

O CONCEITO DE PESSOA. O ESTADO DA QUESTÃO ENTRE OS GREGOS

Léa Ferreira Laterza

Considerações iniciais

Ao começar esta reflexão sobre o conceito de pessoa, necessário se faz examinar o estado em que se encontrava a questão, junto ao pensamento grego. Todavia não se tentará embrenhar pelo problema, já exaustivamente trabalhado,¹ de se haveria ou não a consciência da subjetividade entre os gregos.

Se, de acordo com Jaeger,² a História da Cultura tem que levar em conta a diferença de valor espiritual e corporal dos indivíduos, há, todavia, em cada época, preocupações específicas que induzem o aprofundamento de determinados problemas. Estes, embora presentes em outras épocas e passíveis de serem trabalhados, são apenas levemente tocados a esperar o momento certo de serem reexaminados.

Parece que entre os gregos, a partir de Sócrates, exceção feita aos estóicos e epicuristas que tomaram rumos diversos se bem que não os da metafísica – e que não serão objeto de exame –, o que se refletiu sobre o homem se fundamenta no problema do saber humano, da ciência. O homem, ao indagar sobre sua possibilidade de conhecer, conhece a si mesmo como aquele que conhece, assim como conhece o mundo que o rodeia.

Se antes de Sócrates, com os primeiros filósofos, a reflexão grega se fez a partir do devir das coisas, buscando o substrato primeiro que tornava

1 Mondolfo, 1958.

2 Jaeger, 1957, p.1-16.

possível este devir, Sócrates inaugura uma nova preocupação: a do valor do conhecimento humano, “que é ao mesmo tempo um caminho para atingir a virtude (*areté*), que nada mais é que um saber”.³

A dicotomia entre o ser e o devir já estava instaurada. Seu fascínio se faz agora também no campo do saber. E a presença do ser para Platão se resolve pela fuga das individualidades imperfeitas para o mundo das Ideias. “Somente a ideia é necessária, imutável, perfeita”. A teoria das ideias, núcleo da filosofia platônica, “implica o problema da origem do homem, de seu destino e a reflexão moral e especulativa sobre o que o homem deve ser e ao mesmo tempo conhecer”.⁴ Ontologia fundamentando a necessidade da Sabedoria, que será conseguida através da superação da opinião. “A Filosofia e a teoria do conhecimento se devem converter em instância absoluta, para alimentar o desejo espiritual de conhecer a verdade, isto é, os seres em si, que são a causa e razão de todas as coisas”.⁵

Se se volta a atenção para Aristóteles, não há como ignorar que a crítica à Teoria das Ideias de Platão é sua primeira preocupação. Portanto, ele há de procurar um meio, não apenas de ver o mundo construído a partir de algo diverso de um mundo das ideias, mas de mostrar a possibilidade de Ciência a partir desta nova fundamentação das coisas. As substâncias, como se constituem e a possibilidade de conhecê-las, seja no mundo sublunar, seja enquanto substâncias não dotadas de matéria, são objeto da especulação filosófica de Aristóteles.

Se se acompanha, por algum tempo, seu pensamento através de suas obras, não se pode deixar de perceber sua preocupação constante com o conhecer, o que não poderia ser de outro modo, de vez que “os homens desejam *antes de tudo* conhecer por conhecer”,⁶ e para escapar à ignorância, como os primeiros filósofos o fizeram,⁷ se deve procurar o saber em vista apenas do conhecimento.

Não se trata, naturalmente, de reduzir a metafísica de Platão ou de Aristóteles a uma simples teoria do conhecimento.⁸ Parece, no entanto, que a preocupação com a Sabedoria, com o saber é um dos caminhos que os leva a outras e conhecidas afirmações filosóficas, que ultrapassam de muito a teoria

3 Jaeger, 1957, p.196-213.

4 Miguez, 1966, p.73.

5 Miguez, 1966, p.73.

6 Aristóteles, *Metafísica* A, 2.

7 Tricot, trad. *Metafísica*, n.1.

8 Jaeger, 1957, p.197-213. “A Filosofia platônica não é apenas uma nova teoria do conhecimento. Mas a mais perfeita visão do Cosmos, das forças humanas e demoníacas. O saber ocupa um lugar central porque o conhecimento do sentido é a forma criadora que tudo dirige e tudo ordena”.

do conhecimento e que esta preocupação com o saber tem seu lugar dentro de outros tipos de investigação.

