cada pessoa pela individuação do próprio ser pessoal que se torna, em si e por si, um existente autónomo¹³.

Assim esta formalidade última da «individuatío essendi», para passar à existência imediata, encerra definitivamente a natureza singular, ou seja, ordenando-a, sem mediações, à ordem transcendental e imediata à existência como sujeito; e a existência concretiza a ordenação transcendental da individuação pessoal a ser por si e em si. É pois, esta intrínsecamente exigida pela própria estrutura «aptitudinal» e transcendental a ser indivíduo existente que constitui o princípio de individuação pessoal e que passa à autonomia relacional, mas em consequência de existir num tempo, espaço e circunstância. «Substantia individua quae ponitur in definitione personae importat substantiam completam per se subsistentem separatim ab aliis»¹⁴.

E, acerca da originalidade da pessoa humana, aborda em diversas perspectivas o assunto na S.T. II, 2, 2 ad 3; I, 3, 5 a 11; De Pot. 7.3 ad 4; 9, 2, ad 7-8. Aí se precisa a necessidade, para uma essência se tornar uma substância particular com autonomia individual, dum princípio de individuação; é pois condição essencial para poder existir em si e por si, com o estatuto de autonomia individualizada, ou seja, como uma substância singular inconfundível. A existência concreta da pessoa é pois algo que lhe é próprio como uma exigência ou direito da ordenação intrínseca dos seus princípios metafísicos estruturantes; faz parte integrante da orientação fundamental, como algo próprio, que a pessoa exista em si e por si, como ser único, exclusivo, irrepetível e com vocação de liberdade, responsabilidade e apta a planear, discernir, ponderar e decidir de modo

¹³ Cf. In Boetium De Trin., q. 4 a. 2.

¹⁴ S. T. III, 16, 12 ad 2.

¹⁵ Cf. Quodl. 2, a. 4 ad 2; S. T. III, 17, 2; 19, 1 ad 4.

original e criativo enquanto é «res intellectualis cui per se primo separatim debetur esse»¹⁵.

A aptidão a existir de facto por si como pessoa, é uma exigência proporcional, primária, intrínseca e essencial da ordenação transcendental do seu constitutivo formal, como vimos. De facto poderá não passar a acto segundo, mas a ordenação formal está nessa direcção intrínseca e a não concretização, embora não colida com o princípio da individuação, como foi referido, não deixa de incluir uma certa frustração metafísica por não concluir a respectiva orientação intrínseca.

Estas conclusões, sobre a formalidade da individuação pessoal, não aparecem explicitamente em S. Tomás, embora pareça que se pode legítimamente deduzir da argumentação expressa na S.T. III, 17, 2 ad 1: «Esse consequitur naturam, non sicut habentem esse, sed sicut quo aliquid est; personam autem sive hypostasim sicut habentem esse» e de modo ainda mais explícito: «Esse pertinet ad naturam et ad hypostasim: ad hypostasim quidem sicut ad id quod habet esse; ad naturam autem sicut ad id quod aliquid habet esse»¹⁶. Mais ainda: isto parece precisado na III, 19, 1 ad 2: «Nam esse pertinet ad ipsam constitutionem personae et sic quantum ad hoc se habet in ratione termini; et ideo unitas personae requirit unitatem ipsius esse completi et personalis». A argumentação simplificada parece-nos que poderia resumir-se no seguinte: as realidades que se relacionam de modo diversificado com uma terceira, também diferem realmente entre si; e de facto a natureza singular e o «suposto pessoal» relacionam-se diferentemente com a existência, o que revela que diferem efectivamente entre si, embora a referência à existência estabeleça uma certa formalidade da unidade porque «esse est id in quo fundatur unitas suppositi»¹⁷. Nesta perspectiva a existência e o «suposto» reclamam intrínsecamente, mutuamente e imediatamente a existência. Embora esta não seja a diferença específica da pessoa, relativamente à sua natureza, não impede que lhe pertença, como algo não só apropriado, mas como direito próprio¹⁸.

A existência pessoal é fisicamente situada, concretiza um «acidente próprio», como algo radical, intrínseca e primariamente devido pela orientação metafísica estruturante na orientação dos princípios do ser pessoal.

¹⁶ S. T. III, 17, 2.

¹⁷ Quodl. 9, a 3 ad 2.

¹⁸ Cf. S. T. III, 35, 1.

