

## O conceito de pessoa em Boécio

### The definition of person in Boethius

**Moisés Nonato Quintela Ponte** <sup>1</sup>

**Resumo:** Este artigo visa aproximar-se de modo propedêutico da noção boeciana de pessoa. Após breve introdução biográfica, destacaremos o pano de fundo cultural, linguístico e histórico que levará Boécio a transpor a sutil noção grega de *hypóstasis* à problemática noção latina de *persona*. Em uma carta a seu mestre e amigo João, o diácono, Boécio refuta erros de nestorianos e eutiquianos em favor da definição cristológica de Calcedônia (451), ainda vivamente disputada quando da redação do opúsculo *Contra Eutychen et Nestorium* (513). Nesta epístola, Boécio chega a uma definição de pessoa que, paradoxalmente, não se mostrará definitiva: seja pela história de sua recepção seja por sua própria intenção de que aquela correspondência não fosse senão início de um diálogo. A reverberação daquela conversa marcará a história do conceito de pessoa no Ocidente e da passagem de uma semântica *individual substancial* de *persona* àquela *relacional* da filosofia e teologia contemporâneas.

**Palavras-chave:** Boécio; Pessoa; Hipóstase; *Persona*; Relação

**Abstract:** This article aims to present, propaedeutically, the Boethian notion of person. After a brief biographical introduction, it will highlight the cultural, linguistic and historical background leading Boethius to transpose the subtle Greek

<sup>1</sup> Moisés Nonato Quintela Ponte estudou Ciências Sociais, na Universidade Federal do Ceará (1997-1998). Possui graduação em filosofia (2004) e em teologia (2009) pela Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, onde obteve o título de mestre em Teologia (2012). É doutorando em Teologia Moral pela *Accademia Alfonsiana*, pertencente à *Pontificia Università Lateranense*, em Roma, Itália. Desde 2019, é professor de Ética Teológica Fundamental no primeiro ciclo teológico da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia. Email: moises@jesuits.net.

notion of *hypostasis* to the problematic Latin notion of *persona*. In a letter to his friend and master John, the Deacon, Boethius refutes the errors of the Nestorians and Eutychians, in favor of the Chalcedon's Christological definition (451), still intensely discussed when writing *Contra Eutychem et Nestorium* (513). In this epistle, Boethius arrives at a definition of person that, paradoxically, is not to be final: due either to the history of its reception or the intention to start a dialogue with his letter. The impact of that conversation will mark the history of the concept of person in the West and the shift from an *individual substance* semantics of *persona* to a *relational* semantics found in contemporary philosophy and theology.

**Keywords:** Boethius, Person; Hypostasis; *Persona*; Relationship

## Introdução bibliográfica

Aproximadamente em 476 desta era, ano em que caía o Império Romano no Ocidente, após a deposição de Rômulo Augusto por Odoacro, rei dos érulos, nascia Anício Mânlio Torquato Severino Boécio. Filho de família nobre, recebeu exímia educação sob os cuidados de Quinto Aurélio Mêmio Símaco e, provavelmente, de Flávio Probo Fausto. Ainda muito jovem destacou-se no estudo da cultura helênica.

É sabida a grande desenvoltura de Boécio na língua grega. Na sua tradução dos *Opuscula Sacra*<sup>2</sup>, Juvenal Savian Filho (2005, p. 228) destaca que “o grego era a língua ‘na qual’, isto é, ‘com a qual’, ele pensava, permitindo-lhe exprimir, com mais exatidão do que lhe permitia o latim, aquilo que se apresentava ao seu espírito”<sup>3</sup>. Apesar de viver num período de crise, Boécio encontrou condições favoráveis para realizar seus estudos. Ele pôde se beneficiar do acervo bibliográfico de Roma, cujas bibliotecas mantinham numerosas obras de literatura antiga e cristã.

Além disso, Boécio obteve o beneplácito do então governante, o ostrogodo Teodorico, cuja estratégia de dominação política “consistia em respeitar a ordem social do vencido, detendo apenas o controle dos poderes civil e militar” (SA-

2 *Opuscula Sacra* é o título latino de cinco pequenos textos de Boécio, produzidos aproximadamente entre os anos 512 e 523. Com exceção de um escrito (*De fide catholica*), todos os outros são cartas, a maior parte delas destinadas a seu mestre e amigo João, o diácono, provavelmente o mesmo João que se tornou Papa, em 523 (MARENBOON, 2003, p. 66). Interessar-nos particularmente a epístola *Contra Êtíques e Nestório*, único texto que nos chegou de Boécio no qual ele desenvolve o conceito de pessoa. Faremos uso da preciosa tradução de Juvenal Savian Filho. Em se tratando de um texto clássico, para as citações, usaremos a abreviação CEN (*Contra Eutychem et Nestorium*) seguida da numeração adotada pela tradução brasileira de Savian Filho, em conformidade à edição crítica de Claudio Moreschini, publicada no ano 2000 pela *Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana*. Também serão citados do modo clássico: a *Summa Theologiae*, de Santo Tomás, e o *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, com a abreviação DH (Denzinger-Hünemann), seguida de sua respectiva numeração. Estas fontes serão elencadas com as demais referências no final do artigo.

3 Ao passo que as citações de *Contra Êtíques e Nestório* serão feitas do modo clássico, aquelas retiradas da introdução geral, dos estudos introdutórios e das notas de Savian Filho serão feitas seguindo o estilo padrão da ABNT. Em geral, nossa aproximação biográfica de Boécio se servirá desses estudos do tradutor.

VIAN FILHO, 2005, p. 27), o que veio a favorecer certa continuidade e desenvolvimento da tradição cultural greco-romana. A benevolência cultural de Teodorico se encerrava, no entanto, quando suas prerrogativas se viam ameaçadas, o que explica o fato deste mesmo rei ter sido aquele que lançou Boécio na prisão.