O devir e o ser, a fugacidade das coisas em seu movimento eterno e sua constância, que nos permite conhecer.

Se o homem pode conhecer o que permanece, se seu conhecimento é consistente, se ultrapassa a opinião, a origem deste conhecimento não pode ter fundamento no que o homem tem de passageiro. Deve provir de outra fonte. O homem não é só devir, não é só matéria. Assim sendo, “o que é o homem?”

Essa indagação, que persiste hoje e se torna a chave do pensamento contemporâneo, começa entre os gregos que, se não chegam a “formular uma metafísica da pessoa humana”,⁹ concebem a “superioridade do homem como diversa de uma espécie animal sobre outra e dotam o indivíduo de uma dignidade e uma superioridade próprias”,¹⁰ tendo, portanto, já em seu pensamento, o embrião daquilo que posteriormente seria trabalhado pela reflexão cristã.

Não é a mesma “ideia generativa”¹¹ que move o pensamento grego e o cristão. Parece que com o problema do conhecimento, por causa dele, de seu valor, o problema do homem que conhece se coloca para os gregos. Para os cristãos, é a tentativa de compreensão da mensagem evangélica o grande motivo da reflexão antropológica.

Veios ricos poderiam ser explorados, ao se tratar do pensamento dos gregos com relação ao homem. Serão seguidas, no entanto, as indicações de E. Gilson quando, em seu *L'Esprit de La Philosophie Médiévale*,¹² indica como se encontrava a reflexão antropológica no momento em que o cristianismo a retomou.

O fato de “os sistemas (de Platão e Aristóteles) serem melhor aparelhados metafisicamente (...) para uma análise das raízes ontológicas da verdadeira grandeza do homem”¹³ é a razão pela qual apenas estes dois filósofos serão examinados.

Platão

Quando se considera a reflexão de Platão, de pronto se percebe que toda a sua preocupação é centrada no homem: no seu conhecimento, na sua educação, em sua organização política, na busca de virtude.

9 Vilela, 1968, p.13.

10 Finance, 1966, p.476.

11 Langer, 1971.

12 Gilson, 1948.

13 Vilela, 1968.

Todavia, o caminho que se pretende trilhar neste momento é bem determinado. Importa saber o que Platão pensa sobre o homem.

O problema do ser e do devir reaparece no homem e, se Platão quer *pensar* acerca do homem, também há que procurar “a sua causalidade verdadeira”, desde que é agora seu objeto de conhecimento. É preciso procurar a “salvação (de seu pensamento sobre o homem) nas representações inteligíveis que o pensamento se faz (do homem), isto é, na Ideia de homem.¹⁴ O homem participa da Ideia de homem.

O que importa não são os indivíduos, mesmo que seja

“Sócrates a quem Platão tanto celebrou. Sócrates só tem importância por ser uma participação excepcionalmente feliz, todavia acidental, no ser de uma ideia (...) como todos os outros indivíduos. Sócrates é apenas um ser temporário e acidental; ele participa na irre realidade de sua matéria, na qual a permanência da Ideia se reflete”.¹⁵

Aqui uma grande dificuldade se impõe, que parece não ter sido resolvida por Platão. Se Sócrates é acidental e temporário, uma “imitação” da Ideia de homem, a própria realidade de Sócrates está comprometida. Mas, no *Fédon*, no discurso sobre a imortalidade da alma, é isto que Sócrates se recusa a admitir.¹⁶ As coisas sensíveis são realidades que “participam” das Ideias.

