

Aspectos do conceito de pessoa humana em S. Tomás de Aquino

I. Situar a questão

1. Ensina Ortega y Gasset que nós vamos sendo o resultado dinâmico da natureza biológica, das circunstâncias afectivas a sócio-culturais históricas em que nos desenvolvemos, progressivamente nos definimos a envolvemos de modo mais ou menos livre e operativo. Desta síntese psicossomática, livre, criativa a ética resultam a indústria, a ciência, a técnica, a arte, o culto e a cultura em constante reformulação.

Para o comum dos seres humanos despertos a palavra «pessoa» tem várias aplicações teológicas, filosóficas a sociais mas todas com sentido analógico. De facto a *referência primeira e experimental* aplica-se ao ser humano concreto enquanto é um original animal racional, ético, cultural a estético, na medida que for tendo acesso à maturidade intelectual, afectiva, social, política a religiosa. Progressivamente, de modos diferentes, vai tendo acesso à *consciência do «eu» livre a responsável* pela programação, gestão e avaliação da vida pessoal a social solidária.

Pela *informação, formação a afinamento da consciência ética* pessoal descobre que os *seres humanos objectivamente são sujeitos e nunca serão objectos*, de que deve resultar a ponderação dos critérios no *ordenamento ponderado dos valores* pessoais e sociais, tendo em conta a vocação, o estatuto a função social de cada pessoa com um ADN original a personalidade irrepetível.

2. Neste contexto e finalidade tentaremos centrar brevemente a nossa atenção no essencial das afirmações filosóficas de S. Tomás sem nunca esquecer que a sua intenção primeira foi predominantemente teológica acerca da Trindade e da Encarnação.

Mas parece-nos possível e útil fixar a atenção na *definição filosófica e na fenomenologia* da pessoa no que é, aparece, manifesta, experimenta e decide na «recriação» do próprio ser, traduzido num contexto da vida familiar e social pela ciência, técnica, cultura e culto. De facto, na situação de normalidade de pessoa situada num tempo e espaço, fazemos uma experiência pessoal de auto-consciência sobre o sentido da vida, confrontando o «eu» e a alteridade; o conhecimento de si e dos outros revela-nos que *somos idênticos e diferentes* e totalmente diversos do ambiente e das outras formas de vida vegetal e animal.

Como «microcosmos» estamos equipados para desenvolver as aptidões de recorrer à indução, à dedução, à analogia e à intuição para descobrirmos que há variantes e intermitências no nosso ser e agir: desejos, emoções, impulsos, percepções internas e externas; mas nesta *multiplicidade oscilante* há uma identidade pessoal de *discernimento crítico* que permanece e faz a *unidade na diversidade* ou seja a estrutura do eu que *observa e avalia as mudanças* e classifica o que é essencial e acidental, o provisório e o permanente, neste imparável fluir dos seres no tempo cósmico que mede a mudança dos seres.

3. Na afinada percepção de sujeitos críticos vamos descobrindo a identidade e o significado complementar do «eu», do «tu» e do «nós», de que resulta a *comunidade de diferentes e convergentes* numa certa harmonia dissonante. Efectivamente *cada ser pessoal é um ser em si* mas orientado para ser com, por e para os outros, na constante dialética de *descobrir e construir paradigmas* sociais e políticos em que se consiga o equilíbrio dinâmico entre o binómio do *bem pessoal e o bem comum*. De facto a combinação apropriada de *direitos e deveres recíprocos assumidos efectivamente* devem responder adequados conceitos de justiça comutativa e distributiva ou seja segundo as capacidades e necessidades de cada pessoa; neste sentido a liberdade e a responsabilidade solidária de cada pessoa implica aspectos essenciais a comuns.

Cada ser humano tem pois uma *estrutura própria de incomunicabilidade da entidade pessoal*, o que implica individuação e a

necessidade de certa solidão, mas simultaneamente *é fundamentalmente ser de relação, de comunicação e comunhão para acolher e transmitir*, dar a receber, tornar comum o que é próprio de cada identidade. A pessoa normal é solidária, é pessoa comunitária e a todas deve ser proporcionada voz, vez e idênticas oportunidades. A sociedade democrática deve exigir de cada pessoa segundo as respectivas capacidades a proporcionar a todos segundo as respectivas necessidades objectivas, tendo em conta as circunstâncias e as limitações contextualizadas..

