

O DEBATE BIOÉTICO EM TORNO À IDEIA DE PESSOA HUMANA*

Edna Raquel Hogemann**

RESUMO: O presente ensaio promove uma análise a respeito das diversas concepções e distinções relativas à concepção bioética de pessoa humana, tendo em conta o pressuposto básico de que as diversas ideias de pessoa supõem-se apresentadas em correspondência a épocas ou sociedades determinadas e que dessa maneira devem ser consideradas. Pretende a autora, através da utilização do método dialético, identificar os aspectos contraditórios, impregnados dos contextos socioeconômico, cultural e ideológico subjacentes à discussão que dá origem a presente reflexão. O tema é desenvolvido enfocando o fenômeno sob perspectiva histórica e diacrônica. Examina a origem e aponta as distinções conceituais entre ser humano, homem, indivíduo e pessoa humana; entre indivíduo, individualidade, subjetividade e personalidade e analisa as diversas concepções sobre pessoa humana, a saber: a concepção religiosa de São Tomás de Aquino, influenciada por Boécio; a concepção racional de Kant; a ideia de pessoa e alteridade em Lévinas; e, para finalizar, discorrendo sobre os aspectos fundamentais e inovadores no humanismo levinasiano e as implicações jusfilosóficas ligadas à ideia de pessoa humana.

PALAVRAS-CHAVE: Fundamentos. Pessoa humana. Bioética.

Introdução

Ao longo da história da civilização ocidental, a ideia de pessoa foi construída a partir de referenciais axiológicos e ontológicos muito próprios de cada época, mas sempre vinculada a pressupostos de ordem filosófica e biológica, que não mais conseguem dar conta das novas situações produzidas pela denominada era genômica, centradas na figura do embrião humano.

Tem-se a plena consciência de que este debate está muito longe de se ter por esgotado, mesmo porque não existe resposta unívoca à *ideia de pessoa*. Diversas ideias de pessoa existem. O presente ensaio aponta no sentido não necessariamente de se criar uma nova, mas analisar as distinções entre as existentes, a ponto de discriminar a ideia mais potente. Note-se que as ideias de pessoa supõem-se apresentadas em correspondência a épocas ou sociedades determinadas. e dessa maneira devem ser consideradas.

Busca-se, pela utilização do método dialético, identificar os aspectos contraditórios, impregnados do contexto socioeconômico, cultural e ideológico subjacentes à discussão que dá origem à presente reflexão.

O tema é desenvolvido enfocando o fenômeno sob perspectiva histórica e diacrônica. Examina-se a origem e apontam-se as distinções conceituais entre ser humano,

* Enviado em 29/5, aprovado em 16/10, aceito em 18/12/2012.

** Doutora em Direito - Universidade Gama Filho; especialista em Bioética pela Cátedra em Bioética - Unesco (Caribe); professora do Programa de Pós-Graduação em Direito - Universidade Estácio de Sá; professora do curso de Direito - Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro; pesquisadora da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado do Rio de Janeiro; membro da Comissão de Direitos Humanos da OAB (Duque de Caxias); membro associado da SBPC. Faculdade de Direito, Pós-Graduação. Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, Brasil. E-mail: ershogemann@gmail.com.

homem, indivíduo e pessoa humana; entre indivíduo, individualidade, subjetividade e personalidade, e analisam-se as diversas concepções sobre pessoa humana, a saber: a concepção religiosa de São Tomás de Aquino, influenciada por Boécio; a concepção racional de Kant; e a ideia de pessoa e alteridade em Lévinas. Para finalizar, discorre sobre os aspectos fundamentais e inovadores no humanismo levinasiano e as implicações jusfilosóficas ligadas à ideia de pessoa humana.

1 Primeiras considerações

O desenvolvimento de técnicas científicas que possibilitaram a manipulação do material biológico humano, como a concepção da vida humana *in vitro* ou seu desenvolvimento por meio da clonagem, atingiu tal estágio de sofisticação que põe em dúvida conceitos até então considerados como inquestionáveis, como o que é ser pessoa ou simplesmente ser humano. As implicações filosóficas, sobretudo no campo da ética e da moral, são de relevância para a determinação desses limites.

Barreto (2003, p. 220) observa que os conceitos definidos como fundamentos para o sistema normativo da sociedade liberal-burguesa carecem de outra leitura do seu significado e de sua função na estrutura jurídica, em face dos avanços do conhecimento científico e do mundo novo construído pela engenharia genética.

A tutela jurídica dos direitos da personalidade da qual, no quadro da teoria geral do Direito, o conceito de pessoa é fundamento foi objeto de uma das mais festejadas mudanças da parte geral do novo Código Civil brasileiro, que pode ser resumida na inserção de um capítulo próprio, a tratar dos direitos da personalidade (arts. 11 a 21). Em verdade, não se trata bem de novidade, já que a Constituição Federal traz proteção até mais abrangente, principalmente no art. 5º, *caput*, que consagra alguns dos direitos fundamentais da pessoa natural.

Entretanto, essa inserção não retira do tema suas dificuldades conceituais, alimentadas, sobretudo, de um lado, pela exposição da pessoa humana a novas situações promovidas pelos avanços da tecnologia e os agrupamentos urbanos; de outro, por uma doutrina que parece buscar em paradigmas do passado as bases para as soluções das controvérsias, as quais, geradas na sociedade contemporânea, não se ajustam aos modelos nos quais se pretende enquadrá-las (TEPEDINO, 1999, p. 23). No quadro do ordenamento jurídico brasileiro em vigor, lastreado pela teoria natalista, o ser humano nascido com vida passa a ser considerado como pessoa, sujeito de direitos e garantias. Obviamente, são resguardados os direitos do nascituro; todavia, discute-se se o nascituro é pessoa virtual, cidadão em germe, homem *in spem*. Seja qual for a conceituação, há para o feto uma expectativa de vida humana, uma pessoa em formação. A lei não pode ignorá-lo e, por isso, salvaguarda-lhe os eventuais direitos. Todavia, igual tratamento não recebe o embrião extrauterino, crio-preservado ou congelado, estando silente o ordenamento jurídico a seu respeito.

Entre as possíveis indagações formuladas e discutidas em relação ao embrião *extra utero*, uma em particular será o objeto de nossas reflexões: o embrião *in vitro*

poderá ser considerado pessoa no sentido jurídico-filosófico da palavra? As respostas encontradas remetem necessariamente à ideia de pessoa humana e à dificuldade do conceito de pessoa em um contexto bioético, eis que ele (o embrião) sintoniza perfeitamente com a ética, mas não com a biologia (LEPARGNEUR, 1996, p. 16). Segundo essa perspectiva de análise, várias antropologias se debatem e se repelem.

Ainda que não haja respostas acabadas sobre o tema, uma tendência acerca do status moral do embrião humano produzido em laboratório revelou-se fundamental para a aprovação do texto final da Lei nº 11.105/2005 - Lei de Biossegurança -, que regulamenta os incisos II, IV e V do parágrafo 1º do artigo 225 da Constituição Federal. Essa lei permite, para fins de pesquisa e terapia, a utilização de células-tronco embrionárias obtidas de embriões humanos produzidos por fertilização *in vitro* e não utilizados no respectivo procedimento.

O nó crítico da questão reside em definir se a ideia de pessoa humana, tal como concebida, pode ser atribuída ao embrião e, em não sendo o caso, qual o status moral do embrião humano.

2 A gênese das acepções de pessoa

Embora, desde a Antiguidade, a indagação sobre o início da vida da humana tenha sido objeto das reflexões de muitos, não há correspondência com as preocupações contemporâneas no que se refere à determinação de critérios que possam distinguir entre todos os seres vivos do universo, quais podem ser identificados como constituindo uma pessoa humana, à qual será atribuído um conjunto de valores que determinam e caracterizam os direitos humanos.

No contexto da filosofia de Aristóteles, a existência dos homens como *zoon politikon* pressupõe, antes de mais, a visibilidade de uns perante os outros, no quadro de um espaço comum, emaranhados em um conjunto de relações necessárias para a produção e reprodução como seres sociais.

A cidade é, portanto, o fim, o acabamento, o termo do desenvolvimento histórico que conduz os homens a se associarem em comunidades. Tendo sido constituída para permitir que se viva, a cidade permite, uma vez que exista, levar uma vida feliz, ou seja, viver bem. Existindo, então, por uma finalidade que se confunde com sua própria natureza, a cidade é seu próprio fim, para si mesma. Enquanto não houver cidade, tem-se necessidade dela para suprir as necessidades da vida que a família ou o vilarejo não podem satisfazer. Mas, desde que a cidade exista, ela é para si mesma o seu próprio fim e permite a vida boa, ou seja, a felicidade.