Deixando à parte a dificuldade, chega-se de novo a esta realidade que é Sócrates ou o indivíduo homem.

“Platão não tem nenhum cuidado de assegurar a unidade nem a permanência do composto (grifo meu) humano. Nada mais natural para ele que o homem seja sua alma”.¹⁷

O corpo é “um sepulcro ao qual a alma está ligada como a ostra em sua concha”.¹⁸ Entrar no corpo foi como uma doença para a alma. Sendo um “mau companheiro” que nos põe “em cuidados sem número”,¹⁹ o corpo é no homem o elemento precível e transitório que nunca se comporta do mesmo modo.

A alma, ao contrário, “tem grande semelhança com o divino, imortal, inteligível, uniforme, indissolúvel”. Radicalmente independente do corpo, a alma é que dá a este vida. “A união do corpo com a alma é uma violência feita à natureza, resultado acidental de uma queda”. Desta prisão é importante que

14 Robin, trad. *Fédon*, p.XLIX.

15 Gilson, 1948, p.195.

16 Robin, trad. *Fédon*, p.XLIX.

17 Gilson, 1948, p.181.

18 *Fedro* 250c.

19 *Fédon* 66b.

a alma se liberte. Esta “libertação e separação da alma e do corpo se dá com a morte”²⁰

Com efeito,

“Por causa do corpo, nunca chegamos a conhecer nada. E ninguém, senão ele com suas paixões, ocasiona guerras, revoltas e combates, visto todas as guerras e combates terem origem na aquisição de riquezas, que ele, *a quem servimos como escravos* (grifo meu), nos obriga a adquirir (...). Mas o pior de tudo isso: se esquecidos dele, nos sobra tempo para nos dedicarmos a investigar qualquer objeto, *o importuno, intervindo em nossas pesquisas, perturba-as* (grifo meu) em todas as direções e distrai-nos de tal modo que, por sua causa, somos impotentes para conhecer a verdade. Doutra parte – disto temos realmente a prova – se quisermos alguma vez ter o conhecimento puro de uma coisa, *devemos separarmo-nos do corpo* (grifo meu) e examinar só com a alma os objetos em si (...). *Se, em companhia do corpo, não nos é possível conhecer nada puramente* (grifo meu) de duas uma: ou não podemos de modo algum alcançar o conhecimento ou só o alcançaremos depois da morte, visto estar *a alma separada do corpo*”²¹

Este discurso, que segundo Sócrates deve ser resultado da convicção do filósofo, mostra que “a antítese entre a alma e o corpo se faz radical” (e importa) “romper com o mundo temporal para (...) conhecer a verdade”²²

A teoria das Ideias, núcleo principal da doutrina de Platão, será o fundamento teórico deste antagonismo corpo-alma. Por um lado, a alma participa de uma essência inteligível, complexa “que comporta necessariamente como sua determinação e seu acabamento a essência da Vida, (ao contrário) do corpo fatalmente mortal que participa de uma essência que comporta necessariamente, com a dissolução, a Mortalidade”²³

A tarefa do homem deve ser despojar-se voluntariamente do corpo, movido que é pelo mundo das Ideias, seu objeto real, verdadeiro e imutável. A alma o deseja como raiz que é dela mesma.²⁴

Caracterizar a alma é, no entanto, tarefa divina; o que se pode fazer é apenas representá-la em uma imagem.²⁵ Platão a sabe imortal. Isto ele prova não apenas no *Fédon*, mas em outras obras suas, como no *Fedro* e na *República*.²⁶ Há, todavia, que conciliar a imortalidade da alma e as afirmações diversas que faz sobre ela, com sua Teoria das Ideias.

20 *Fédon* 67d.

21 *Fédon* 66b-67b.

22 Miguez, 1966, p.73.

23 Robin, trad. *Fédon*, p.LXI.

24 Miguez, 1966, p.73.

25 *Fedro* 246a.

26 *Fedro* 245c; *República* 608a.