II. Aspectos do conceito de pessoa humana em S. Tomás

1. Na época de S. Tomás os conhecimentos de biologia e embriologia eram escassos; e, ao contrário da idade moderna e contemporânea, em que predomina uma atitude antropológica e *antropocêntrica*, então vigorava o *teocentrismo* com séria investigação sobre a estrutura da identidade de Jesus Cristo, síntese pessoal unificada da natureza humana e divina unidas sem perderem a respectiva identidade e função próprias. Quando aborda especificamente o ser humano insiste *predominantemente na racionalidade*, na liberdade e fraternidade traduzidas na auto-consciência como fulcro do «eu», com uma consistência própria e diferenciada dos outros seres. Efectivamente não ignora, o «constitutivo formal» da individuação, mas sem fazer do assunto um tema central, como outros escolásticos posteriores; tendo presente a clássica definição de Boécio que escreve que o que especifica o ser humano *«é a razão, por isso só se chama realmente humana a operação que procede da razão através da vontade* ¹.

Esta é a perspectiva existencial da «consciência consciente» com discernimento analítico e avaliativo. Recebendo de Aristóteles a perspectiva de que a pessoa animal racional, cultural, ético, democrático, estético, histórico e como um real microcosmos, sublinha de passagem, o *constitutivo formal* ou seja a racionalidade. Esta explícita referência à actividade pessoal leva a concluir que o *elemento formal da personalidade ou identidade* é a existência,

¹ III q. 19, a. 2, c.

enquanto passa a acto segundo a essência ou natureza humana concretizada na pessoa, numa personalidade situada.

Efectivamente cada existente tem as características da respectiva natureza essencial; pelo que a existência actualiza a essência e torna-a efectiva relacionado-se individualmente com os outros.

Nesta perspectiva o ser «predica-se» *analogicamente* dos diversos seres porque cada um tem *modalidades* essenciais e acidentais diversas. Os *modos de ser* concretizam-se diversamente nas várias formalidades existentes. Esta temática é tratada frequentemente por S. Tomás. Basta-nos referir apenas três passagens complementares:

Principiando pela Suma «... enquanto uma coisa tem o ser é neces-sário que Deu esteja nela, de acordo com o modo como ela tem o ser»², ultrapassando assim o imanentismo e a univocidade do ser nas modalidades participativas.

No «Contra Gentiles» a temática é retomada, aprofundada e explicitada «o grau de dignidade duma coisa está de cordo com o grau de dignidade com o modo como ela tem o ser; pois conforme o ser nas coisas se contrai num modo especial, de maior ou menor dignidade, assim se diz que o ser possui mais ou menos dignidade»³.

Retoma, exemplifica e precisa esta temática na Sum «... não é o mesmo o ser do homem e o ser do cavalo, nem sequer é o mesmo o ser deste a daquele homem»⁴.

É claro que o «ser» é o acto de todas as realidades, mas não do mesmo modo em todas elas, mas manifestando-se de modos diversificados. E não oferece dúvidas que a correlação dos modos e respectivas diferenças dependem da relação entre essência e existência concretizada.

Ao afirmar explicitamente que ser cavalo e ser pessoa implica existenciais correlações de essências diferentes, também isto se verifica entre seres com comum natureza mas com individualidades diversas.

Efectivamente não coincidem o ser de pessoas diferentes porque depende «consoante o ser se contrai segundo um modo especial...», cujo «contrair» indica a respectiva essência actualizada. É a essência que é o princípio de limitação do ser enquanto o acolhe e limita.

² I, q, 8, a. 1. c.

³ Lv. 1, Cap. 28.

⁴ I, q, 3, a. 5. c.

2. Introduzimos aqui um parêntesis para lembrar ou ressituar a perspectiva de S. Tomás sobre a *comum composição ontológica* ou seja a teoria sobre a estrutura hilemórfica em que, *ao mesmo tempo*, a composição comum de matéria a forma envolve uma composição de potência a acto nos seres materiais, excluindo as substâncias imateriais.

Para facilitar o trabalho recolhemos alguns textos mais significativos: «Nas substâncias compostas de matéria e forma, há uma dupla composição de acto e potência: a primeira da própria substância que é composta de matéria e forma; a segunda, da substância já composta e do ser, a qual se pode chamar de ‘quod est’ a ‘esse’ ou ‘quod est’ e ‘quo est’»⁵.