Disso deriva o elemento fundamental da ontologia aristotélica que Wolff (1999, p. 70) caracteriza da seguinte forma: um homem, uma comunidade, um ser qualquer serão felizes somente se puderem se bastar a si mesmos, isto é, se encontrarem em si mesmos aquilo com que sejam eles mesmos, sem necessidade de nada. Ninguém é plenamente se lhe faltar alguma coisa, se não for plenamente. Um homem sozinho é carente. Não pode ser,

carece dos outros, porque carece de tudo. Os homens, seres de carência, podem juntos se completar com aquilo que lhes falta. O homem não pode ser - e, portanto não pode ser homem - se não for pela e na comunidade.

Por sua vez, a comunidade política, sendo aquela que não carece de nada, é a única a plenamente ser. Portanto, é somente por ela que o homem é plenamente: é na cidade e pela cidade que o homem é homem.

Os gregos utilizavam dois termos para se referirem à vida: um termo que expressava a simples vida natural, uma simples forma de viver - *zoé* - e outro termo, *bios*, cuja significação refere-se à vida qualificada, a um modo de vida particular, à vida própria do indivíduo do grupo. Aristóteles distingue entre vida contemplativa (*bios theoretikós*), vida do prazer (*bios poietikós*) e vida política (*bios politikós*) (ARISTÓTELES, 1999, 1.139 - 20).

Aqui, torna-se necessário entender que político não é concebido como atributo do ser vivente homem, mas como a diferença específica que determina o gênero animal (*zoon*) animal racional. A política humana é diferente da dos demais seres vivos, porque está fundada na linguagem; e, desse modo, sobre as diferenciações que o homem estabelece entre bem e mal, justo e injusto, e não somente em relação ao que lhe dá prazer ou dor. Além disso, é necessário considerar a segunda definição de homem elaborada por Aristóteles como *zoon logon ekon*, a saber: um ser vivo dotado de fala (ARENDDT, 2001, p. 36). A condição humana é, desse modo, definida pela vida política e pelo diálogo argumentativo entre iguais, isto é, como *zoon logon ekhon*. Por outro lado, como afirma Arendt (2001, p. 37), o que caracteriza a vida nua e sem consequência política é o *aneu logou* (sem logos), uma vida sem significação alguma, uma vida que se esgota no próprio fato da sobrevivência, na sua característica única de ser vivo.

Para o mundo grego, a existência humana harmonizava-se com a organização geral do cosmos, pois não havia separação entre o conhecimento físico e a reflexão sobre os valores relativos à dinâmica do mundo natural. Os mesmos movimentos de oposição, conjunção, conflitos e sínteses existentes no macrocosmo eram repetidos no nível do microcosmo humano. Essa concepção, pautada numa unidade física e orgânica, não permitia a percepção dos outros homens como existência singular.

A percepção que os gregos detinham da individualidade estava, desse modo, intrinsecamente alinhada à concepção de ser parte de um todo harmonioso, a partir do qual e somente em referência ao qual se pode perceber o indivíduo. Dessa forma, não seria possível um discurso sobre a pessoa e sobre a sua realização sem o referencial de um discurso maior e sob determinadas condições somente possíveis no âmbito da pólis. Segundo Jaeger (1995, p. 10), só na *polis*, afinal, podemos encontrar aquilo que abrange todas as esferas da vida espiritual e humana e determina de modo decisivo sua estrutura.

Vale, ainda, realçar o aspecto apreciado pelo autor referido, quando afirma que:

[...] os Gregos tiveram o senso inato do que significa 'natureza'. O conceito de natureza, elaborado por eles em primeira mão, tem indubitável origem na sua constituição espiritual. Muito antes de o espírito grego ter delineado essa ideia, eles já consideravam as coisas do mundo num a perspectiva tal que nenhuma delas lhes aparecia como parte isolada do resto, mas sempre como um todo ordenado em conexão viva, na e pela qual tudo ganhava posição e sentido. (JAGEER, 2001, p. 34)

No entanto, a preocupação com a proteção à individualidade humana já surge, de alguma forma, embora não explicitamente normatizada, como fundamento do processo de conhecimento na Antiguidade Clássica, como percebe Jaeger (2001, p. 34): é indiscutível que foi a partir do momento em que os gregos situaram o problema da individualidade no cimo do seu desenvolvimento filosófico que principiou a história da personalidade europeia.

Vê-se, assim, que a expressão pessoa, como utilizada em sua acepção moderna, não era empregada com significado semelhante no mundo grego. O termo mais próximo que se pode alcançar nas linhas etimológicas que se embarçam a perder de vista denomina-se *prósopon*. Inicialmente, essa expressão foi utilizada para denominar as máscaras usadas pelos atores nas encenações do teatro grego. Tal acepção encontrou-se igualmente presente no vocábulo latino *persona*, sendo esse significado vigente também em Roma. Superada essa significação na cultura helênica, *prósopon* passou a corresponder ao papel encenado pelo ator dentro de uma peça e, posteriormente, à função ocupada pelo indivíduo dentro da sociedade, sem jamais vir a significar o indivíduo em si mesmo.

O sentido atribuído à noção de pessoa como subjetividade humana surgiu somente a partir da influência da cultura cristã. Esse tema foi abordado posteriormente, quando o período medieval rompeu com a tradição clássica e instaurou na Igreja sua doutrina de salvação e contato pessoal com o mundo divino.

Na verdade, foi o cristianismo o êmbolo propulsor que substituiu a noção do homem mitigado na filosofia da Antiguidade para a posição de pessoa dotada de subjetividade. A figura da pessoa como valor essencial de todo um complexo ético-jurídico tornou-se sólida tão somente com a união das filosofias antigas, em particular a tradição estoica, com uma ainda incipiente teologia cristã. A identificação entre ser e pessoa ocorreu, dessa forma, na medida em que pensar o Ser supremo ou que o primeiro princípio passou a valer para Deus, doutrinariamente entendido como Pessoa. Assim, a semelhança entre criatura e criador revestiu o ser humano de uma nova dignidade, interior e não naturalista.

Entre as posições principais a respeito de quando começa a pessoa humana, uma é clássica, elaborada no século VI pelo filósofo Severino Boécio (JAGEER, 2001, p. 36); outra definição é contemporânea, construída a partir do conceito de existência. A teoria clássica considera a pessoa como essência. Cumpre ressaltar que, para Boécio, a pessoa é uma essência dada e constituída em sua totalidade desde o início da concepção. Pessoa é uma natureza capaz de raciocínio: animal racional; é uma substância que existe por direito próprio, e totalmente irrepetível. Ou seja, o ser da pessoa é um ser próprio, que pertence a si mesmo e não depende do outro.

O primeiro autor cristão que desenvolveu em profundidade o conceito de pessoa foi Santo Agostinho (JAGEER, 2001, p. 36). Ele se baseou, em modo particular, em Aristóteles, em *Ética a Nicômaco*, sobretudo nas passagens em que são descritas as relações entre seres humanos (por exemplo, entre amigos). A ideia de pessoa, em Santo Agostinho, afasta-se da relativa exterioridade e avança para a intimidade individualizada¹ que prenuncia o conceito de subjetividade, próprio do pensamento moderno. A experiência e a intuição

da interioridade serviram a Agostinho para fazer dessa relação consigo mesmo algo concreto e real. Assim, entende-se pessoa como o ente que se expressa a si mesmo no ato de entender, querer e amar; ou seja, o ser que tem vida interior e manifesta essa vida interior a si mesmo e aos outros.

No século XII, o sentido de pessoa era consensualmente a de um ser completo, independente e intransferível, *persona* como *per se una*. Registra-se esta significativa caminhada desde a ideia de uma substância individual, demonstrada na famosa expressão de Boécio, *persona est rationalis naturae individua substantia* (pessoa é substância individual de natureza racional), até o contributo fundamental das concepções nominalistas do teólogo inglês Guilherme de Ockham (1290-1349 ou 1350), da primeira metade do séc. XIV, apelidado de *Venerabilis Inceptor*. Segundo esse teólogo, para melhor definir a justiça e o bem comum introduz a ideia de direito subjetivo natural.