“Mostra-se, por analogia, que (a alma) deve ter algo de imortal e de divino, de indissolúvel e incontável, de único em sua natureza. Mas a imortalidade pertence aos deuses (Fédon 106d); a indissolubilidade e a unicidade de sua natureza são propriedades das idéias; ora, nossa alma individual não é Deus, nem Ideia”.²⁷

De novo, a presença de dificuldade não reflexão de Platão: agora no que diz respeito à natureza da alma.

Entretanto, o que interessa é perceber que a análise da antropologia platônica leva ou à percepção do indivíduo como acidental ou à concepção do homem como sua alma. O corpo será, então, um tropeço, um impedimento para o desenvolvimento e a ascensão desta alma. A dicotomia, o antagonismo corpo-alma se instaura e a compreensão das coisas humanas tem que, necessariamente, trilhar este caminho.

Aristóteles

Ao estudar o pensamento de Aristóteles tentando perceber em última instância ontológica o que ele pensa que seja o homem, deparamos com dificuldades, evidentemente não da mesma ordem das que se encontram em Platão, mas nem por isso menores.

Platão, ao dizer da importância da alma do homem, de sua imortalidade, se sente como que obrigado ao desprezo do corpo, este participante da Ideia de Mortalidade. Salvando a alma, se se puder dizer assim, perde a dimensão da integralidade humana.

Com Aristóteles, as coisas se passam de maneira diversa. A explicação das coisas não deve ser buscada fora delas, mas procurada nelas mesmas. Não há necessidade de mundos ontologicamente distintos para explicar o conhecimento. Os universais têm o seu fundamento nas substâncias individuais.

Entre estas substâncias,²⁸ há as terrestres – entre as quais o homem – que são compostas de matéria e forma, “que não são coisas, mas princípios que

27 Robin, trad. *Fédon*, p.XXXVII.

28 Aqui encontramos uma das grandes dificuldades do pensamento de Aristóteles. “A substância é em primeiro lugar a matéria, isto é, aquilo que por si, não é uma coisa determinada; em um segundo sentido, é a figura e a forma, de acordo com a qual, desde logo, a matéria é chamada uma coisa determinada; e, em um terceiro sentido, é o composto de matéria e forma”. *Da Alma* II, 1, 412a. Na nota explicativa, Tricot comenta: “O termo que significa propriamente substância, é, pois, bastante mal definido em Aristóteles, uma vez que ele designa seja a matéria, seja a substância formal, ou essência, ou quiddidade, seja sobretudo o composto concreto de matéria e forma (...); neste último sentido, a substância primeira (...) é então o indivíduo”. Tricot, trad. *Da Alma*, p.65, n.3. Ver também *Metafísica Z*, 3, 1029a. Será deixada de lado a dificuldade que esta imprecisão poderia acarretar, e será considerada a substância terrestre composta de dois princípios que, separadamente, não constituem o ser e que, unidos, constituem um só ser substancial.

não podem ser separados”,²⁹ e que, no caso do homem, correspondem ao corpo e à alma, não havendo que procurar a causa de sua unidade, pois “a matéria próxima e a forma são uma só e mesma coisa, mas de um lado, em potência, do outro, em ato”. De modo que “procurar a causa da unidade da potência e do ato seria o mesmo que perguntar como o que é um é um, o que é uma questão absurda. Não é o corpo que existe, ou a alma, mas o corpo e a alma, ou, mais exatamente, o corpo animado”,³⁰ pois, “na realidade, a forma não é jamais uma substância, alguma coisa de real e definido. Ela só existe em sua união com a matéria; ela é somente um dos fatores constitutivos da coisa da qual ela é a realização e acabamento, e da qual ela só se distingue pelo pensamento”.³¹ “Não se tem que perguntar se a alma e o corpo são uma só coisa, do mesmo modo que não se faz esta pergunta a respeito da cera e do selo”.³²

De novo, há que explicitar que – como em Platão – toda a filosofia de Aristóteles leva ao homem, este ser que deve ser compreendido, em última análise, pelo seu fim ou causa final “que consiste na atividade intelectual e moral”.³³ Todavia, nossa atenção se limitará e nosso caminho continuará sendo o apontado por Gilson.