5. A pessoa, porque é a máxima perfeição entre os seres criados que partilham a aventura da vida no tempo e numa circunstância, encerra em si, com uma vocação própria e sentido, uma dignidade única e que deve ter incidências na organização da vida pessoal, familiar e social. Explícitamente a revolução francesa insistiu na igualdade, na liberdade e na fraternidade, o que implica o respeito pelas diferenças e a promoção explícita da fraternidade, que deveria incluir, mas ultrapassar, a democracia em que todos devem ter voz e vez, disfrutando idênticas oportunidades. A aprovação da Declaração Universal dos Direitos do Homem em 10 de Dezembro de 1948, e as consequentes explicitações, encontraram eco ampliado e precisado no humanismo cristão explicitado na *Gaudium et Spes*. Este documento tem estimulado reflexões teológicas excelentes sobre a dignidade da pessoa e respectivas consequências pessoais e sociais e que S. Tomás perspectivou.

Mas, na base filosófica, é o «subsistens distinctum» vocacionado para efectivamente se tornar em «esse ad» com referências e relações inter-pessoais dignas e respeitadoras. A singularidade e dignidade pessoal baseiam-se nesses elementos constitutivos, perfectivos e integrantes da sua natureza racional ou intelectual, capaz de pensar, escolher, decidir e agir, desenvolvendo a cultura, a arte e a ética, capaz de criticamente humanizar a vida e programar o futuro.

A pessoa é vocacionada para «persistir» e realizar-se no tempo e para além dele. A apetência da duração humana para além do tempo, como «imortal alma separada» é admitida por correntes filosóficas e teológicas; mas na perspectiva tomista essa situação espiritual «sofre» da falta conatural do corpo. Propriamente falando não é um «quoddam integrum» um «subsistens completum». Pelo que S. Tomás opina que a situação é «quasi subsistens»¹⁹ e provisória porque é «contra natura» a separação da alma e do corpo, ainda que na expectativa de haver «reassunção» ou reintegração com a novidade da ressurreição. A situação provisória é pois «diminuída» visto que falta o corpo que é elemento consubstancial e natural para ser pessoa humana. A morte desencadeia pois uma situação de «violência metafísica» na dinâmica da vida pessoal integrada.

6. Para precisar a temática parece-nos que bastaria transcrever dois dos mais explícitos textos de S. Tomás sobre a sua concepção antropológi-

¹⁹ S. T. 75, 2.

ca, ou seja, que a «máxima dignidade» metafísica dos seres criados realizasse na pessoa humana que, principiando no tempo, num espaço e circunstância, tem vocação de encarnação e de eternidade, de ser feliz de modo selectivo no tempo e de forma plena e perene «in posterum» desde que finalmente o corpo seja reassumido em «quoddam integrum». «Non quodlibet individuum in genere substantiae, etiam rationali natura, habet rationem personae; sed solum illud quod per se existit, non autem quod existit in alio superiori»²⁰.

É elucidativo comparar na mesma questão com 2, 2 ad e 4, 2 ad 2. E em «De Potentia» 9. 9, a.3, consegue-se esta máxima dignidade pela concretização encarnada numa natureza racional, aberta à verdade, à comunicação, ao bem e à solidariedade, e feita dum modo explícito acerca da pessoa humana: «Dicendum quod persona, sic dictum est, significat quamdam naturam cum quodam modo existendi. Natura autem, quam persona in sua significatione includit est omnium naturarum dignissima, scilicet natura intellectualis secundum genus suum. Similiter etiam modus existendi quem importat persone est dignissimus, ut scilicet sit per se existens». Esta explícita formulação contínua, precisa e profunda, é a clássica e já recordada fórmula boeciana do séc. VI «natura rationalis individua substantia»²¹.

S. Tomás insiste que a pessoa é pois o único ser criado que tem a «digníssima», a «máxima dignidade» metafísica porque faz a síntese do espiritual e do terreno, um microcosmos na fórmula de ser pessoa livre e responsável. E esta dignidade intrínseca é independente das realizações, com mais ou menos sucesso, conseguidas pela história pessoal e respectiva actividade.

Esta dignidade substancial foi reconhecida pela sabedoria patrística e medieval, independentemente da auto-consciência, da cultura e das realizações humanas conseguidas a nível pessoal ou social.

A unidade intrínseca do corpo e do espírito não é pois um acidente; são estes dois princípios que constituem uma única substância individual de natureza racional, ou uma hipóstase imanente e aberta à transcendência. Efectivamente «quia magnae dignitatis est in rationali natura subistere, ideo omne individuum rationalis naturae dicitur persona»²². Pode ser útil comparar, na mesma questão, com o artigo segundo. É que a

²⁰ S. T. III, 2, ad 3.