Cumprido esclarecer que a Ockham é atribuída a fundação da via moderna, ou seja, uma maneira moderna de filosofar, de pensar, pela qual há uma autonomia do princípio temporal em relação à autoridade espiritual, que aos poucos se impõe. Certamente por isso, o autor citado costuma ser classificado como o teólogo que substituiu a metafísica pela lógica (FABRE-GOYARD, 2002, p. 6). Essa definição nominalista inaugurou uma longa tradição personalista que o tomismo e o kantismo consagraram.

Mais uma particular contribuição foi produzida por outro teólogo do século XIV, Duns Scott (1266-1308), considerado por Villey (2003, p. 132) como um Guilherme de Ockham individualista. O scotismo concebia o universo como um mundo de pessoas: primeiro, as três pessoas da Santíssima Trindade; depois, sujeitas aos desígnios de Deus, as pessoas humanas.

No período renascentista, a definição de pessoa humana recebeu novo elemento: a dignidade humana, exaltada e estudada pelos pensadores daquela época, configurando-se verdadeiro alicerce da luta pelos direitos, sobretudo de ordem política, impulsionada nos séculos seguintes. Nesse período em que se conclamou o homem como ser ativo e responsável pela transformação da sua própria realidade merece particular ênfase o pensamento de Picco della Mirandola, humanista italiano que defendia o homem como ente dotado da prerrogativa necessária para construir e planejar sua própria existência de maneira livre e independente, sem a ingerência abusiva de outros indivíduos. Em obra de profundo teor ético, Mirandola valoriza a liberdade humana, vislumbrando o homem como centro da Criação, detentor de dignidade natural, inerente à própria natureza (CAMPOS, 1991, p. 132).

Fixada assim essa concepção de pessoa, está aberto o campo para a fomentação de seus direitos, inicialmente por intermédio do pensamento cristão e, posteriormente, ao determinar este a dessacralização da natureza e da sociedade, libertando o homem de ser objeto para transformá-lo em sujeito, portador de valores (pessoa).

A ideia de pessoa humana como sujeito de direitos e obrigações, cunhada pela Modernidade, reflete um sujeito universal porque nesta categoria se enquadram todos os seres humanos, sem considerar critérios raciais, étnicos, sexuais, econômicos ou

culturais. Igualmente, em paralelo, a concepção que vigora prevê um sujeito individual porque o homem é considerado como ser completo e independente, detentor de direitos e da capacidade de exercê-los, visando à autossatisfação. É autônomo, pois possui a condição de liberdade e capacidade para pensar e agir por si mesmo.

Por fim, essa ideia contém um caráter abstrato, pois qualquer ser humano empírico por ser caracterizado como pessoa humana, sujeito que tem a capacidade de, aplicando um método racional, alcançar a verdade das coisas, pode estabelecer livre e racionalmente princípios éticos que irão reger sua existência. Essa característica assume especial relevo para o campo do Direito, em que a Lei busca atingir a coletividade, com suas características de generalidade e de abstração.

Autores modernos introduziram elementos psicológicos e éticos, aprofundando, assim, o conceito de pessoa. Dessa forma, estabeleceu-se clara distinção entre a noção de indivíduo e a noção de pessoa. O indivíduo está determinado em seu ser; a pessoa é livre, autodetermina-se. O indivíduo é definido negativamente; ou seja, alguém é indivíduo quando não é o outro. Já a pessoa pode ser definida positivamente; isto é, enquanto ela própria se expressa no ato de entender, querer e amar.

Segundo Pegoraro (2004, p. 87), a filosofia contemporânea não mais defende a concepção de pessoa a partir da essência racional, mas considera a pessoa como existência em expansão. Isto é, a pessoa não é dada desde o início, mas vai acontecendo, constituindo-se ao longo de toda a vida. A personalidade é constituída através das relações familiares, sociais, culturais de caráter positivo e pode ser destruída pelas relações negativas. Por isso, a pessoa é um processo de construção incessante. Nunca termina de se construir, é uma realidade potencial que está sempre desenvolvendo e explicitando suas virtualidades.

Se a etimologia do termo aponta para a palavra latina *persona*, percebe-se que a sua transposição para a vida real faz coincidir a pessoa com o papel desempenhado pelos indivíduos no interior da sociedade, dando origem ao conceito de pessoa social/jurídica, a saber: cidadão, enquanto pertencente a uma comunidade com direitos e deveres.

A ambiguidade da noção de pessoa está bem objetivada num diálogo entre o filósofo Dominique Lecourt e o médico J. Bernard, reproduzido por Sève (1997, p. 38). Lecourt, em contraposição à identificação feita por Bernard entre pessoa e ser humano como indivíduo geneticamente constituído, alude: não foi Mozart enquanto pessoa que escreveu; foi enquanto indivíduo dotado de faculdades criadoras que são permitidas tanto pelo programa genético quanto pela epigênese; pelo contrário, foi enquanto pessoa que assinou os contratos.

É justamente no interior desse diálogo entre duas perspectivas antagônicas que a ética se deve instalar, procurando gradações em que a Biologia e o Direito só podem encontrar oposições extremas. Reduzir Mozart a tão somente um organismo individual programado geneticamente para compor música é limitá-lo em sua plenitude, tanto quanto restringi-lo a uma entidade formal no interior de uma sociedade. Mozart é tudo isso, além de sujeito de uma existência concreta que protagonizou na relação com outros sujeitos, sendo essa dinâmica que o fez uma pessoa ética.

Essa preocupação em buscar uma mediação ética deu origem a Bioética, que, mais que uma disciplina, pode ser considerada como um ponto de encontro de diferentes disciplinas, discursos e organizações relacionadas com as questões éticas, sociais e jurídicas provocadas pela medicina, pela ciência e pela biotecnologia. Conceitos importantes no conceito de Bioética são: ampla abrangência, pluralismo, abertura, interdisciplinaridade e incorporação crítica de novos conhecimentos. Vocacionada para a reflexão acerca da legitimidade moral de certos procedimentos científicos, em especial no campo da biogenética e dos experimentos envolvendo seres humanos, nessa área do conhecimento procura-se garantir a harmonia da pessoa em seu tríplice aspecto - físico, social e espiritual -, apostando no equilíbrio quase sempre instável entre a eficácia tecnocientífica, a utilidade social e o respeito à autonomia moral.

3 Ser humano e pessoa humana

O conceito de pessoa é constantemente invocado no debate bioético, e a razão para isso é que se atribui à pessoa uma série de direitos morais básicos. É importante observar que falar em pessoa não é a mesma coisa que falar em ser humano. O conceito de ser humano é uma abstração biológica, enquanto o de pessoa é uma noção filosófica ou psicológica (GORDJIN, 2000, p. 347).

Culturalmente, distingue-se a pessoa do que seja coisa ou animal. Embora claramente distinta de coisa ou animal, a expressão pessoa se aproxima do termo homem, quando não chega quase a se confundir.

Pessoa é um termo mais específico, que se reporta ao denominado mundo civilizado ou, se preferido, ao conjunto dos valores morais, éticos e jurídicos próprios deste mundo. A própria etimologia da palavra pessoa demonstra que é um conceito sobreposto ao conceito de homem. É exatamente o que revela o velho brocardo latino de origem jurídica, *homo plures personas sustinet*, ou seja, o homem carrega muitas máscaras ou o homem desempenha muitos papéis.

A partir do ponto de vista acima expresso, a pessoa revela-se como um termo e como valoração cultural estranho à Biologia, pois desta faz parte o conceito de indivíduo. Aí reside a grande dificuldade com uma ideia de pessoa desde um contexto bioético, porque ela não somente se sintoniza, mas também se reporta à ética e não à biologia. O conceito de ser humano é de ordem biológica, enquanto o de pessoa é uma noção filosófica ou psicológica. Ao nomear-se alguém como pessoa, a atenção volta-se para o que é incorpóreo. Essa distinção no debate moral atual pode ser percebida na afirmação de Engelhardt Jr. (1998, p. 237): o fato de um ser pertencer a uma espécie em particular não é importante em termos morais seculares, a menos que pertencer a uma espécie em particular resulte no fato de ser, realmente, um agente moral competente.