“No sistema de Aristóteles, a irrealidade e o caráter acidental do ser físico individual, quando comparados à necessidade dos atos puros, são evidentes. Sem dúvida, o mundo de Aristóteles é bem diferente do mundo de Platão, de vez que as ideias, longe de constituírem a realidade tipo, se recusam a qualquer subsistência própria; apenas dos seres particulares, se pode dizer propriamente que existem. (...) Todavia, (tanto na Filosofia de Platão, como na de Aristóteles) é o universal que importa. Se bem que (Aristóteles) só reconheça como homens as substâncias reais, isto é, a forma específica da humanidade individualizada pela matéria, Aristóteles só considera a multiplicidade dos indivíduos como um substituto da unidade da espécie. Na falta de uma Humanidade que possa existir à parte, a natureza se contenta com sua moeda falsa (*menue monnaie*), que são os homens. Cada um de nós nasce, vive um tempo breve e desaparece para sempre, sem deixar traço; mas que importa, se novos homens nascem, (homens) que viverão, morrerão e serão, por sua vez, substituídos por outros? Os indivíduos passam, mas a espécie dura, (...) no fim das contas, o indivíduo, que subsiste e passa, só está aí para assegurar a permanência daquilo que não subsiste, mas que não passa”.³⁴

Este texto de E. Gilson nos põe frente a grandes problemas do pensamento de Aristóteles, em relação ao homem.

29 Tricot, trad. *Da Alma*, p.69, n.1.

30 Tricot, trad. *Da Alma*, p.69, n.1.

31 *Metafísica Z*, 8. Tricot, trad. *Metafísica*, p.390-391.

32 *Da Alma* 412b.

33 Ross, 1957, p.248.

34 Gilson, 1948, p.195.

Negando a existência de uma realidade ontológica para os universais, nem por isto Aristóteles deixa de atribuir-lhes importância fundamental. Se sua grande divergência com Platão se põe em relação à teoria das Ideias, e esta divergência faz com que Aristóteles reconstrua o mundo, ela se dá porque ele pensa também a possibilidade do conhecimento, levando em consideração o devir das coisas e seu ser. A ciência é possível. Embora a realidade dos seres seja individual, não há ciência do individual, mas do universal, que a inteligência apreende nas coisas, ao apreender sua essência. Então, o que eu conheço não é Sócrates ou Fedro, mas a humanidade que eles realizam enquanto indivíduos.

Esta humanidade que caracteriza a essência do homem ou que se identifica com sua forma ou alma é individualizada pela matéria. Aqui se tem a grande dificuldade da reflexão aristotélica sobre o homem. De fato, se ele afirma em textos que não deixam dúvida que a matéria é que individualiza os homens como seres compostos de matéria e forma,³⁵ há outros textos não menos expressivos, nos quais ele afirma, por exemplo: “Tua matéria, tua forma, tua causa eficiente não são as minhas, se bem que em sua noção geral elas sejam as mesmas”.³⁶ Portanto, para Aristóteles, o que é importante é “a espécie incorruptível e não os indivíduos corruptíveis. Estes existem para assegurar a imortalidade da espécie, ou, em termos equivalentes, a multiplicidade dos indivíduos nada mais é que o substituto da unidade da espécie”.³⁷ Não importam, pois, para Aristóteles, Sócrates ou Fedro, a não ser enquanto eles realizam, na concretude, a humanidade.

Se a imortalidade da espécie está assegurada, com a teoria da matéria e forma, se a integralidade do homem não pode mais ser posta em dúvida, a mortalidade da alma, a forma do corpo organizado que, “unida a este corpo é o homem concreto”, fica ameaçada.³⁸ “A alma não é separável do corpo”.³⁹ Apesar de esta ser uma questão difícil para Aristóteles, no que diz respeito à alma humana, “que parece um gênero de alma inteiramente diferente (das almas dos outros seres vivos) e que pode ser separada do corpo com o eterno do corruptível”,⁴⁰ na *Metafísica*, ele nos indica suas dificuldades quanto ao caráter dessa eternidade.