De extraordinária capacidade intelectual, Boécio iniciou sua produção bibliográfica com a publicação de um comentário à *Isagoge*, de Porfírio. Seu interesse pelos estudos da cultura greco-romana se torna patente em tratados de aritmética, música, geometria e astronomia, que resumem as ciências do quadrívio. Boécio se destacou ainda por suas traduções, como no grande empreendimento, por ele concluído, de traduzir todo o *Organon* aristotélico (SAVIAN FILHO, 2005, p. 121).

Além de Aristóteles, interessou-se por Cícero, comentando seus *Topica*. Provavelmente entre os anos 518 e 520, Boécio viveu um período que seus comentadores designaram de ciceroniano. A verdade é que sua curiosidade intelectual não lhe permitia restringir-se a um pensador. Destaque-se, por exemplo, seu interesse pelo pensamento neoplatônico, em especial, Plotino e Proclo. Também conhecia escritos dos padres latinos e gregos.

Seu conhecimento dos antigos lhe permitirá, como 'teólogo', contribuir com uma argumentação direta, fundamentalmente analítica e incapaz de furtar-se à seqüência da forma silogística, na busca de aplicar sistematicamente a lógica das categorias ao pensamento religioso, fazendo-o inaugurar uma abordagem que encontra no aparato aristotélico um instrumental seguro para fundamentar as expressões de fé (SAVIAN FILHO, 2005, p. 29).

O rico arcabouço conceptual e teórico de Boécio lhe permitiu traduzir com maestria o vocabulário grego metafísico do *ser* para o latim. Assim procedendo, ajudou o mundo latino a solucionar alguns impasses e a evitar maiores confusões. Nos *Opuscula Sacra*, ele consagrou a tradução de termos como *essentia*, *substantia*, *subsistentia*, *persona*, *natura* – especialmente em *Contra Êutiques e Nestório* –, bem como, *esse* e *id quod est* – em *Septenários* (SAVIAN FILHO, 2005, p. 11–12).

Na arte de traduzir, Boécio vai além da simples correspondência semântica do grego ao latim, esforçando-se por conceituar o termo em questão. É o que verificaremos com o conceito de pessoa, cuja tradução se dará mediante um exercício de aproximação semântica avançada pelo autor à medida que o relaciona a outros conceitos. Paradoxalmente, sua tradução define *persona* sem a aparente pretensão de pôr um fim (*de-finire*) à discussão, deixando para a posteridade a tarefa de dar prosseguimento à sua busca de aproximação conceitual de uma palavra cuja referência última, a personalidade do Filho, de *per se* extravasa qualquer definição.

## 1. A polêmica pós-calcedoniana e o surgimento de Contra Êutiques e Nestório

Para melhor compreendermos o conceito de *pessoa* em Boécio, devemos considerar o contexto que o levou, em *Contra Êutiques e Nestório*, a concebê-lo como “substância individual de natureza racional [*naturæ rationalis individua substantia*]” (CEN, 170). As motivações que o incitaram a escrever esse escrito, dá-nos o próprio Boécio ao dirigir-se ao destinatário da carta, João, o diácono, seu amigo e mestre:

Ansiosamente e já há um certo tempo, tenho-te esperado, para que fálássemos sobre aquela questão que foi suscitada na assembleia<sup>4</sup>. Mas, porque estavas impedido de vir até mim (...) mando por escrito o que tinha para dizer pessoalmente. Lembra-te, certamente, de como foi dito, quando se leu a carta no concílio, que os eutiquianos confessam a constituição de Cristo “a partir de duas” naturezas, mas negam que ele consista “em duas” naturezas, enquanto os católicos prestam fé às duas asserções, pois de acordo com os seguidores da verdadeira fé, crê-se tanto que ele seja constituído a partir de duas naturezas, como que ele consista em duas naturezas. (...) Naquela ocasião, todos disseram, em alto e bom som, que a diferença era clara e que não havia nenhuma obscuridade ou confusão ou motivo de perplexidade no assunto, mas nem sequer uma pessoa houve, no meio do tumulto, que tocasse, ao menos de leve, na questão (...). Meditava, então, do meu lugar, comigo mesmo, toda as questões e não engolia o que escutava (...). [Por isso,] dirijo-me a ti, enviando-te este pequeno e modesto texto (...). [Nele,] refutar-se-ão, primeiro, os erros de Nestório e Êutiques, contrários e opostos entre si; depois, ajudando Deus, combinarei a mediania da fé cristã. E porque, na verdade, em toda questão de heresias contrárias entre si, debate-se sobre pessoas e naturezas, esses termos devem ser definidos, logo de saída, e distinguidos pelas diferenças próprias (CEN 1-55).

Embora se diga “modesta”, a pretensão de Boécio não é de modo algum despreziosa. Pela via da exposição conceitual, ele pensa ser possível contornar eventuais confusões meramente verbais entre interlocutores de línguas e culturas tão diversas. Seu desafio, o de resolver o impasse gerado em torno da expressão eutiquiana “a partir de duas naturezas”, é não somente relevante como premente naquela época. De fato, embora a formulação eutiquiana tivesse sido negada pela definição de Calcedônia – “um só e o mesmo Cristo, Filho, Senhor, unigênito, reconhecido *em duas naturezas*”<sup>5</sup> (DH 302) –, ela vinha se tornando cada vez mais comum entre os católicos, que viam na expressão ex

4 Boécio se refere a um sínodo que participara em torno do ano 512. Nesta ocasião, foi apresentada uma carta dirigida ao papa Símaco – amigo de Boécio – por um grupo de bispos orientais favoráveis a Calcedônia que se encontrava pressionado a aceitar o monofisismo por imposição do imperador Anastácio I. Os bispos se perguntavam acerca da possibilidade de conciliar a expressão de Calcedônia, “em duas naturezas”, com a defendida pelos eutiquianos, “a partir de duas naturezas”. Pretendiam ainda que o sínodo se pronunciasse sobre a afirmação polêmica dos eutiquianos: *ex duabus sed non in duabus* – a partir de duas, mas não em duas [naturezas]. (KOTERSKI, 2004, p. 219; SAVIAN FILHO, 2005, p. 68-70).