²¹ P. L. LXVI-1343.

²² S. T. I, 29, 3 ad 2.

pessoa não é causa de si. É evidente que «Homo autem non est optimum eorum quae sunt»²³. É que esta máxima dignidade dimana da causa primeira de todo o ser e que atinge o máximo na substância individual de natureza racional que é a pessoa, capaz de reconhecer-se como responsável porque criada à imagem do Criador.

7. Síntese dos fundamentos ontológicos da dignidade humana a ter em conta de modo integrado:

As tentativas de resposta dependem das perspectivas filosóficas e antropológicas adoptadas, como referimos. Parece-nos que o texto mais marcante, porque é já da época da maturidade, é a segunda questão da Terceira Parte da Suma Teológica ao abordar o tema da Encarnação de Cristo²⁴.

a. Principia por definir o conceito evolutivo de natureza, no primeiro artigo, de modo claro.

O nome de «natureza» vem de «nascer». Por isso, primeiramente este nome foi imposto para exprimir a geração dos viventes, a qual se diz nascimento pulular: para que se diga «natura» como se fosse «nacitura».

Posteriormente foi transferido o nome de «natureza» para indicar o princípio da geração desta.

E visto que o princípio da geração é intrínseco, posteriormente, dele derivou o nome de «natureza» para significar todo e qualquer princípio intrínseco de movimento.

Este princípio ou é forma ou matéria; pelo que por vezes a «natureza» significa forma e outra matéria.

E visto que o fim da geração natural é, no que gera a essência da espécie, e que significa a definição; disto resulta que tal essência da espécie também se chama natureza.

b. Indicando estas cinco etapas sobre o sentido e precisão do vocábulo «natureza», S. Tomás pretende justificar a definição de Boécio²⁵ enquanto «substância individual de natureza racional»: Mas ele precisa que «a pessoa significa algo diferente da natureza»²⁶. A natureza é algo que especifica e define, ou seja, é «a essência da espécie que significa a definição»²⁷. Todavia a especificação não alcança a individuação e a pes-

²³ S. T. II-II. 47. 2 ad 1.

²⁴ S. T. III, 2.

²⁵ P. L. 64. 1338.

²⁶ S. T. III, 2 c.

²⁷ *Ibidem*.

soa é algo individual; por isso mesmo para ser pessoa tem que «juntar-se» algo à natureza²⁸.

c. A noção de pessoa é esclarecida, não a partir do conceito de natureza individual, mas de «suposto». Para S. Tomás «suposto» ou «hipóstase» vai ser a chave da solução. Os dois vocábulos são tomados como sinónimos: um a partir do latim «suppositum» e outro do grego «hypóstasis».

E principia por fornecer a definição de «suposto» como «um todo que tem a natureza como seu elemento formal e perfectivo. O que se diz do «suposto» deve entender-se da «pessoa» na criatura racional ou intelectual visto que a pessoa é uma «substância individual de natureza racional» (Boécio). Por conseguinte tudo o que inere à pessoa, já pertence à sua natureza, une-se a ela na pessoa²⁹. A noção de suposto e de espiritualidade são a base, a razão formal da pessoa. Se dizemos «suposto» significamos individualidade e se dizemos suposto intelectual dizemos a individualidade pessoal. Por isso «suposto», em geral, é individualidade e «pessoa», é uma individualidade intelectual ou espiritual³⁰.

Em suma: o suposto é uma individualidade incomunicável enquanto é uma essência, uma natureza individualizada que na pessoa humana é de ordem espiritual, como exigência da própria estrutura intrínseca.

d. S. Tomás precisa as noções de suposto e pessoa dum modo indutivo, dedutivo e analógico, visto que a noção de pessoa aplicar-se-à de forma analógica ao Criador e à criatura.

Principiando pelo termo «indivíduo» aplica-se ao todo e às partes integrantes, enquanto consideramos o ser humano completo ou incompleto. Mas não há coincidência entre «indivíduo», «suposto» e «pessoa», enquanto individualidade intelectual.

A «pessoa» é pois uma substância intelectual individual, qualquer que seja o processo ou modo de «individuação»³¹. E a «pessoa dentro de uma determinada natureza, significa o que é distinto nessa natureza»³². O que torna pois o suposto «subsistente» é a sua própria entidade estruturante; não há propriamente uma qualquer outra «quiditas» estranha, mas uma forma de transcendentalidade própria ao ser, como são a unidade, a

²⁸ Cf. S. T. III. 2 c.