Assim concebida, a expressão pessoa insere-se no âmbito da ética, enquanto o indivíduo físico pertence a uma ordem claramente distinta. Como já dito, é corrente que existe um conceito de homem diverso da concepção de pessoa. Por exemplo, no direito

romano, os escravos eram homens, mas não eram pessoas.² Assim, é possível entender que os juristas romanos usavam o conceito de homem dissociado do conceito de pessoa: historicamente, o que percebemos é como se o conceito atualmente empregado de pessoa, como equivalente a homem, pudesse ser concebido como o resultado de uma ampliação da ideia de pessoa aos escravos. A partir dessa inferência, seria pertinente afirmar que o conceito de pessoa, tal como hoje o temos, resultou de um processo vinculado à libertação dos escravos (ou dos bárbaros) e não como construção abstrata, mental, atemporal.

Concebida dessa forma, a ideia de pessoa surge de um horizonte histórico; por isso, o problema filosófico principal que suscita a pessoa humana poderia ser apresentado como o da natureza da conexão entre seus componentes, a saber: a personalidade e individualidade. Se o conceito de pessoa é distinto do conceito de homem, que relação existiria entre a pessoa e o homem ou indivíduo humano? É legítimo falar de um processo de transformação do homem em pessoa ou pessoa e homem seriam cooriginários? Qual é a razão do nexa entre o homem e a pessoa, se é que são diferentes, e qual é a razão dessa diferença, se é que são idênticos? Essas são questões que necessariamente antecedem à discussão em torno de quando, como e a quem é atribuída tal designação.

4 Individualidade, subjetividade e personalidade

Ao tomar-se como referencial o homem como indivíduo, assim compreendido como singularidade de uma dotação genética, portador de uma determinada complexidade somática, está-se demarcando a singularidade de cada humano, mas não a especificidade dessa singularidade, uma vez que pertinente a qualquer ser vivo. O que efetivamente costuma distinguir cada indivíduo humano é sua condição de portador de valor individualmente considerado. A pura e simples naturalização da individualidade leva ao perigoso caminho da coisificação. De modo inverso, se centrado tão somente em seus aspectos sociopolíticos, corre-se o risco de sair do extremo da generalidade biológica para cair numa historicidade míope. Em termos sociológicos, nem sempre os homens foram considerados como indivíduos na acepção da palavra. Este é o caso das sociedades pré-mercantis, nas quais os laços relacionais de dependência natural e social eram determinantes na definição do ser humano, muito mais que suas individualidades (SÈVE, 1997, p. 58).

Dessa forma, o termo indivíduo surge lastreado etimologicamente na indivisibilidade de um todo autônomo e culturalmente marcado pela ideologia individualizante. Esse conceito sociopolítico de indivíduo costuma levar à legitimação de uma ligação estrita de cada indivíduo, aqui tomado enquanto homem individual, a seus próprios e particulares interesses, em prejuízo da essencial interdependência entre o indivíduo e a humanidade social. Assim é que são cunhadas as ligações pautadas num individualismo exacerbado nas formas “eu e o meu corpo”, “eu e os meus direitos”, “eu e os meus bens” -, que nos afasta da pessoa ética.

Até Descartes, a subjetividade não constituía um campo para a investigação filosófica. Depois dele, ela se tornou o centro do homem: a verdade habita a consciência. Descartes é, para a modernidade, o pensador que abre as portas para uma filosofia do sujeito por meio de uma construção teórica que dá ao homem as reais possibilidades enquanto substância pensante de ser o criador de mecanismos de avaliação, de verdades contidas nas certezas do cogito. O sujeito, em Descartes, alcança a posição daquele que vai produzir uma verdade sobre o mundo, e que esta verdade atingirá o caráter de evidência, clareza e distinção do mundo fenomênico, porque é o resultado de um rigor metodológico.

Segundo Descartes (1999, p. 54), a subjetividade é constituída justamente em sua autonomia para com o mundo exterior, pelo processo de absolutização do eu, mesmo que isso implique risco de enclausurar o pensamento sobre o sujeito num certo solipsismo. Mas esse risco não o impede de edificar um estatuto para o homem, calcado e alicerçado sobre as bases de uma metafísica. A ambição cartesiana que nos surge é a sua pretensão em solidificar metodologicamente o caminho que conduzirá à evidência da verdade por regras claras e distintas.

Graças à contribuição das ciências sociais, desenvolveu-se a noção de subjetividade pautada pelo simbólico. O homem rompe, liberta-se dos grilhões que o limitavam como ser natural para adentrar ao mundo do sentido, no qual adquire a liberdade de sua interioridade.

O alcance social da filosofia cartesiana é evidente, e a ele se atribui fundamentalmente todas as consequências históricas do rumo técnico-científico que a civilização ocidental tomou a partir do século XVII nos planos social, histórico e político. Há, portanto, uma dimensão histórica da razão que surge a partir do momento em que a filosofia fez do homem o agente da transformação, pela mediação teórica, da relação homem/mundo. E não é necessária muita perspicácia para avaliar o quanto esse estatuto do sujeito contribuiu para a direção histórica que ainda hoje estamos seguindo, sobretudo se considerada a complementação que essa ideia de subjetividade recebeu em Kant.

Esse indivíduo que é biológico, mas sujeito psíquico, não se restringe a uma simples justaposição de traços. A sua composição complexa revela uma singularidade única revelada por atos, motivos e motivações, da afetividade e do pensamento, de valores que se emaranham numa relação de hierarquia pautada pela mutabilidade. Resulta numa personalidade aqui concebida em parte voltada para um alcance biográfico construído no passado e no presente, apontando para o futuro, com base nas contradições do mundo social. De forma que a personalidade na qual vem se complicar o indivíduo e o sujeito é o microcosmo da humanidade social. Indivíduo biológico, sujeito psíquico, personalidade biográfica: três modalidades enredadas da singularização humana, nas quais é fortemente subestimado, em geral, o alcance de uma hominização nunca acabada.

Em qualquer caso, o que irá interessar é que, ainda que esteja envolvido pelo indivíduo físico, o sujeito psíquico revela-se, não a partir da natureza, mas da história, de uma história: ser humanamente homem não é um estado, mas um atuar para além de si. Nesse atuar, há de se revelar uma pessoa que é valor, mas que também é corpo,

fonte própria da sua humanização. Afirmarmos que pessoa é corpo implica considerá-la fato além de valor, ou adotando a denominação de Sève, seria afirmarmos que pessoa é “forma-valor”.

eticamente, o respeito a ser atribuído à pessoa deve sê-lo de forma incondicional, não somente pelo lado biológico enquanto tal; deve sê-lo à pessoa em sua existência total. Em nome desse respeito incondicional pela pessoa total, é possível também a intervenção artificial em seu lado biológico.

A utilização de uma normalização fundada na pessoa como forma-valor substitui uma normalização puramente biológica, evitando a sacralização do biológico. Se o respeito à pessoa humana refere-se não somente a sua estrutura corpórea, mas a sua totalidade como forma-valor, também o lícito e o ilícito distinguem-se não pelo respeito ou pela violação à vida biológica da pessoa, mas pelo respeito ou pela violência em relação a pessoa.

Nota-se que a novidade bioética apresentada revela um paradoxo envolvendo questões que vão muito além, ou mesmo aquém, dessas dimensões do ser humano ora em apreço, já notado por Bellino (1997, p. 116-117). Para esse autor, o próprio objeto já não é o ser, mas o não ser do homem: o que ainda não é, o que não é mais, o que poderia se fazer ou se discute se seja humano; o não concebido, o feto, o moribundo, o corpo e os órgãos do defunto. A relação moral já na bioética médica tem sempre em seus termos ao menos uma destas ambíguas entidades.

Esse é o ponto de partida da presente colocação acerca do problema filosófico principal que suscita a ideia de pessoa humana. Destarte, não existe uma resposta unívoca à ideia de pessoa. Existem diversas ideias de pessoa, e a proposta se dá em não necessariamente criar uma nova quanto em distinguir as existentes e em discriminar qual seja a ideia mais potente (quer dizer, capaz de reduzir as outras). As ideias de pessoa supõem-se apresentadas em correspondência a épocas ou sociedades determinadas. Isso não significa que todas elas tenham o mesmo alcance quando analisadas desde um ponto de vista filosófico crítico tampouco que nenhuma deva ser levada em consideração, de sorte que se leva em conta a possibilidade de apontar a diversidade de ideias de pessoa atendendo a critérios pertinentes que se supõe estejam dotados de algum poder compartimentador, tomando por referência o modo como são utilizadas como parâmetro nas discussões em torno do estatuto do embrião humano, o que as distinguem ou aproximam, conseqüente ou contraditoriamente, mesmo porque, a depender da concepção escolhida como a melhor para atender à ideia de pessoa, irá se revelar o momento adequado em que se irá instaurar no ser humano, seja de forma coincidente, posterior ou extensiva ao próprio ser humano. Trata-se, portanto, de adotar uma perspectiva dialética.