5 O texto continua: “sem mistura, sem mudança, sem divisão, sem separação, não sendo de modo algum anulada a diferença das naturezas por causa da sua união, mas, pelo contrário, salvaguardada a propriedade de cada uma das naturezas e concorrendo numa só pessoa e numa só hipóstase; não dividido ou separado em duas pessoas, mas um único e o mesmo Filho, unigênito, Deus Verbo, o Senhor Jesus Cristo” (DH 302).

*duabos* um modo de conciliar as duas naturezas, divina e humana, em Cristo.

Levando-se em conta que o Concílio de Calcedônia fora realizado em outubro de 451, encontramos-nos diante de uma controvérsia que já se desenrolava há aproximadamente 60 anos. Não cessada a discussão entre monofisitas e duofisitas, tornava-se cada vez mais patente a necessidade de maior esclarecimento da definição de Calcedônia. Algumas tentativas foram propostas, a exemplo da posição, dita católica por Boécio, da conciliação entre as duas fórmulas – *in duabos* e *ex duabos* –, difundida, dentre outros, por João de Citópolis e João Gramático (STOCKMEIER; BAUER, 2006, p. 104).

Ainda assim, a situação permanecia crítica, culminando no cisma de Acácio (484-519), patriarca de Constantinopla, que muito provavelmente compilou o chamado Édito de União ou *Henotikón*. Ao não exigir nada mais dos fiéis do que o reconhecimento da validade dos três primeiros Concílios – omitindo-se, no entanto, qualquer referimento ao número de naturezas –, o édito punha em xeque as definições de Calcedônia. Interessado em pôr fim ao conflito cruento entre nestorianos e eutiquianos, o imperador de Constantinopla, Zenão, promulgou o *Henotikón* em 482 (STOCKMEIER; BAUER, 2006, p. 104).

Explica-se, assim, a indignação de Boécio frente à afirmação de que não havia necessidade de se esclarecer a questão proposta pelos bispos do Oriente favoráveis a Calcedônia. Cômico de que “tanto os Eutiquianos como os Nestorianos não podiam elucidar a unidade da humanidade e da divindade no Cristo porque confundiam natureza e pessoa” (HOUSSET, 2007, p. 109), Boécio buscará interpor entre as antípodas monofisitas e duofisitas a “mediania da fé cristã” (CEN 55).

## **2. O conceito de pessoa em *Contra Êutiques e Nestório***

### **2.1. Apresentação geral da obra**

Apesar de constituir uma carta, *Contra Êutiques e Nestório* se organiza ao modo de um opúsculo, em cuja introdução, como já assinalamos, o autor apresenta seu plano de trabalho: 1) responder à carta dos bispos do Oriente sobre a possibilidade de se conciliar a expressão “a partir de duas naturezas” com a definição de Calcedônia; 2) esclarecer a formulação eutiquiana: “a partir de duas naturezas, mas não em duas”.

Para responder a essas questões, Boécio tece cuidadoso e arquitetado texto, cuja divisão em oito partes, ou capítulos, permite ao leitor acesso fácil à concatenação lógica de sua argumentação. Procedendo didaticamente, o autor avança passo a passo, buscando o máximo de precisão, tendo sempre presente a complexidade e equivocidade dos termos em questão.

É o que se pode, por exemplo, notar na opção do autor de, primeiramente, apresentar cada uma das matérias a serem tratadas, para somente em seguida as reunirem em seu discurso. Eis por que, no primeiro capítulo, Boécio buscará definir o conceito de *natureza*, partindo dos sentidos mais comuns atribuídos

ao termo para progressivamente chegar a uma definição. Do mesmo modo, no segundo capítulo, ele trabalhará o conceito de pessoa, deixando, contudo, a definição propriamente dita para o terceiro capítulo.

Os três primeiros capítulos da obra são, portanto, de importância capital. Eles constituem o alicerce conceptual que, por um lado, nos permitirá compreender a posição de Boécio diante da discussão cristológica em questão, e por outro, legará à posteridade latina um vocabulário metafísico de indiscutível referência: *essentia*, *substantia*, *subsistentia*, *persona* e *natura*.

Do quarto ao oitavo capítulo, Boécio aplicará o resultado de sua investigação terminológica à discussão da unidade da pessoa de Cristo em duas naturezas. Nestes últimos capítulos, que não serão objeto de nossa análise, o autor passará de uma argumentação filosófico-conceptual a outra teológico-especulativa.

## **2.2 Da definição de natureza à conceituação de pessoa**

Para entrarmos na definição propriamente dita de pessoa, é necessário seguir cada passo dado por Boécio, conceituando, em primeiro lugar, o significado de natureza. Três serão os modos de se conceber o termo natureza propostos pelo autor no primeiro capítulo. Consonante com o método do estagirita, ele recolhe os sentidos comuns atribuídos à "natureza" [*natura*], reunindo-os numa só proposição, por ele detidamente analisada: "Natureza' pode ser dita [1] ou dos corpos apenas [2] ou das substâncias apenas, isto é, dos corpóreos e dos incorpóreos, [3] ou de todas as coisas que, de algum modo, se dizem ser" (CEN 60).

Na sequência de sua análise, Boécio seguirá uma ordem inversa, começando pelo que é mais genérico – "... todas as coisas que, de algum modo, se dizem ser" – para se chegar ao mais particular – os "corpos apenas". Esta disposição das diversas acepções de "natureza" segue uma ordenação metodológica cujo escopo último é o de desdobrar uma quarta formulação, cuja preferência Boécio deixará clara. Com efeito, ao dispor as diversas acepções de "natureza" seguindo a ordem do *mais geral* ao *mais particular*, Boécio prepara o terreno para uma quarta acepção de "*natura*", compreendida como o que há de *mais específico* de uma realidade, aquilo que especificamente a *informa*. De modo sintético, percorreremos agora os passos dados por Boécio em sua aproximação conceptual de *natura*.