Ora é precisamente esta substância segunda, que corresponde à natureza da coisa, que S. Tomás considera como o princípio limitativo do seu ser, o «recipiente» que determina o seu «modo» de ser:

«... o ser é a actualidade de todas as coisas, e até das próprias formas. Por isso ele não se compara com as coisas à maneira de um recipiente como o que é recebido; mas antes como o recebido com o recipiente»⁶.

«O ser participado é limitado pela capacidade do participante. Por isso só Deus que é o seu próprio ser, é acto puro e infinito. E mesmo nas substâncias intelectuais, se dá uma composição de acto e potência, ainda que não seja de matéria e forma, mas de *forma a ser participado*»⁷.

Ora como «Deus é ente por essência: porque Ele é o próprio ser [esse]; e todos os outros são entes por participação»⁸; e uma vez que «Deus é causa do ser de todos os outros»⁹, poderemos concluir que no Mundo se encontra uma multiplicidade de entes que possuem um ser participado do ser divino. Eles distinguem-se entre si conforme o seu «modo» de participar o ser divino, ou seja, conforme os limites com a sua natureza específica e individual recebe o mesmo ser, difundido da fonte de todo o Ser que é Deus. Nesta teoria da participação do ser divino pelas realidades criadas,

⁵ *Contra Gentiles*, Lv. II cap. 54.

⁶ S.T. I, q. 4, a. 1, ad 3.

⁷ S.T., I, q. 75, a. 5, ad 4.

⁸ S.C.G., Lv. I, Cap. 42.

⁹ S.C.G., Lv. II, Cap. 15.

apresentada por S. Tomás ao longo da sua obra, reside a sua solução para muitos dos problemas metafísicos fundamentais, tais como o da criação e o da conservação do Universo. Sendo a criação uma produção das coisas no ser, sem que nada houvesse «antes», cada uma delas é produzida segundo um certo «modo» de ser, que consiste na participação no ser divino por uma natureza determinada à maneira como as coisas iluminadas participam da luz do Sol, sem serem o próprio Sol e portanto distintas dele. Mas tal como uma coisa só se mantém iluminada na medida em que recebe continuamente a luz, também uma coisa só se mantém no Ser na medida em que o recebe continuamente do Criador como se fosse no próprio acto da criação. Temos portanto de conceber a criação como contínua, a qual, no fim de contas, não é senão uma participação permanente do ser divino pelas coisas, segundo os vários modos destas. A teoria da participação do ser aparece-nos sintetizadas várias vezes em frases breves como esta; «Deus é ente por essência e tudo o mais participa do Ser»¹⁰. Nela reside ainda a solução para o discutido problema da distinção entre essência e existência nos seres criados. Todas as dificuldades postas à distinção real derivam talvez de se entender que esta tese afirma a distinção real entre essência e ser como se fosse uma distinção de dois princípios *físicos* de duas *coisas*; note-se que vem de «res» «coisa». Na verdade não se trata de dois princípios físicos mas metafísicos: dois princípios correlativos que não existem um sem o outro. Se distinguirmos apenas pela razão a essência do ser nas criaturas, não haverá processo de diferenciar estas de Deus, no qual essência e ser são uma mesma coisa, pois Deus é Ser por essência. A tese da distinção real parece estar de acordo com o pensamento de S. Tomás, e em última análise, pode ser identificada com a teoria da participação do ser, ou melhor, reduzida a ela: «... só Deus é ente por essência própria, pois a sua essência é o seu ser; mas todas as criaturas são entes por participação, e não porque a sua essência seja o seu ser»¹¹. Isto é: no caso de Deus, se a sua essência é o seu Ser, isso significa que apenas pela razão distinguimos n'Ele a essência e o Ser, pois na realidade se identificam. Portanto, se queremos distinguir as criaturas em relação a Deus, é

¹⁰ C.G., Lv. I, Cap. 29.