Com efeito, diante de uma classificação de características semelhantes, não se pode, em princípio, declarar equivalentes todas as ideias de pessoa nem rejeitá-las todas, reduzindo-as à condição de ideologias ligadas a épocas ou sistemas sociais que poderíamos considerar estranhos; tem-se que eleger, teremos que tomar partido de

alguma ou de algumas delas, em função da composição desse sistema com determinadas premissas (científicas, éticas, morais, etc.) que se supõem devidamente fundamentadas na argumentação presente.

De qualquer modo, sublinha-se que tal escolha é dialética, precisamente porque parte do pressuposto de que a posição assumida não possui um perfil suscetível de ser delimitado por si mesmo, visto que, em grande medida, sua delimitação só é possível pela negação das outras alternativas - no que é possível, por extremo, afirmar que a posição esposada seja, até certo ponto, uma contrafigura das posições rechaçadas. Por isso, não se deve ignorar tais concepções, ainda que delas se discorde. Toda a dificuldade reside, portanto, em determinar os critérios pertinentes para reunir ou separar diferentes tipos de ideias de pessoa quando se trata de relacioná-las aos debates sobre a proteção da identidade e da integridade da pessoa, a reafirmação da primazia da pessoa sobre interesses sociais ou científicos e em torno das experimentações envolvendo embriões humanos.

5 A ideia transcendental de pessoa

A ideia de pessoa tanto pode estar ligada a um contexto categorial determinado pelos métodos científicos-positivos quanto, e por oposição, a um horizonte transcendental, à ideia de que a pessoa humana, a vida humana ou a história humana transpõem o tempo.

Quando se diz horizonte transcendental, está-se tomando por referência aquelas concepções que situam a personalidade enquanto ideia, uma abstração, em um contexto tal que transcende os limites de sua própria individualidade, ou seja, que a coloca num mundo, em princípio, infinito. O sujeito transcendental é aquele que supera, ultrapassa as flutuações do sujeito empírico, sujeito às mudanças. Com isso, não se está a afirmar que as concepções que levam em conta tão somente à interação do sujeito com o meio possam ser consideradas como transcendentais; ao contrário, essa interação é meramente categorial, mesmo porque não somente o homem, mas todos os animais promovem essa interação com seu entorno e nem por isso recebem a denominação de pessoa.

O sujeito moderno está, em verdade, baseado em um duplo empírico-transcendental: os filósofos modernos em geral partem da análise de um sujeito empírico, realmente existente (ser em si), para transcendentalizá-lo, construindo uma abstração que se torna padrão de referência e fundamento de compreensão do próprio sujeito empírico. O sujeito torna-se, assim, simultaneamente objeto e sujeito de conhecimento; ele é o empírico que pode ser conhecido e o transcendental que tem a capacidade de compreendê-lo. O saber obtido acerca do homem empírico é colocado acima dele e do mundo, define-o, transcendentaliza-o, e o abstrai em uma categoria transcendental e universal: o sujeito. Dessa forma, o homem é explicado a partir da sua própria imagem; não do homem de carne e osso, mas sim de um homem trans-histórico, transcendental.³

Importa também considerar a regulação simbólica do agir pessoal. A ordem da pessoa é simbólica; a pessoa é o existente simbólico por excelência, porque nela finito

e infinito se encontram; e o simbólico não é mais que, em geral, a histórica soldagem de finito e infinito.

Deve-se também apontar que essa transcendentalidade, intrínseca à ideia de pessoa humana para os que diferenciam ser humano de pessoa, não pode ser considerada uma característica atribuível à natureza humana, mas resultante de um processo histórico cultural, demarcado por seus componentes de ordem ética e moral. Tanto a consciência quanto a pessoalidade são momentos posteriores e deduzidos pela experiência humana.

Esse processo histórico, pelo qual o homem se transforma em pessoa, pode ser analisado desde os mais variados ângulos de enfoque. Por exemplo, pode-se partir do pressuposto de pessoa como uma instituição. A pessoa humana pode ser concebida como a instituição que confere ao indivíduo humano, nascido de outros humanos, a condição de sujeito de direitos e obrigações, considerado como digno de respeito em razão da responsabilidade que a própria instituição o confere.

6 A concepção tomista

Foi São Tomás de Aquino quem restabeleceu o significado do conceito de pessoa como relação, mesmo afirmando, de maneira simultânea, a substancialidade da relação *in divinis* (VIGNA, 1992, p. 25).

O cristão é um indivíduo em relação com Deus. E o ser humano é dotado de livre arbítrio, praticando suas ações conforme essa liberdade e, sempre buscando agir de forma correta e digna, com o intuito de alcançar a salvação, que era o que todos almejavam. Assim, destrói-se o cosmos; e o mundo é deixado largamente à apreciação de cada um, valor absoluto, superior ao mundo. É nesse patamar que insere a personalidade moral, ou seja, homem em relação com Deus.

É com São Tomás de Aquino, reconhecido como o mais importante teólogo católico, que a separação entre animais e humanos será mais radicalmente explicitada. Ele absorveu de Aristóteles a ideia de que os seres irracionais, como os escravos e os animais, existem para servir aos interesses dos racionais. Na *Summa Theologica* (1260), esclarece que o entendimento intelectual é a única operação da alma, que é realizada sem um corpo físico, e conclui que as almas dos animais não são imortais como as das pessoas. Logo, a racionalidade estabelece a diferença entre as almas mortais e imortais, aprofundando ainda mais a diferença entre homens, animais e escravos. A visão tomista deixa claro também que apenas a pessoa humana, isto é, um ser dotado de razão e controle de si mesmo é que pode ser sujeito de direitos e obrigações.

6.1 A influência das ideias de Boécio

Severino Boécio exerceu grande influência sobre Tomás de Aquino, que buscou fundamento na obra teológica *De Trinitate* para distinguir o gênero da espécie e firmar o conceito de pessoa.

A categoria relação como chave do tratamento da questão da trindade será o grande mérito do desenvolvimento boeciano, que culminará no século XIII no *De Trinitate* do próprio Tomás de Aquino. De fato, a questão 28 da *Summa*, dedicada às relações divinas, é um desenvolvimento das ideias de Boécio. No artigo 3, cita a sentença de Boécio, núcleo central de todo o tratamento teológico do dogma: “A substância contém a unidade; a relação multiplica a Trindade” (AQUINO, 2000, p. 132).

São Tomás define pessoa como um subsistente indivíduo em alguma natureza racional: *distinctum subsistens in aliqua natura rationali*. Concebe o significado da ideia de pessoa como relação, ou seja, a substancialidade da relação *in divinis*. Para ele, não haveria outra forma de elucidar o significado das pessoas divinas, senão esclarecer as relações entre elas, com o mundo e com os homens. São Tomás de Aquino (2000, p. 134) vale-se de Boécio para afirmar que pessoa, em Deus, significa precisamente relação: todo o atinente às pessoas significa uma relação. Além disso, entende que não haveria outra forma de se esclarecer o significado das pessoas divinas senão a de elucidar as relações entre elas, com o mundo e com os homens.

Por isso, a pessoa é a substância individual (para indicar o singular do gênero substância), de natureza racional (para significar a excelência especial de substância individual racional). Ser pessoa é, pois, uma qualidade especial que cabe aos indivíduos racionais, senhores de seus atos. Ser pessoa é a perfeição natural mais alta existente nos racionais. Ora, toda perfeição, existente nas criaturas, deve atribuir-se analogicamente também a Deus. É conveniente, pois, que o nome pessoa seja aplicado a Deus; porém, de modo mais excelente do que aos anjos e aos homens.

Sendo pessoa substância individual de natureza racional e indivíduo o que é indivisível em si e distinto das demais, pessoa, então, significa o que é distinto naquela natureza, qualquer que seja.

Em Deus, só se pode fazer distinções em suas relações. Para Aquino, as relações em Deus não são como acidentes aderidos a um sujeito, mas são a própria essência divina (já que em Deus não há acidente) pela qual Deus é subsistente. Portanto, pessoa, em Deus, é a qualidade que se atribui às relações divinas enquanto elas são subsistentes, pois são a própria essência divina. A relação é, em Deus, uma hipóstase subsistente na natureza divina (AQUINO, 2000, p. 187).