A terceira definição de natureza proposta por Boécio é assaz ampla. Ela compreende todas as coisas "que, por serem, podem ser apreendidas de algum modo pelo intelecto" (CEN 65). Aqui entram, por exemplo, tanto substâncias quanto acidentes, pois ambos podem ser apreendidos pelo intelecto. No entanto, a expressão "por serem" exclui da definição de natureza todas as coisas que podem ser pensadas, mas não possuem realidade ontológica, a exemplo do "nada" que "... significa algo; não, porém, uma natureza" (CEN 70).

A segunda definição tem a ver com as substâncias, sejam elas corpóreas ou incorpóreas. Fica excluída dessa definição aquilo que é por acidente. Para melhor



esclarecer a definição de natureza como pertencente à ordem das substâncias, Boécio complementa: “natureza’ é o que pode fazer ou sofrer” (CEN 80), acrescentando que, para as realidades divinas, como é o caso de Deus, esta definição se torna mais específica, pois a Ele apenas se pode atribuir o “fazer”. Quanto às outras realidades incorpóreas, a exemplo da alma humana, a definição mais ampla permanece.

Por fim, Boécio discorre sobre a primeira definição, que restringe o conceito de natureza às realidades corpóreas. Neste caso, ele se servirá da definição aristotélica que compreende natureza como “o princípio do movimento por si, não por acidente” (CEN 95). Seguindo a física de Aristóteles, Boécio considerará o exemplo de uma cama de madeira, cujo “movimento por si” será sempre para baixo, uma vez que a madeira, retirada da árvore, pertence à terra.

Após todas essas considerações, o autor proporrá uma quarta formulação:

“Natureza” tem, também, outra significação, pela qual dizemos ser diferente a natureza do ouro e da prata, querendo mostrar, com isso, a propriedade das coisas. Essa outra significação de natureza definir-se-á deste modo: “natureza é a diferença específica<sup>6</sup> que informa cada coisa” (...) é segundo essa última definição que tanto os católicos como Nestório afirmam haver duas naturezas em Cristo (CEN 105-110).

A longa exposição do conceito de “natureza” não é aleatória. Boécio parte do pressuposto que, embora distinto de “pessoa” – confusão feita por eutiquianos e nestorianos –, o conceito de “natureza” lhe é subjacente “... não se pode predicar ‘pessoa’ para além de ‘natureza’” (CEN 125). Cabe, portanto, definir “a quais naturezas convém conter pessoa, e a quais delas não convém” (CEN 120-125).

Excluindo a terceira definição de *natura*, Boécio começará a afunilar a concepção de “natureza” que lhe auxiliará na definição de “pessoa”. A terceira definição é eliminada pois abrange tanto substâncias quanto acidentes, quando, na verdade, não se pode aplicar à persona-hipóstase aquilo que é por acidente: “Quem, por acaso, dirá haver alguma pessoa da alvura, da negritude ou da grandeza?” (CEN 130).

“Resta, portanto, ser conveniente que se diga ‘pessoa’ entre as substâncias” (CEN 135). Aqui, Boécio há de fazer nova matização, pois as substâncias são ditas corpóreas e incorpóreas, compreendendo, dentre aquelas, realidades viventes, sencientes e racionais. Como não pode haver pessoa de uma árvore ou de um cachorro, resta afirmar entre os seres racionais o conceito de pessoa. Quanto às substâncias incorpóreas, Boécio também afirma haver diferenciação, pois existem algumas irracionais, a exemplo da alma dos animais, e outras racionais. A restrição às substâncias racionais, corpóreas ou incorpóreas, leva, então, o autor a dizer “uma pessoa do homem, de Deus e do anjo” (CEN 150).

<sup>6</sup> Como nota o tradutor “‘Específico’ é a tradução de Boécio para o termo aristotélico εἰδοποιός [*eidopoiós*] (de εἶδος [*eidōs*], forma, e ποιός [*poiós*], que não apenas remete ao verbo ποιέω [*poiéō*], ‘fazer’, ‘produzir’, mas também se identifica com o adjetivo interrogativo ποιός [*poiós*], ‘qual, de qual natureza, de qual classe?’) e, com ela, Boécio pretende indicar a distinção de espécies dentro de um mesmo gênero” (SAVIAN FILHO, 2005, p. 74).

Mas isto ainda não basta, pois as substâncias podem ser ainda compreendidas como universais ou particulares. “Universais são as que se predicam das particulares, como homem, animal, pedra (...) que são gêneros ou espécies (...). Particulares, ao contrário, são as que não se predicam de outras, como Cícero, Platão” (CEN 155-160). Ora, como não se pode dizer “pessoa” do que é universal, uma vez que, a humanidade, por exemplo, não constitui uma pessoa, resta a Boécio restringir o conceito de pessoa às substâncias que são singulares, aos “indivíduos singulares” (CEN 160).

Premissas levantadas, cabe a conclusão:

... se há pessoas tão-somente nas substâncias, e naquelas racionais, e se toda substância é uma natureza, mas não consta nos universais e sim nos indivíduos, a definição que se tem de pessoa é a seguinte: substância individual de natureza racional (CEN 160-170).

### **3. Desdobramento do conceito de pessoa no capítulo III de *Contra Eutiques e Nestório***

Após longo percurso para chegar ao conceito de pessoa, Boécio passa a desdobrá-lo no capítulo terceiro de seu opúsculo, começando por advertir seu interlocutor que, ao dizer “*persona*”, ele pretende significar ... ὑπόστασις [*hypóstasis*]. O termo pessoa engloba, portanto, significado bem mais amplo do que seu uso pelo teatro, no qual *persona* “... deriva de *personare*, pois, se se acentua a antepenúltima [sílabas], claramente deriva de *sonus*; e essa derivação de ‘som’ deve-se ao fato (...) [do] som proferido pela concavidade da máscara” (CEN 180). Fica, assim, explicitado que o termo *persona* não se identifica com seu correspondente grego πρόσωπον [*prósopon*], o que não impedirá, como veremos adiante, que Boécio o aplique ao ser humano servindo-se do uso comum do termo.