²⁹ S. T. III, 2 c.

³⁰ Cf. S. T. I, 29, 2 c.

³¹ Cf. In I Sent., d. 23, q 1, l. 3. c.

³² Cf. S. T., 29, 4 c.

verdade, a bondade e a beleza³³. Neste sentido esta transcendentalidade identifica-se com o ser e é a primeira na ordem do suposto ou pessoa, para se situarem na realidade relativa e relacionada enquanto a torna incomunicável, encerrada na própria entidade, situada no tempo e no espaço.

Nesta perspectiva o suposto é subsistente pela sua própria modalidade entitativa, ou seja, «indiviso em si e dividido dos outros» ou «distinto em si e distinto de todos os outros»³⁴.

e. «Incomunicável» significa pois qualquer suposto ou subsistente. A «subsistência» parece-se com «substância», mas não coincide. A «substância» significa que é um «ser em si e por si», como possível sujeito de acidentes, mas não coincidente com eles. Mas enquanto «ser em si e por si» é mais genérico e universal. Como já vimos, as «substâncias» podem ser completas e incompletas e a palavra é comum às duas considerações. As incompletas têm a característica de estarem «in alio» e não são perfeitamente subsistentes.

Ora a «pessoa» é uma substância intelectual individual, qualquer que ela seja e independente do modo como se individualiza porque «esse ad ipsam constitutionem personae pertinet»³⁵.

Pelo que a pessoa identifica-se como subsistente intelectual, essência ou substância intelectual, que subsiste em si e por si, enquanto criada e sem necessitar de outras «suplências» para ser e agir em liberdade e responsabilidade educada, ou seja, a consciência ética esclarecida.

A dignidade fundamenta-se pois na sua própria estrutura intrínseca de incomunicabilidade, de ser vivo com autonomia e vocacionada para a solidariedade, a assumir e a interpretar o tempo e as circunstâncias, consciente da transcendência descoberta no exercício da subjectividade e liberdade³⁶.

E na pessoa «quodammodo omnia congregantur»³⁷. O Cosmos congrega-se à volta dos seres humanos como seu fim próximo e suprema perfeição e que deve suscitar e estimular a pessoa para a causa das causas «ad ipsum esse»³⁸.

BERNARDO DOMINGUES, O.P.

³³ Cf. De Ver. q. 1 art. 1 c.

³⁴ Cf. S. T. I, 29. 4 c.

³⁵ S. T. III 19, a. 1 ad 4.

³⁶ Cf. De Pot. q. 7 a 2. ad 9.

³⁷ S. T. I, 77, 2-3.

³⁸ Cf. S. T. I, 12 e De Verit. 91 n. 8.

Deus Absconditus - Homo Absconditus: a antropologia de Ernest Bloch

Introdução

No decurso do Seminário subordinado ao tema genérico «*As Novas Antropologias*», despertou-nos particular interesse a antropologia de Ernest Bloch, por duas razões fundamentais: 1) o facto de ser uma antropologia que se apropriou de categorias eminentemente teológicas situando-as no horizonte da imanência; 2) o facto de ser uma antropologia de matriz humanista.

Neste contexto, procuramos, desde a teologia sistemática, e concretamente da antropologia teológica, descobrir o pensamento iminentemente filosófico de Bloch. Socorremo-nos de alguns estudos sobre o autor, debatendo-nos desde logo com a dificuldade da inexistência de fontes traduzidas em português. Superamos tal dificuldade pelo recurso a fontes citadas pelos estudiosos.

Tendo em conta os limites e o âmbito deste estudo, estruturamos o nosso trabalho do seguinte modo: começamos por definir a perspectiva messiânica do ateísmo de Bloch; tentamos uma aproximação aos conceitos-chave da filosofia de Bloch, como a ontologia do «ainda-não», o princípio matéria e o princípio esperança. Terminamos com uma avaliação crítica.

1. Reino de Deus sem Deus

Nas páginas autobiográficas de *Spuren*, Ernest Bloch declara-se ateu desde os 15 anos: «Quando fui confirmado e no momento em que devia pronunciar a fórmula diante do altar, acrescentei três vezes: *Sou ateu!*». Esta profissão de fé atea resultou, ainda segundo o seu testemunho, da conclusão de que «a matéria é a mãe de todos os seres (...). O que se cha-