No que diz respeito às pessoas em geral, São Tomás de Aquino afirmava que, à diferença do indivíduo – que, por si, é indistinto – a pessoa, numa natureza qualquer, significa o que é distinto nessa natureza, assim como na natureza humana significa a carne, os ossos e a alma que são os princípios que individualizam o homem. Para o teólogo, portanto, mesmo no sentido comum a pessoa é distinção e relação. Essa afirmação do ato de ser é como uma prova da existência de Deus, a não ser que se negue que as coisas são. Para o tomismo, a atividade de todos os entes decorre da sua natureza: a mangueira germina, cresce, floresce e dá mangas porque é mangueira. Está na sua essência fazê-lo. Todas as mangueiras o fazem. Mas o ser, apesar de constituir a principal atividade exercida pelos entes – todos os entes –, não decorre da sua natureza; é anterior a ela,

só é compreensível se as coisas o exercem como algo recebido. Assim, o ser que está presente nas coisas criadas pode somente remontar-se ao ser divino. Ou seja, segundo o próprio pensamento de Aquino, a personalidade não se limita tão somente à ideia de substancialidade racional, mas antes à relação prévia e determinante com o divino.

Deve-se considerar que, quando existe de uma maneira completa, uma substância particular é chamada de hipóstase, suposto ou subsistência concreta. A cabeça ou o pé, por exemplo, embora sejam substâncias particulares, como não subsistem por si, mas existem num ser mais completo, não são supostos. Pois bem, ao suposto convém existir sempre nalguma natureza; e se essa natureza é a natureza racional, o suposto é chamado de pessoa.

À pessoa são atribuídas as operações e as propriedades da essência e tudo quanto pertence à natureza. Por exemplo, um homem é uma pessoa porque supõe tudo o que pertence ao homem que, por conseguinte, se predicará dele.

Todavia, é levado em conta que, embora exista a ideia ou conceito de pessoa, é preciso ter cautela com a definição de pessoa, pela simples razão de que a noção de pessoa não é uma espécie. Como é sabido, as definições realizam-se acrescentando ao gênero uma diferença específica, o que não pode ser feito no caso da pessoa, pois ela não é uma espécie do gênero indivíduo. Justamente por isso, Tomás de Aquino ampliou a definição de pessoa dada por Boécio – substância individual de natureza racional –, entendendo pelo termo substância não o gênero predicamental substância, mas o ente concreto individual subsistente.

A posição da tradição tomista é a de que a presença da alma racional torna o ser uma pessoa. Desse modo, uma pessoa é uma substância racional, ou seja, não é um simples agente como outro qualquer, porque age por si mesmo. Significa que é um ser livre, possuidor do comando de seus atos, com autodeterminação. A razão revela-se como uma faculdade da alma, ou mais precisamente, a pessoa é uma substância dotada de uma alma racional que torna um ser pessoa. Assim, um ser humano será uma pessoa na medida em que tenha alma; de sorte que, como bem aponta Baertschi (1995, p. 161), essa teoria espiritualista está alicerçada num fenômeno inobservável. Assim, como saber quando a alma se incorporou no embrião ou no feto, ou abandonou o ancião, o doente terminal?

O princípio antropológico dessa tradição é o hilemorfismo aristotélico, interpretado por Aquino, o qual estabeleceu que não há corpo vivente sem alma. Ou melhor, não existe corpo humano vivente sem uma alma, que é a sua natureza racional: *non est caro humana sine anima humana*. Dessa forma, a alma penetra no corpo quando a matéria que vai recebê-la estiver preparada para tal. Entretanto, não é possível determinar o momento preciso em que se dará este fenômeno da animação, porque, como aponta Baerstchi, necessário se faz o recurso a uma teoria científica e, por isso, os concepcionistas se socorrem não mais somente em Aquino, mas no progresso da ciência pós-século XIII:

A ciência veio em ajuda à fé e à filosofia: demonstrando que o patrimônio genético de cada indivíduo é completo e ímpar desde a fecundação do óvulo, e que determina desde a conformação geral, o temperamento e os dons naturais que manifestar-se-ão futuramente, a genética permitiu afirmar que o óvulo fecundado

já está habilitado a receber uma alma humana. Também nos habilitou a afirmar com certeza que a alma é criada desde a fecundação. (BAERSTCHI, 1995, p. 162)

Para o tomismo, ser um homem é condição bastante para ser uma pessoa. Por isso, os defensores da tradição tomista continuam a afirmar que o ser humano, enquanto entidade biológica, é sujeito de direitos, seja como humano seja como pessoa. Logo, não haveria a necessidade de optar pela via da personalidade para caracterizar a pessoa, é suficiente a via biológica humana. Assim, a pessoa começa desde a fecundação, isto é, a animação é imediata. Em resumo, a tradição tomista considera que o critério observável da personalidade é a presença do genoma humano, o que significa que qualquer prática que implique destruição de um ser portador de genoma humano é um homicídio.

A mesma genética que revelou o genoma humano - fornecendo o amparo científico à teoria tomista, de feição concepcionista, pelo critério da personalidade ser a presença do genoma humano -, ao descobrir a potencialidade das células-tronco embrionárias findou por revelar que não é possível, desde o mesmo critério biológico, considerar o embrião como uma pessoa, quiçá uma pessoa em potencial. Em verdade, o momento da animação não pode ser a fecundação e a posse de um genoma humano não é condição suficiente da personalidade.

A genética demonstrou que, daquele conjunto de poucas células denominado mórula e posteriormente embrião, é possível produzir, por manipulação, não somente qualquer tipo de tecido, mas outros seres humanos completos, fazendo cair de uma vez por todas a ilusão da singularidade e da irrepetibilidade do ser humano, em termos biológicos - como a própria Natureza já o fizera no caso dos gêmeos univitelinos -, demonstrando que a saída não se encontra no nível da ciência - como, de fato, jamais se encontrou -, mas tão somente na via bioética.

Alguns autores, como Habermas (2000), enfatizam o fato de que a teoria moral atual abandonou todo o conceito pré-social de pessoa, concluindo que a pessoa é constituída pelas relações humanas e sociais, não fazendo sentido referirmo-nos à categoria universal de pessoa, mas somente ao indivíduo dotado de valores e direitos, que lhe são atribuídos pela sociedade. Essa afirmativa do autor tal como colocada pode nos levar então à constatação de que não existem valores universais, consubstanciados na pessoa humana, mas unicamente valores e direitos que variam de sociedade para sociedade, de Estado para Estado.

Na mesma linha de Habermas transita Rawls (1972, p. 416), ao sustentar a ideia de pessoa humana como fundamentalmente política, ligada à organização da sociedade.

7 A noção de pessoa em Kant

Em 1797, Immanuel Kant apresentou sua concepção de pessoa humana, interpretando à sua maneira a definição de Boécio, sem preocupação em determinar o início da vida humana. Kant conferiu ênfase ao conceito de pessoa humana ao considerar o agente diante da prática das ações submetidas às leis da obrigação moral: uma pessoa

é o sujeito cujas ações são suscetíveis de *imputação*. A personalidade moral é, assim, apenas a liberdade de um ser racional submetida às leis morais. Pessoa é aquele sujeito a quem se podem imputar suas próprias ações. A ideia é alicerçada por meio de um conceito racional, em que pessoa é entendida como sujeito autônomo, impulsionado à ação pela determinação da vontade e não por leis da natureza, mas, consoante aos ditames da própria razão pura, possibilita ser livre. Desse modo, ocorre convergência do conceito de liberdade com o de pessoa, na medida em que esta é um ser racional e seu agir deriva da vontade pura - ação de causação puramente racional - e, conseqüentemente, livre.

A autonomia reduz-se à experiência inerente à própria subjetividade do indivíduo como realização de sua humanidade, o que implica o imperativo categórico de Kant no sentido de reconhecer, a partir da identidade de sua própria consciência, a existência da humanidade em si.

Kant considera os entes racionais como membros do reino dos fins; são dotados de dignidade (valor moral) e, por causa de sua dignidade, um valor que não lhes é meramente atribuído seja por sua utilidade (valor instrumental) para outrem seja pelo afeto que possam despertar ou não nos demais entes racionais (valor afetivo). Não podem ser submetidos a qualquer interesse que lhes desconsidere tal condição intrínseca e, somente como tal, devem ser considerados pessoas e jamais podem ser usados como bem instrumental tal como os objetos em geral. Esse é o status moral de seres que portam em si mesmos o sentido e de quem o sentido para tudo o mais depende. A referência absoluta à pessoa humana é o fundamento do direito e da obrigação. A dignidade da pessoa humana deverá ser reconhecida em todas as dimensões da história e da coerência do dever ser.