Dada à dificuldade da língua latina para expressar o que “... a Grécia, mais precisa nas palavras, chama ὑπόστασις [*hypóstasis*]” (CEN 190), Boécio sente a necessidade de pontuar seu equivalente latino, traduzindo-o por “substância”. Tal procedimento, no entanto, terá de contornar outra dificuldade: a equivocidade do termo “*substantia*”, historicamente expressa na dificuldade do sabelianismo em aceitar três “substâncias” em Deus, por compreenderem *ousía* como equivalente de *hypóstasis*. Caberá a Boécio encontrar um equivalente latino para o termo *ousía* que evitasse sua correspondência ao termo “substância”. Ele se servirá, assim, do termo *essentia*, distinguindo-o de *substantia* a partir da própria língua grega:

Ora, para que me sirva de uma oração grega, nessas coisas que foram discutidas pelos gregos e traduzidas pela interpretação latina αἱ οὐσίαι ἐν μὲν τοῖς καθόλου εἶναι δύνανται· ἐν δὲ τοῖς ἀτόμοις καὶ κατὰ μέρος μόνοις ὑφίστανται [*hai ousíai en mèn toîs kathóλου eînai dýnantai. en dè toîs atómois kai katà méros mónois hyphístantai*], isto é, as essências certamente podem ser nos universais, mas é apenas nos indivíduos e nos particulares que elas têm substância. (CEN 195).



Em outras palavras, Boécio compreende “substância” em relação ao que é particular; ao contrário da “essência”, relacionada ao universal. Observe-se, no entanto, o uso feito pelo autor do verbo ὑφίστασθαι [*hyphístasthai*], cuja tradução seria “estar sob”, encontrando-se, por essa razão, dentro do mesmo campo semântico de “substância”. O que é da ordem da “substância” ou do “estar sob” é aquilo que “... subministra um certo sujeito [*subjectum* – no sentido de “supósito”, “substrato” ou “suporte”] para outros, a saber, os acidentes, a fim de que possam ser” (CEN 210).

Aproximando esses dois termos, Boécio os afasta do campo semântico de *ousía*. Enquanto “essência” [*essentia*], *ousía* se situa entre os universais, não podendo, portanto, ser *subjectum*, pois se relaciona antes ao que os gregos chamavam οὐσίωσις [*ousíōsis*] ou οὐσιῶσθαι [*ousiōústhai*], cujas traduções Boécio propõe, respectivamente, como “subsistência” e “subsistir”. Para melhor compreensão de seu vocabulário, o autor explicita:

*Subsiste, pois, aquilo mesmo que não carece de acidentes para poder ser; está sob, porém, aquilo que subministra um certo sujeito para outros, a saber, os acidentes, a fim de que possam ser (...). Assim, os gêneros e as espécies apenas subsistem; os acidentes, então, não ocorrem nem aos gêneros nem às espécies. Os indivíduos, ao contrário, não apenas subsistem, como também, estão sob, pois não carecem dos acidentes para ser, uma vez que já foram informados por suas diferenças próprias e específicas, ao mesmo tempo que, sendo, por certo, sujeitos, permitem aos acidentes que eles possam ser”* (CEN 205-215, grifos nossos).

Distinguido aquilo que é da ordem da “substância” do que é da ordem da “subsistência”, resta, para Boécio, matizar o campo semântico ainda amplo de “substância” em vista de uma compreensão mais detalhada do conceito de pessoa. Dito diretamente, Boécio distinguirá ὑφίστασθαι [*hyphístasthai*] de ὑπόστασις [*hypóstasis*]. Ora, tanto o ser humano como um gato podem ser compreendidos como *subjecta*, pois, enquanto indivíduos, eles “estão sob”, cumprindo a função de “suporte”, donde se atribui o que é por acidente. Contudo, não podemos dizer que um gato, além de “estar sob” – ὑφίστασθαι [*hyphístasthai*] –, se apresenta como [*hypóstasis*]:

a razão por que o grego não diz ὑπόστασιν [*hypóstasin*] dos animais irracionais, assim como nós predicamos o nome ‘substância’ deles, é esta: *aquele nome* [*hypóstasin*] é aplicado ao que é superior, para que, de alguma forma, aquilo que é mais excelente seja distinguido, se não pela descrição da natureza, segundo o sentido de ὑφίστασθαι [*hyphístasthai*], ‘estar sob’, ao menos o seja pelos termos ὑπόστασεως [*hypóstaseōs*] ou substâncias (CEN 235-240, grifos nossos).

Para se referir à especificidade do termo *hypóstasis*, Boécio procede a partir do uso comum da palavra, afirmando, tão somente, que se trata de um “nome” aplicado àquilo que é superior às outras substâncias, aqui reduzidas a “supósitos”, donde se predicam os acidentes. O fato é que o termo “pessoa”,

por sua excelência, exige uma singularidade que ultrapasse o âmbito accidental e contingente. Na ausência de melhor explicação, Boécio contenta-se em se servir do significado de “pessoa” tal como empregado no uso comum, que, por exemplo, jamais o empregaria a seres irracionais. Seguindo esse mesmo princípio metodológico – o do uso dos termos –, Boécio toma o caso específico do ser humano como exemplo ilustrativo das distinções terminológicas feitas até aqui:

Há, pois, tanto a essência do homem, isto é, a οὐσία [ousía], como a subsistência, isto é, a οὐσίωσις [ousíosis]; como a ὑπόστασις [hypóstasis], isto é, a substância, como o πρόσωπον [prósopon], isto é, a pessoa. Há, certamente οὐσία, ou essência, porque ele é; οὐσίωσις, entretanto, ou subsistência, porque ele não está em nenhum sujeito; ὑπόστασις ou substância, porque [ele] é sob os outros que não são subsistências, quer dizer, οὐσιώσεις [ousióseis]; e πρόσωπον, ou pessoa, porque é um indivíduo racional (CEN 240-245).