¹¹ S.T., I, q. 104, a. 1, c.

necessário considerar nelas uma composição ontológica implicada no facto de que cada uma participa o ser divino segundo um determinado modo e essência, pelo que a sua essência não é o seu ser porque são princípios distintos. Esta doutrina de distinção entre essência a existência, entendida como participação do Ser divino pelas criaturas coincide plenamente com o que nos parece ser a solução de S. Tomás sobre *o constitutivo formal da pessoa*. Ou melhor: esta mesma solução integra-se perfeitamente dentro dessa maneira de entender a estrutura ontológica dos seres criados: o ser é o *termo*. A perfeição última de cada natureza humana individual não resulta dessa natureza humana individuada. É exigida, para que ela seja, um acto. Ainda que, em cada pessoa concreta, não seja separável em acto, a sua essência do seu ser, isso não significa que uma seja a outra e que não sejam distintas. Os textos parecem mostrar que a tese da distinção real, assim entendida, está de acordo com o pensamento de S. Tomás, embora talvez também não seja problema enunciado por ele de forma explícita.

A mesma passagem de *Suma Contra Gentes*, atrás citada, permite-nos inferir ainda que há uma gradualidade quanto à dignidade, ou excelência, ou perfeição, se quisermos, nesses mesmos modos de ser. Isto significa que determinados modos ou manifestações de ser são mais perfeitos que outros e portanto mais próximos do «Ser autêntico» que é o Criador.

Pelo que quais serão os modos, ou qual será o «modo» mais perfeito de «ser»? S. Tomás responder-nos-á que:

«As formas dos seres dotados de conhecimento têm um *modo de ser mais elevado* que o das formas naturais»¹².

Por este motivo se justifica que:

«A palavra «hipóstase» entre os Gregos, pelo seu significado próprio designa um indivíduo qualquer do género de substância: mas pelo uso toma-se para designar o indivíduo de *natureza racional* devido à sua intrínseca excelência»¹³.

¹² S.T., I, q. 80, a. 1, c.

¹³ S.T., I, q. 29, a. 2, ad. 1.

Noutra passagem escreve ainda: «... que é *grande dignidade* subsistir na natureza racional...»¹⁴.

O modo de ser próprio da natureza racional parece, assim, encontrar-se numa situação de privilégio em relação aos das restantes naturezas, pois a esta natureza é atribuída uma *excelência e uma dignidade* especiais.

Além disso, se dentro de cada natureza criada compararmos os modos de ser individuais umas para outras, chegaremos à conclusão de que:

«... o particular e individual encontra-se de modo mais especial e mais perfeito nas substâncias racionais, que têm o domínio dos seus actos, e não são apenas agidas, como as outras, mas agem por si mesmas: e as acções estão nos singulares. E por isso os singulares de natureza racional têm um nome especial entre as restantes substâncias, que é o nome de «pessoa»¹⁵.

De facto cada um age segundo aquilo que é «*actio sequitur esse*».

Desta forma, o modo de ser da pessoa humana, não só no plano da natureza em geral, mas também no plano individual, *é o mais perfeito que se encontra entre as criaturas*, no Mundo. E ainda, como cada indivíduo, no plano da essência individualizada, não é exactamente igual a outro indivíduo, pois variam as dimensões com que a «*matéria signata quantitate*» limita a essência, bem como variam os acidentes concomitantes, também o ser individual varia de pessoa para pessoa para além da cultura. O ser individual é o ser do todo, e define-se portanto na correlação com a essência individuada completa, bem como esta, no ente concreto situado e se define na correlação com o ser. Portanto, além de que o ser dum suposto não pode ser o mesmo doutro suposto, um e outro não são iguais porque são «*modos*» de ser distintos, embora idênticos, definidos na correlação com naturezas distintas também.

Regressando ao nosso problema do constitutivo formal da pessoa, parece poder concluir-se que o *ser próprio da pessoa humana* pode continuar a considerar-se como o constitutivo formal da sua personalidade, sem que ele a identifique com os outros supostos, pois se trata de um modo de ser diferente dos restantes. Estamos

¹⁴ S.T., I, q. 29, a. 3, ad. 1.

¹⁵ S.T., I, q. 29, a. 1, c.

no entanto a considerar a noção de constitutivo formal dada num certo contexto histórico e em função duma problemática determinada ou seja a posta pelo caso de Jesus Cristo. Trata-se do constitutivo formal tomado como subsistência formal e não do elemento específico que formalmente distingue a espécie humana do género animal. Neste aspecto, S. Tomás apontará a racionalidade e também a liberdade como uma necessidade constituídas da humanidade.

*«É necessário que o homem possua livre arbítrio, pelo próprio facto de ser racional»*¹⁶.