Para Kant (2003, p. 23), o que distingue a pessoa humana das coisas é sua qualidade de sujeito de direitos e deveres morais, respondendo legalmente por suas ações, produto da autonomia de sua vontade, de seu livre-arbítrio. Segundo palavras textuais do mencionado filósofo: "Uma *coisa* é o que não é suscetível de nenhuma imputação". Todo objeto do livre-arbítrio, que carece de liberdade por si, é chamado de coisa (*res corporalis*).

Na ética kantiana, a autonomia é um conceito central e refere-se à capacidade do agente de escolher as leis morais para si mesmo. De acordo com Kant (2003, p. 67), autonomia e racionalidade ocorrem simultaneamente; por isso, fala-se em agentes racionais, isto é, agentes livres e capazes de tomarem suas próprias decisões, estabelecerem seus objetivos e guiarem sua conduta pela razão. A partir da definição de agentes morais como indivíduos autônomos, decorrem importantes considerações, tal como o fato de que há reciprocidade entre os agentes morais e o fato de que eles podem ter a responsabilidade moral de ter feito (ou não ter feito) algo. Portanto, os seres humanos adultos normais são os indivíduos tidos como agentes morais.

E os demais seres humanos, que não apresentam essas características, isto é, que não têm essa autonomia? Eles podem ser pacientes morais. Nesse caso, paciente moral refere-se àqueles seres em que não se encontram os pré-requisitos que os capacitam a controlar o seu próprio comportamento, de modo que possam ser moralmente

responsáveis pelo que fazem. Os pacientes morais não podem avaliar o que é certo, nem o que é errado. Nesse grupo, encontram-se os bebês, crianças, seres humanos com problemas mentais, os incapazes (o que pode ser também devido à idade avançada ou por se encontrarem em estado de coma profundo); enfim, todos aqueles que não têm ainda, temporariamente ou não tem mais, a capacidade de deliberar, entre as várias atitudes possíveis, o que seria certo ou próprio de ser feito. Embora não apresentem autonomia no senso kantiano, podem apresentar a chamada "autonomia de preferência". De acordo com esse conceito, os indivíduos são autônomos se eles têm preferências e se têm a liberdade de iniciar uma ação a fim de satisfazê-la.

Aprofundando os postulados da tradição kantiana, em resposta aos diferentes seres que reivindicam os direitos da pessoa, Engelhardt Jr. (1998) afasta o argumento da potencialidade e estabelece a diferença entre pessoa no sentido estrito e pessoa no sentido social. A pessoa no sentido estrito é o agente moral. Todos os outros aos quais quase todos os direitos das pessoas estritas são atribuídos são as pessoas no sentido social. Nesse caso, incluem-se no sentido social crianças, retardados, dementes e humanos comatosos.

Mas a distinção básica ocorre entre pessoas em sentido estrito como agentes morais e as demais acepções. Nesse caso, a moralidade secular geral assume que as pessoas como agentes morais são aquelas titulares de direitos, levando o autor a concluir que não tem a intenção de fragilizar a posição das crianças ou dos bebês, pelo contrário. Esclarece que seu objetivo foi proporcionar as bases mais sólidas possíveis da categoria moral do ser humano, justificadas em função de argumentos gerais seculares.

Portanto, se a pessoa é quem é capaz de decidir, ficam excluídos os seres como embrião, crianças, deficientes mentais, pessoas em estado vegetativo, comatosos e outros. Sem dúvida, essa forma de entender a pessoa é excludente; por isso mesmo Engelhardt Jr. argumenta que, por razões sociais, tratamos como pessoas seres que não são pessoas.

Engelhardt Jr. busca referência na ideia kantiana de que temos responsabilidade para com as pessoas, e para com as pessoas em relação a coisas. O autor sugere que é preciso ir além dessa perspectiva kantiana. É preciso reconhecer também uma responsabilidade negativa de beneficência, ou seja, uma responsabilidade de não maleficência, porque na intenção de fazer o bem quanto mal tem sido feito à humanidade. Porém, o que se há de ponderar é que é preciso diferenciar essa responsabilidade, em termos de moralidade do bem-estar e de solidariedade mútuos, é uma responsabilidade de respeito em relação à autonomia e à livre determinação do outro. Segundo esse autor, o respeito às pessoas nasce da preocupação de agir de maneira que possam ser justificadas como merecedoras de acusação ou de elogio (1998, p. 240); enquanto o cuidado dos animais, por exemplo, nasce da preocupação de ter um mundo que maximiza o bem-estar e sustenta uma teia de solidariedade.

Gordjin (1999, p. 135) diverge quanto aos postulados estabelecidos por Engelhardt Jr. em relação ao conceito de pessoa; isto é, ao fato de se usar esse conceito como um instrumento tático nos debates em bioética. Para Gordjin, é possível estabelecer um conceito ampliado ou reduzido de pessoa, a fim de se aumentar ou diminuir o grupo de seres

humanos que podem ser vistos como possuidores de status moral. Em verdade, o que o autor busca é evidenciar os critérios que serão eleitos para a demarcação daquilo que se constitui e do que não se constitui, em condições para que se possa julgar um ser como pessoa, e por isso habilitar tal ser a certa forma específica de tratamento moral. Assim, o autor ressalta o fato de que certos seres apresentam determinadas capacidades ou propriedades que têm significado moral; e, nesse caso, o necessário no debate moral é pensar sobre quais são essas capacidades e propriedades relevantes para se conferir um status moral. Logo, segundo o ponto de vista de Gordjin, o foco sobre o problemático conceito de pessoa pode ser abandonado.

Se, por um lado, os postulados kantianos remetem a uma pertinência moral; por outro, estão cada vez mais suscetíveis de reformulações, a começar pelos questionamentos e novas proposições propostas na obra de Apel e, mais pormenorizadamente, na de Habermas (1991, p. 79), na qual este autor propõe uma resposta original, a partir de uma reflexão sobre o agir comunicacional, expressão que designa as interações nas quais os participantes estão de acordo para coordenarem em boa inteligência os seus planos de ação. Habermas (1991, p. 125) vai trabalhar nos melhores termos de uma ética do discurso, que mantém as mesmas características deontológicas do pensamento kantiano, a saber: voltada para a determinação das normas universais: convencida de que os enunciados morais são suscetíveis de verdade, pelo menos no sentido em que se podem produzir boas razões para sustentar sua pretensão à justeza, e sendo estes recebidos da experiência, a tarefa consiste apenas em atestar a validade das normas propostas.

A fraqueza principal apontada na concepção de Kant, influenciada por seu idealismo, é o fato de estar atrelada a uma filosofia do sujeito ligada a um conceito pré-social de pessoa. Esse sujeito puramente individual, autônomo e privado é visto como uma ilusão da ideologia burguesa e do seu jogo de espelhos, em que a um conceito atomista de pessoa corresponde um conceito contratualista e racional de sociedade. Na realidade, a individuação não é mais do que o reverso da socialização (HABERMAS, 1991, p. 65). Apel (1987, p. 187), por seu turno, observa que um só não pode seguir uma regra, nem pensar: o pensamento é, antes, público por princípio. Reconhecida essa dimensão intersubjetiva fundamental, o próximo passo é ultrapassar a razão centrada no sujeito e a ótica monológica que ela induz. A vontade ética não poder formar-se senão na troca, no seio de um mundo da vida de indivíduos socializados (HABERMAS, 1991, p. 67).