Note-se que ao aplicar essas distinções ao ser humano, Boécio retoma o termo grego *prósopon*, equivalendo-o à pessoa. Ora, vimos que o termo “substância”, na língua latina, não se aplica unicamente a *hypóstasis*. Desse modo, a fim de evitar ambiguidades em razão da polissemia de “substância”, Boécio resgata o sentido de *prósopon* que o termo *persona* encerra (KOTERSKI, 2004, p. 221–222). Seu intento não é restringir “pessoa” ao sentido teatral de *prósopon*, mas antes explicitar a racionalidade subentendida no termo. *Prosópon* faz lembrar que a singularidade de “pessoa” não se restringe a ser *subjectum* ôntico, sobre quem se atribuem acidentes, mas alguém capaz de inquirir, julgar, dialogar, enfim, tudo o que distingue um ser racional.

A afirmação da racionalidade não é, porém, suficiente para expressar a pessoa em sua singularidade, uma vez que, embora se manifeste nos indivíduos, ela é própria do ser humano em geral. Daí a necessidade de Boécio em afirmar que a “pessoa” é, antes de tudo, uma “substância *individual*”, querendo com isso significar que a “pessoa” é marcada por uma singularidade peculiar, não passível de generalização, residindo aí sua dignidade inalienável. Com efeito, não se diz pessoa do ser humano, que é racional por natureza, mas de Platão, de Cícero, enfim, de cada indivíduo em sua irrepetibilidade ou, como preferimos denominar, singularidade.

Desse modo, Boécio deixa claro que pretende enfatizar uma realidade, ao mesmo tempo, consistente – própria do que é “substância” – e individual ou singular – no sentido de uma existência única. A dificuldade é que, se o termo “substância” consegue traduzir o que é próprio da consistência de uma pessoa, o mesmo não acontece se considerarmos pessoa como uma existência singular. Em outras palavras, a definição de pessoa como “substância individual de natureza racional” permanece problemática. Sua principal dificuldade reside no termo “substância”. Boécio parece ser cômico disso. Em sua segunda definição de pessoa, ele troca o termo “substância” por “subsistência”: “... subsistência individual de natureza racional [*naturae rationabilis individuum subsistentiam*]” (CEN 185).

Boécio busca igualmente contornar essa dificuldade articulando sempre o termo “substância” com seu correspondente grego “*hypóstasis*”, que, em última análise, conforme o objetivo central do opúsculo, é considerado à luz da personalidade de Jesus Cristo, cuja *hypóstasis* subsiste em duas naturezas. Ao leitor, fica subentendido que a aplicação do conceito de pessoa para o caso humano deve ser considerada à luz, ou antes em dependência, da unicidade do próprio Cristo. Nele, torna-se patente que a singularidade da *hypóstasis* não se reduz a mero “supósito” de características acidentais. Provavelmente por isso, Boécio antepôs sua consideração sobre o conceito de pessoa aplicado ao ser humano à aplicação do conceito de pessoa em Deus, feita no quarto capítulo.

O “estar sob” divino, por exemplo, só pode ser compreendido no sentido de que é dele que tudo procede, sendo Deus aquele que, por excelência, “subsiste sem precisar de nada” (CEN 250). É, portanto, a partir de Deus que o ser humano, como criatura, deve compreender sua personalidade. A verdade, no entanto, é que a esta altura começamos a nos distanciar do autor, devido às lacunas deixadas em *Contra Êutique e Nestório*. Passemos, portanto, agora a um rápido balanço do conceito de pessoa em Boécio, destacando seu mérito bem como as questões que permaneceram abertas para a posteridade.

#### **4. Balanço final: hermenêuticas de uma definição não de-finida**

Para Paul McPartlan (2004, p. 1396), apesar de ter tido o mérito de conceituar “pessoa” como “subsistência individual, que (...) existe em si e para si”, Boécio não chegou a muitos resultados em sua definição. Por não dizer nenhuma palavra acerca da relacionalidade – continua McPartlan (2004, p. 1396) – o conceito de pessoa dado por Boécio não é utilizável nem para a cristologia, pois “... não permite pensar o ser-num-outro próprio à natureza humana de Cristo”; nem para a teologia trinitária, pois destaca “o ser junto de si (a asseidade) e não a inter-relação (o ser-para, *esse ad*)” (MCPARTLAN, 2004, p. 1396). Sendo assim, conclui o autor, a definição de Boécio se encontra “fadada (...) a governar a antropologia, mas também a legitimar uma antropologia que, num ponto crucial, o *status* da relação corta de fato o homem de Deus” (MCPARTLAN, 2004, p. 1396).

McPartlan tece julgamento severo à definição de pessoa em Boécio. No entanto, seria realmente justo afirmar, de modo tão conclusivo como o faz McPartlan, que o conceito boeciano de pessoa não diz nada à teologia trinitária nem à cristologia? Melhor ainda, a não explicitação da relacionalidade, na definição boeciana de pessoa, é por si suficiente para se afirmar que este conceito não comporte abertura alguma à alteridade?

Em relação à primeira questão, parece-nos, no mínimo, descabida a afirmação do autor de que o conceito de Boécio não tenha *nenhuma* utilidade nem para a cristologia nem para teologia trinitária quando, justamente, foi em vista de uma querela cristológica que sua investigação conceptual iniciou. Ademais, séculos mais tarde, Tomás de Aquino revisará a definição de Boécio para mais adequadamente referi-la a Deus. Ele interpretará o adjetivo “racional” no sentido de “intelectual”; falará da “incomunicabilidade”, ao contrário da “individualida-

de” de Deus; por fim, sempre em referência a Deus, compreenderá “substância” no sentido do “existir por si”.