Portanto o problema da pessoa como ente individual não pode de forma alguma reduzir-se nem só à questão do seu constitutivo formal, nem só à questão da sua natureza específica. E interessamos realmente, não só encarar a pessoa humana em geral o homem, mas ainda a pessoa individual (ou pessoa, na própria aceção da palavra, pois o que existe são pessoas, e não «a pessoa», homens e não «o homem»).

Dentro desta perspectiva, o problema da pessoa humana só será suficientemente resolvido se a apreendermos em função dessas duas coordenadas fundamentais:

A natureza racional levada ao plano individual;

O ser ou existência que a torna subsistente em si e independente de outros.

Estas coordenadas implicam-se mutuamente para definir a pessoa como um todo e de cada uma destas coordenadas derivam aspectos importantíssimos no modo de ser, de aparecer e de ser comportar da pessoa no Mundo para «cumprir a Vida», como diz Miguel Torga.

Progressivamente fomos transitando do plano da pessoa em geral para o plano da pessoa humana em si mesma, tal como o fez a Filosofia Moderna. É que, só ela apenas se nos oferece dentro do horizonte de experiência sensível, e é precisamente a sua realidade excepcional a algo misteriosa, dentro deste horizonte da experiência, que nos interessa analisar a explicar, seguindo o pensamento de S. Tomás de Aquino.

¹⁶ S. T., I, q. 83. a. 1, c

Mas uma dúvida se poderá pôr: como procurar o pensamento de S. Tomás acerca da pessoa humana, se a sua especulação gira primariamente em torno das pessoas divinas? Sem fugir à questão, de facto se fizermos uma análise da obra de S. Tomás no seu carácter geral, e também se verificarmos em particular a existência de pontos que nela se referem apenas ao ser humano, poderemos dissipar essa dúvida sem iludir esta problemática ponderando os diferentes processos de raciocínio.

O problema das possíveis interdependências gerais do pensamento de S. Tomás sobre a pessoa humana, em relação à Teologia, que é fundamental na sua obra, poderá ser analisado oportunamente.

De facto efectivamente parece haver um pensamento de S. Tomás sobre a pessoa humana verificado no contexto geral da sua obra, o qual parece poder dizer-se, sem favor nem exagero, que se *aproxima de maneira extraordinária do que há de melhor, de mais elevado, no pensamento moderno, acerca da pessoa humana.*

Será interessante notar que já na *Prima Pars* da Suma Teológica, que nos parece ser a obra mais sistematizada de S. Tomás a síntese do seu pensamento, há uma série de questões (75 a 102), relativas apenas ao ser humano e sobretudo que toda a *Secunda (Prima-Secundae a Secunda-Secundae)* diz respeito aos problemas do ser humano em actividade.

Vale a pena ler o programa proposto por S. Tomás para esta parte da sua obra, no Prólogo à *Prima-Secundae*.

«Uma vez que, como afirma o Damasceno, se diz que o homem foi feito à imagem de Deus, *entendendo-se por imagem que é dotado de natureza intelectual e livre arbítrio e capaz de se determinar [et per se potestativum]*; depois de tudo o que se disse do modelo, isto é, de Deus, de oisas que procederam do poder divino segundo a vontade do mesmo; na medida em *que é princípio dos seus actos*, como ser dotado de livre arbítrio a senhor das suas acções»¹⁷.

¹⁷ S.T., I-II, Prólogo.

III. A Perspectiva sobre a pessoa objecto da Filosofia e Teologia

1. S. Tomás, abordando a temática da Pessoa, reflecte predominantemente numa perspectiva teológica, mas sem nunca esquecer a complexidade do historicismo da verdade, do desenvolvimento natural a de criador cultural numa comunidade humana concreta. Nesta perspectiva o *conteúdo total do sentido da humanidade* envolve uma interpretação que integra uma leitura histórica, antropológica, cultural, filosófica a teológica. Maurice Blondel reinterpretando o «*actio sequitur esse*», insistia que na «acção» pessoal é possível encontrar a síntese do ser pessoal, natural e sobrenatural. E, nesta perspectiva, o sentido englobante inclui a luz da razão, iluminada pela fé revelada; trata-se de distinguir sem separar o natural e o sobrenatural.

Todavia certa Filosofia pretende fazer investigação pura sem pressupostos de carácter religioso ou de outra ordem qualquer.