35 Em relação ao problema da individuação pela matéria ou pela forma, ver Aristóteles. *Metafísica* Z. Tricot anota todos os textos de apoio para a individuação, seja pela matéria, seja pela forma. Tricot, trad. *Metafísica* p.392, n.2.

36 *Metafísica* L, V, 2071a27-29.

37 Vilela, 1968.

38 *Da Alma* II, 1, 412a-b.

39 *Da Alma* II, 413a.

40 *Da Alma*, II, 413b23.

“Quanto a saber se subsiste alguma coisa depois da dissolução do composto é uma questão a ser examinada. Para certos seres, nada a isto se opõe. A alma, por exemplo, é, neste caso, *não a alma inteira* (grifo meu) mas o intelecto, pois para a alma inteira isto é provavelmente impossível”.⁴¹

“Os indivíduos do mundo sublunar, (...) muito engajados na matéria e muito impregnados de potência, estão impossibilitados de atingir a eternidade que permanece o privilégio das Esferas Superiores. Seu destino se arriscaria a falhar, se a natureza não houvesse impedido este perigo, atribuindo eternidade à espécie e não ao indivíduo, por meio da continuidade e perpetuidade da geração”.⁴²

“O que perdura não é (...) o indivíduo, mas o semelhante a ele, não numericamente uno, mas especificamente uno” (grifo meu).⁴³

Parece ser este o estado da questão, no que diz respeito ao problema antropológico, no momento em que os filósofos cristãos retomaram sua reflexão. Não havia nenhuma preocupação, seja em Platão, seja em Aristóteles, com o problema do indivíduo-homem. Isto não constituirá, todavia, um obstáculo para pensar os homens como os seres superiores na hierarquia do mundo material e com tarefas de conhecimento e tarefas morais advindas da inteligência, que os tornava participantes, em certa medida, dos seres puramente espirituais.

Referências bibliográficas

- ARISTOTE. *Metaphysique*. Trad. Tricot. Paris: Vrin, 1953.
 ARISTOTE. *De Anima*. Trad. Tricot. Paris: Vrin, 1959.
 JAEGER, Werner. *Paideia: los ideales de la cultura griega*. Versión directa del alemán por Joaquín Xirau (libros I y II) y Wenceslau Rocés (libros III y IV). Mexico: Fondo de Cultura Económica, 1957.
 FINANCE, Joseph de. *Connaissance et l'être*. Paris: Desclée de Brower, 1966.
 GILSON, Etienne. *L'esprit de la philosophie médiévale*. Paris: Vrin, 1948.
 LANGER, Susanne K. *Filosofia em nova chave*. Trad. Moisés Maumeister. São Paulo: Perspectiva, 1971.
 MIGUEZ, José Antonio. Sinopse de Platão. In: PLATÃO. *Obras completas*. Madrid: Aguillar, 1966, p.73.
 MONDOLFO, R. *O homem na cultura antiga*. Trad. L. A. Caruso. São Paulo: Mestre Jou, 1958.
 PLATON. *Phédon*. Trad. Leon Robin. Paris: Les Belles Lettres, 1952.

41 *Metafísica* L, III, 1070a.

42 Tricot, trad. *Metafísica*, ?, II, n.2.

43 *Da Alma* II, 4, 415b.

PLATON. *Phèdre*. Trad. P. Vicaire. Paris: Les Belles Lettres, 1933

PLATÃO. *Fédon*. Trad. Pe. Dias Palmeira. Lisboa: Atlântida, 1954.

ROSS, W. D. *Aristóteles*. Trad. Diego Fró. Buenos Aires: Editorial Sudamerica, 1957.

VILELA, Orlando. *A pessoa humana no mistério do mundo*. Petrópolis: Vozes, 1968.