... pode-se dizer que Deus é de *natureza racional*, na medida em que razão não implica um raciocínio discursivo, mas a natureza intelectual em geral. Por sua parte, *indivíduo* não pode convir a Deus, tendo em conta que a matéria é princípio de individuação. Convém-lhe somente, na medida em que implica incomunicabilidade. Finalmente, *substância* convém a Deus enquanto significa o existir por si. – Entretanto, há quem diga que a definição acima, dada por Boécio, não se aplica a pessoa no sentido em que falamos de pessoas em Deus. Por isso, Ricardo de São Vitor, querendo corrigir aquela definição, diz que a pessoa, quando se trata de Deus, é “a existência incomunicável da natureza divina [*naturae incommunicabilis existentia*]”<sup>7</sup>.

Bem observada, a operação de Tomás de Aquino não procede senão ao modo de um aperfeiçoamento conceptual da definição de Boécio, buscando escapar de algumas ambiguidades terminológicas. Ainda que venha a introduzir correções à proposição de Boécio, Tomás de Aquino chegará à sua definição de pessoa apropriando-se dela e não a seu despeito. Deste modo, para não dá margem ao equívoco de se pensar as pessoas divinas como três “substâncias individuais”, ele não somente substitui o substantivo “substância” por “existência”, mas também sua adjetivação “individual” por “incomunicável”.

Note-se bem que “incomunicabilidade” não significa ausência de comunicação ou de relação entre as hipóstases trinitárias, mas antes o caráter singular e inalienável de cada hipóstase. Para se referir a essa realidade, Boécio empregou como exemplo o caso singular de Platão que, enquanto pessoa, não pode comunicar sua “individualidade” a outrem, o que não é o mesmo que afirmá-lo como um indivíduo isolado dos outros. Tomás de Aquino parece, portanto, exprimir o que Boécio, na ausência de melhores palavras, não conseguiu senão entrever o sentido. Por tudo isso, parece-nos, no mínimo, exagerada a crítica de McPartlan quanto à relevância da contribuição propriamente teológica de Boécio para o conceito de pessoa.

Quanto à crítica – ainda de McPartlan – de que Boécio nada diz acerca da “relacionalidade”, é importante ressaltar-nos, antes tudo, do risco de julgarmos um autor do século VI da era cristã a partir de categorias próprias das filosofias da alteridade do século XX, particularmente, do personalismo. Como com propriedade afirmou Emmanuel Housset, cuja reflexão seguiremos a partir de agora, a definição de pessoa humana dada por Boécio deixa em aberto

a ideia de uma individuação própria da pessoa humana que não deve ser comparada nem à individuação accidental das coisas [crítica de Santo Tomás], nem à individuação absoluta de um ser que existe para e por si [crítica de McPartlan]. Neste sentido, demonstrando que essa individuação é impossível no plano da natureza, Boécio abre a possibilidade de compreender que ela não pode ter lugar senão nas relações interpessoais sem que ele próprio desenvolva tal perspectiva (HOUSSET, 2007, p. 118).

---

7 TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, I, q. 29, a. 3, resp. 4.

A razão pela qual Boécio não desenvolve o aspecto da relacionalidade da pessoa se dá, segundo Housset, pelo fato de que sua definição se desenvolve em torno do termo "substância", cujo mérito reside em afirmar que a pessoa se tem a si mesma, constituindo uma realidade singular, sem, contudo, evidenciar que ela permanece aberta a "uma transcendência, que lhe permite ir além de si mesma" (HOUSSET, 2007, p. 118). O fato de Boécio não pôr em evidência essa dimensão, continua Housset, não nos autoriza afirmar em definitivo a incompatibilidade entre transcendência – saída de si – e pessoa – que se tem a si mesma.

Emmanuel Housset não tem dúvidas de que, em Boécio, o conceito de pessoa deu início a uma virada antropológica, saindo da esfera exclusiva do discurso cristológico e trinitário. Mas nem por isso Housset deixa de considerar a incidência desse debate na aplicação do conceito de pessoa ao ser humano. Neste sentido, a respeito da crítica feita a Boécio por ele não explicar verdadeiramente como se dá em Cristo a unidade da pessoa em duas naturezas, Housset pondera que, em última análise, é por causa da Revelação que o Cristo se mostra a nós como pessoa, o que leva o autor a perguntar-se: "Um verdadeiro reconhecimento da pessoa humana é verdadeiramente possível sem a Revelação?" (HOUSSET, 2007, p. 120).

A este ponto, devemos outra vez reconhecer que já nos afastamos da proposta de Boécio em sua literalidade. Seja como for, permanece nossa busca aproximativa de seu pensamento. Mais especificamente, permanece a pergunta: donde nos vem ser pessoa? Negativamente, Boécio deixa claro que a pessoalidade do ser humano não pode ser reduzida à categoria aristotélica de substância, da qual se predicam acidentes, o que nos inclinou a pensar a pessoa em relação a Deus e, por consequência, à unicidade própria de Cristo. Também Housset se perguntará se a pessoa de Cristo não seria a realidade que possibilita a unidade da pessoa humana com Deus bem como a unidade entre ela e outras pessoas (HOUSSET, 2007, p. 120).

Somos cômicos de nos encontrar aqui numa linha tênue de nossa argumentação, pois a noção de pessoa em Boécio é profundamente marcada por uma reflexão metafísica de cunho filosófico. Permanece, contudo, o fato de que o seu pensamento não pode ser dissociado de sua fé. Na verdade, o próprio Boécio, no opúsculo *Contra Êutiques e Nestório*, passa de um registro a outro sem grande dificuldade, de modo que a hipótese levantada por Housset, subentendendo que a origem do tornar-se pessoa do ser humano não pode advir senão de Deus, não nos parece constituir uma extrapolação do pensamento do autor.