Mas, historicamente, a questão metafísica da pessoa a respectivo enquadramento foi condicionada por pressupostos teológicos numa tentativa honesta de tentar demonstrar a coerência filosófica da perspectiva teológica.

2. Olhando para a História da Filosofia deparamos com Filósofos que efectivamente estabelecem relações entre a reflexão, banhada pelas respectivas crenças e valores ou negativamente têm a atitude de rejeitar qualquer conteúdo não concluído por pura investigação e reflexão. Ora de facto a pessoa emerge num contexto aculturado com crenças e valores; ao tentar «despir-se» desta perspectiva cultural, integrante do seu ser, aceita uma «crença» de conteúdo contrário àquele que rejeita. De facto as justificações racionais não se desenvolvem num hipotético vazio sócio-cultural visto que todo o raciocínio é situado a aculturado.

Investigar sem pressupostos é estar a sonhar acordado a descambar para o delírio. Mas por outro lado, o *autêntico raciocínio filosófico deve recorrer apenas à dinâmica racional* e não pode ir além dela na busca de concluir «certezas», mas sem partir delas como pressuposto dogmático.

De facto o que em abstracto parece evidente, efectivamente não se pode verificar no concreto: *a atitude filosófica é uma interpretação da vida pessoal e social, suas histórias e problemas com as respectivas causas a efeitos*. Não se trata só duma ficção espe-

culativa mas de objectiva busca da causalidade da problemática que nos envolve a de propostas de intervenção ajustadas à solução, de modo a orientar a história com sentido a partir dos «porquês» e o para «quê».

3. A nossa história pessoal e cultural principia a desenvolve-se num *contexto natural e frequentemente religioso de «acreditar»*; os nossos conhecimentos, por mecanismos de certo determinismo psicossomático, estruturam-se por crenças de tipo dogmático; e é a fé ou confiança nos adultos que promove o desenvolvimento da criança para a possível autonomia.

A compreensão racional, a justificação daquilo que aceitamos e o significado dos respectivos conteúdos e significado, pode ter aspectos religiosos positivos ou negativos com as respectivas crenças ou descrenças, consoante a dinâmica de iniciação na vida tiver marca religiosa ou ateia.

Normalmente, com o acesso à racionalidade crítica busca-se uma explicação racional a causal com as respectivas dificuldades de encontrar coerência entre saber racional a crença dogmática. Efectivamente a solução religiosa e crente é anterior a uma explicação filosófica sem pressupostos dogmáticos.

Na atitude crítica, os «crentes felizes» podem buscar as razões de fé e os «descrentes firmes», buscar a confirmação lógica da sua descrença. Mas, tanta dificuldade racional encontrará o crente como o descrente para «provar» racionalmente a respectiva atitude intelectual de adesão ou recusa da crença.

4. De facto o tratamento intelectual integrado sobre a pessoa deve envolver a problemática científica, antropológica, psicológica, social, filosófica e teológica, pelo menos como um fenómeno social ocorrente. E qualquer questão, mesmo dogmática, poderá ser sujeita a um tratamento racional para bem discernir a diferença entre convicções religiosas a conclusões racionalmente conseguidas.

5. A concreta discussão sobre a pessoa partiu efectivamente duma crença religiosa afirmada como dogma, num desejo de fundamentar racionalmente essa mesma crença. A doutrina concluída *não foi deduzida* logicamente do dogma, antes *foi induzida* a partir da experiência, do contacto com as realidades do Mundo ambiente. E, eventualmente, acontece que uma teoria explicativa do real,

dados na experiência vivida como, por exemplo, uma teoria explicativa da pessoa humana, possa coincidir com um conteúdo dogmático aceite por Revelação ou, pelo contrário, poderá acontecer que um conteúdo aceite por Revelação possa coincidir com uma teoria explicativa do real. Neste tratamento entra em jogo o problema da possibilidade e veracidade da revelação. Creio aliás que para o nosso caso bastará verificar se realmente coincidem ou não a doutrina revelada e a explicação da pessoa, alcançada a partir da experiência e por meio da razão recorrendo a métodos adequados ao objecto.