Em razão disso, ao prosseguir sua reflexão acerca da relação entre Deus e pessoa humana, agora à luz do *De sancta Trinitate*, de Boécio, Housset aponta para a necessidade de se pensar a relação do ser humano com Deus como concernindo o ser mesmo do humano. Evidentemente, Housset não afirma que o conceito de pessoa de Boécio compreende o ser humano como relação. O fato é que essa relação, se não o constitui substancialmente, também não pode ser a ele atribuída como meramente circunstancial ou accidental.

Tentativas de interpretação à parte, não se pode negar que, em Boécio, o conceito de pessoa ganha novo impulso. Bastaria constatar, como o faz Maurice



Nédoncelle (1955<sup>8</sup>, p. 233), que “Boécio é um intermediário no caminho que segue de Santo Agostinho às ‘relações subsistentes’ de Tomás”. Nesta mesma linha de raciocínio, conclui Housset (2007, p. 124): “não podemos conceber a história do conceito de pessoa na filosofia medieval como a simples passagem da substância à relação”.

De fato, não poderíamos pensar as relações sem que houvesse uma realidade consistente em si mesma capaz de fundamentá-las. A afirmação da pessoa em Boécio compreende uma realidade cuja singularidade não é apenas substancial, no sentido aristotélico do termo, mas constitutiva do seu ser pessoa, isto é, de seu modo de subsistir (*ousiosis*), de modo que a singularidade da pessoa, ou se quisermos, sua alteridade diante de outra, deve ser pensada como uma característica inerente à sua existência. Por essa razão, continua Housset (2007, p. 124),

não faz sentido afirmar que Boécio regride para aquém de Santo Agostinho em sua reflexão simples sobre a substância, uma vez que ele mostra, ao contrário, que a característica essencial da relação na pessoa não pode ser verdadeiramente estabelecida sem que se parta da permanência em si [*maintien de soi*], sem a qual a pessoa não teria realidade.

Assegurada a importância do conceito boeciano de pessoa para o discurso teológico e antropológico, resta-nos, por fim, constatar que, paradoxalmente, sua *de-finição* não põe fim ao discurso sobre a pessoa, mas antes o deixa aberto. Embora tivesse se esforçado ao máximo para expor sua concepção de pessoa, Boécio era cômico de que se encontrava diante de um problema que lhe ultrapassava: “Se algo foi dito sem acerto, não sou tão amante de mim mesmo para me esquivar de submeter a um juízo mais perspicaz aquilo que escrevi uma vez” (CEN, 770).

Efetivamente, várias questões permanecem abertas ainda hoje. A principal delas, afirmada e reiterada aqui, reside no fato de que sua definição de pessoa, a partir de categorias como “substância individual”, “natureza racional” e mesmo “subsistência”, não logra desdobrar a relacionalidade que lhe é inerente. Este foi o preço que Boécio teve de pagar ao se servir de categorias metafísicas para explicar o que cria, segundo sua fé (cf. CEN 770).

Afinal, as aporias deixadas por Boécio poderiam ter sido resolvidas no interior de seu discurso metafísico? Ou, ao contrário, elas seriam inerentes ao *mistério* mesmo da pessoa? Deixando abertas interrogações e aporias, Boécio chegou até onde seus instrumentos conceptuais poderiam lhe conduzir, legando à posteridade o desafio de dar continuidade a seu esforço, doravante potencializado por uma reflexão sobre a pessoa que abre caminhos para pensá-la no contexto das relações.

8 Com este artigo, Nédoncelle abriu nova luz nos estudos sobre a noção de pessoa em Boécio. O autor descobriu a ideia corrente de que Boécio tivesse formulado um conceito simples e acabado de pessoa: “Boécio não nos deixou uma definição, mas várias tentativas de definição, sem que elas formassem uma síntese acabada” (NÉDONCELLE, 1955, p. 201). Serão sete as definições ou esboços de definições de pessoa individuados pelo autor na obra de Boécio.



## Referências

- BOÉCIO. *Escritos (Opuscula Sacra)*. Tradução Juvenal Savian Filho. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- DENZINGER, Heinrich; HÜNERMANN, Peter. *Enchyridion symbolorum et declarationum de rebus fidei et morum*. São Paulo: Loyola / Paulinas, 2007.
- HOUSSET, Emmanuel. *La vocation de la personne*. Paris: Presses Universitaires de France, 2007.
- KOTERSKI, Joseph W. Boethius and the theological origins of the concept of person. *American Catholic Philosophical Quarterly*, v. 78, n. 2, p. 203-224, 2004. Disponível em: <https://doi.org/10.5840/acpq200478212>. Acesso em 28 de outubro de 2021.
- MARENBOON, John. *Boethius*. Oxford: Oxford University Press, 2003.
- NÉDONCELLE, Maurice. Les variations de Boèce sur la personne. *Revue des sciences religieuses*, v. 29, n. 3, p. 201-238, 1955. Disponível em: <https://doi.org/10.3406/rscir.1955.2081>. Acesso em: 28 out. 2021.
- MCPARTLAN, Paul. Pessoa. In: LACOSTE, Jean-Yves (Org.). *Dicionário crítico de teologia*. São Paulo, Loyola, 2004, p. 1393-1399.
- SAVIAN FILHO, Juvenal. Introdução, estudos introdutórios e notas. In: BOÉCIO. *Escritos (Opuscula sacra)*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- STOCKMEIER, Peter; BAUER, Johannes B. Antiguidade. In: LENZENWEGER, Josef et al. *História da Igreja Católica*. São Paulo: Loyola, 2006. p. 7-113.
- TOMÁS DE AQUINO. *Suma teológica: I seção da I parte. Questões 1-43*. São Paulo: Edições Loyola, 2001. v. 1.