Parece que há independência na análise filosófica, em relação ao dogma; a que há parcial concordância entre a explicação filosófica e a doutrina teológica. Para que isto se torne aceitável diremos que, para exprimir as verdades religiosas reveladas por Cristo, usou-se uma linguagem já possuída, com preferência por certos termos de carácter filosófico: «hipóstase», correspondendo a pessoa: a «ousia», ou substância, ou essência. Estes termos eram sugeridos pela realidade sensível: ao aplicá-los à realidade supra-sensível, fez-se uma transposição de designação em que havia certos riscos. Para os evitar, foi necessária uma análise dos mesmos termos a da doutrina a definir, no sentido de exprimir com coerência esta doutrina. A filosofia tomista, em geral, mostrou a preocupação de analisar o conteúdo da experiência, como ponto de partida para as grandes conclusões da sua filosofia.

No caso particular da noção de pessoa, podemos verificar que:

Quando à designação de pessoa aplicada à Trindade, ele averigua inicialmente o conceito geral de pessoa, a partir da pessoa humana, a só depois aplica essa designação às pessoas divinas frisando bem que o faz seguindo uma analogia de proporcionalidade.

Quanto ao problema posto por Jesus Cristo, que em última análise consiste na questão do constitutivo formal, S. Tomás d'Aquino faz também um estudo da pessoa humana e das designações de indivíduo e pessoa, antes de concluir que pode haver alguns indivíduos que não sejam pessoas, desde que não possuam um ser próprio, mas subsistam num suposto completo.

Desta forma, parece lícito concluir que, embora na verdade a problemática teológica provoque a análise, no entanto esta mesma análise é feita no plano da experiência sensível, por uma especulação racional que nela se baseia sem a limitar.

Assim só «aparentemente» se parte duma doutrina teológica para uma teoria explicativa da pessoa humana: a doutrina é o motivo que provoca a explicação, mas esta explicação é procurada no plano do horizonte de experiência humana. Não se aplicam ao ser humano designações tiradas inicialmente da divindade, mas sim o contrário. Ainda que essas designações ao serem aplicadas a Deus, recebem características que não possuíam enquanto aplicadas às criaturas: mas, aplicadas de novo a estas, continuam a ter o mesmo sentido, e são apenas revestidas duma maior dignidade.

Desta forma a análise da pessoa humana é feita por S. Tomás sobre a própria pessoa humana dentro do Mundo em que está inserida.

É verdade que podemos considerar que S. Tomás, na sua obra, possui uma certeza anterior às próprias conclusões, que é a certeza de fé quanto à pessoa única de Jesus Cristo, dada pela fé na Revelação. É ela que motiva toda esta dinâmica. Contudo a fundamentação das verdades em que crê é feita nessa atitude metódica, de concluir racionalmente a partir da experiência.

Parece clara nas obras de S. Tomás a preocupação autêntica de concluir «de baixo para cima» e não «de cima para baixo», que é afinal no que consiste essencialmente o desejo de rigor da filosofia. Assim, embora a sua filosofia esteja integrada em obras de Teologia, ela parece realmente destacável delas, como especulação válida sobre o real.

Podemos, pois, considerar dois planos na obra de S. Tomás d'Aquino: um plano horizontal, que é o da fundamentação, ao nível do Mundo: e um plano vertical, que é o da Revelação, que vem directamente de Deus para o Mundo. S. Tomás pretende mostrar o seu acordo, porque não lhe parece que poderá haver antinomia entre o que é revelado por Deus cuja verdade autêntica só d'Ele é conhecida.

No plano horizontal, no caso da especulação sobre a pessoa, ele parte de noções anteriores à problemática religiosa (substância, hipóstase, etc.) e, posta a problemática, continua a análise ao nível da experiência, e para determinar o seu conteúdo e sentido autênticos e para verificar, se estava de acordo com ela a doutrina teológica. De qualquer forma, a análise, embora motivada pela questão religiosa, mantém-se na linha horizontal.

Naturalmente que não podemos ignorar estes pontos de contacto por ele encontrados entre os dois planos, o da Filosofia e o da

Teologia. Como não é legítimo ignorar o contexto geral histórico-teológico em que se originou e se desenvolveu o problema da pessoa do qual saiu afinal o útil conteúdo que actualmente nos apresenta esta noção no seu conteúdo actual.

A análise filosófica da noção de pessoa humana talvez até ganhou em ter sido sujeita a essa motivação de ordem teológica, pois esta motivação levou a descobrir elementos úteis para a noção de pessoa humana na sua dimensão total e sempre actual.

BERNARDO DOMINGUES