8 Pessoa na perspectiva da ética da alteridade

A pessoa, concebida como abertura, relação, comunicabilidade, é a base, o fundamento preliminar da alteridade. O homem revela-se pessoa pela intimidade e pela abertura. A alteridade é ingrediente básico na definição de pessoa, pelo fato de a pessoa ser abertura, ou seja, intersubjetividade. É no terreno da relação com o outro, com a exterioridade, que a significação pessoal pode ser mais bem compreendida e se revela em sua plenitude. A pessoa é para os outros e também nos outros, para o mundo e no

mundo, antes de ser em si. Partindo desses pressupostos, ganham maior sentido as palavras do poeta John Donne (1623), que ajudam a pensar e a compor uma visão de vida humana e de personalidade, fundadas numa profunda e significativa rede de relações temperada pela interexistência:

Nenhum Homem é uma ilha, isolado em si próprio.
Cada homem é um pedaço do continente, uma parte do todo.
Se um torrão for arrastado pelo mar, a Europa é o mínimo,
Como se fosse um promontório, como se fosse a casa de teu amigo ou a tua própria:
A morte de qualquer homem me diminui, porque estou envolvido com a humanidade e, portanto, nunca mandes perguntar por quem os sinos dobram;
Eles dobram por ti.⁴ (DONNE, Meditation XVII, 1623)

A estrutura da pessoa em uma perspectiva de alteridade é concebida como relacional, o que torna complementares a identidade e a alteridade. Ricoeur (1990, p. 14) escreve: “A ipseidade do si-próprio implica a alteridade em um grau tão íntimo que uma não se deixa pensar sem o outro, que um passa bastante pela outra, para dizê-lo em linguagem hegeliana”.

Ao substituir o ego pelo si mesmo e recusar a centralidade do primeiro, Ricoeur (1990, p. 14-15) atinge o próprio alicerce das filosofias que colocam o ego como fundamento e introduz a relação do si mesmo e do outro como o fundamento da consciência. O autor mostra que, no movimento de reflexão da consciência, o ego aparece como um agente e um centro subtraindo-se ao mundo, enquanto o si mesmo aparece como aberto à alteridade e por ela afetado.

Essa perspectiva personalista relacional considera a pessoa como o volume total do homem (corpo, psique e espírito); e, ao conceber seu estatuto ontoaxiológico nesse mesmo viés relacional, não será somente o momento biológico que irá conferir o estatuto de pessoa, mas um ato de vontade explícita do outro. É no contexto das relações, no ser querido, desejado, amado pelo outro que o homem se humaniza e se personaliza. Disso depreende-se que respeito e dignidade não são atributos fundados unicamente em algumas peculiaridades próprias do ser vivo (homem ou animal), mas principalmente sobre o valor atribuído por quem o ama e o deseja e com quem estabelece uma relação. Assim, não seria pertinente reivindicar o valor inerente ao ser pessoa, se este não tivesse a ele atribuído e reconhecido um valor, uma razão, um sentido, sem o qual seria um nada, porque sequer teria razão de ser.

O personalismo relacional, fundado na alteridade, ao mesmo tempo em que responsabiliza o homem, o põe diante do abismo de sua vontade. É sabido que, para que esse outro venha a ser, não basta ao homem permitir a essa vida apenas a subsistência biológica, mas é preciso estabelecer uma relação de acolhimento e solidariedade.

Não basta à reflexão bioética questionar-se a respeito do início e o fim da vida humana. É de fundamental importância um refletir que aponte para o interser não somente entre pessoas, mas com todas as coisas. Tudo o que é recebe existência e não pode ser entendido adequadamente em seu sentido senão em seu sistema de relações

que o constitui e o torna o que é. É precisamente essa interdependência entre as coisas e a interexistência entre os homens o fundamento da bioética.

Emmanuel Lévinas (1988, p. 21) lançou mão dessa via de acesso para pensar e erguer um novo sentido ao humano. Nele, a condição humana é apreendida com caráter não ontológico; sem desprezar a lógica ou a ontologia, mas apenas recusando-se em conceder o mesmo caráter fundamentador e último que lhes é conferido tradicionalmente. Para Lévinas, esse ser produto da reprodução humana que está no mundo não abriga por si só a condição humana. É o que tomamos da frase levinasiana da primeira seção do livro *Totalidade e Infinito*: “A verdadeira vida está ausente” (1988, p.37). Mas nós estamos no mundo. Percebe-se que, para esse autor, não existe aqui tão somente uma relação de comparação (si-próprio semelhante ao outro), mas de decorrência entre identidade e alteridade (si-próprio enquanto outro). A alteridade é compositiva da própria identidade. É com e pelo outro.

A eclosão do humano dá-se em condições propícias que não funcionam como um efeito de uma causa puramente biológica ou material. Lévinas está muito mais preocupado em determinar as condições para a abertura e para a possibilidade do acontecimento ético, em dar condições para a relação de transcendência que se estabelece, do que pensar uma origem, ou uma natureza humana, na qual se encontrassem todas as respostas. Nesse sentido, desloca a pergunta sobre o humano para um acontecimento posterior à própria inauguração do ser, a partir do acolhimento da alteridade, no que podemos denominar “acontecimento ético”.

A resposta à pergunta sobre “o que é o homem enquanto individualidade?” e o modo sobre como o autor entende o sentido do humano no transcórre ético demarcam a originalidade de suas concepções. Para o autor, a heteronomia torna-se o cenário concreto sobre o qual é possível construir um novo sentido do humano; um cenário que revela como condição precípua a relação com o Outro. Isso porque o autor considera que o brotar solitário da ipseidade, por meio das estruturas naturais preexistentes, não consegue dar conta da condição humana. Assim, o sentido do humano dá-se pela abertura, pela disposição ao outro. Ou seja, é um segundo momento, posterior ao estado de ser no mundo como complacência animal em si, que dará conta da condição humana. É da relação com o outro que irrompe o sentido de tudo. Por esse motivo, somos levados a depreender não ser possível falar em ser humano ou em pessoa humana fora da relação com o outro. Assim, em Lévinas (1988, p. 68-69), tanto a condição humana quanto a personalidade são atributos éticos que exsurtem do encontro e da relação com o outro.

A pessoa é concebida como um sistema psicossomático que toda a vida humana torna cada vez mais presente. A diferença fundamental entre o ser humano e os animais se concentra na sua capacidade de pensar simbolicamente, de representar e projetar no exterior os conteúdos da sua consciência e usá-los na criação da cultura humana. Ou seja, na esfera do cognitivo. A consciência de si mesmo como pessoa e dos outros também como pessoas, conseqüente dessa capacidade simbolizadora do ser humano, será condição *sine qua non* para a reflexão ética. Por conseqüência, a natureza biológica do

corpo humano não é mais do que o substrato, suporte ou mediação da pessoa que está subjacente a toda a reflexão sobre a dignidade humana.

Existe uma dimensão ética determinante no existir humano, isto é, a pessoa existe enquanto pessoa somente quando é reconhecida por outras pessoas. Há uma ética para a pessoa que vive no seu corpo. O corpo não é portador de dimensão ética, mas é a pessoa no seu corpo que é a portadora desta dimensão e a personalidade revela-se desde esta dimensão.

Para o corpo biológico isolado, não há ética; a sociabilidade do ser humano funda-o em eticidade.

Como ressaltou Lévinas:

[...] a dimensão de interioridade não pode desmentir a sua interioridade pelo aparecimento de um elemento heterogêneo no decurso dessa descida em si no declive do prazer (descida que, na realidade, escava apenas essa dimensão), é necessário, entretanto, que em tal descida se produza um choque que, sem inverter o movimento de interiorização, sem romper a trama da substância interior, forneça a ocasião de uma retomada de relações com a exterioridade. A interioridade deve, há um tempo, ser fechada ou aberta. Assim, se descrever certamente a possibilidade de se desgrudar da condição animal. (LÉVINAS, 1982, p. 132)

Esta constatação nos remete novamente e *in totum* ao pensamento do autor e possibilita conceber a pessoa humana não somente enquanto substância racional, mas como realidade ética e relacional, construída no curso de um processo de relações, existência potencial e temporal, no qual o próprio conceito de ética carece ser analisado segundo essa concepção. Considera-se como ponto de partida o pressuposto levinasiano de que a pessoa humana representa um existir a realizar-se, em contínua transformação, decorrente mas não restrito às interações.

Conclusão

A reflexão à luz do pensamento de Lévinas permite conceber a pessoa humana pela abertura, pela disposição ao Outro. A complacência como animal ainda não dá condição e sentido humano. Da complacência animal, caracterizada pelo mero fruir o mundo, chega-se ao humano, que emerge quando do aparecimento do Outro, que convoca a egoíde e instaura a possibilidade de um novo destino - dessa relação com o outro surge o sentido humano.

Assim, Lévinas não concorda com a designação do humano como animal racional. Para ele, a interioridade, a individualidade constituída pode assim ser considerada, mas o humano está além dessa designação; está para, além disso, situado na abertura à exterioridade, na disposição de ser-para. A felicidade da fruição é mais forte do que toda a inquietude, mas a inquietude por perturbá-la é o desnivelamento entre o animal e o humano (LÉVINAS, 1982, p. 133).

A humanidade e, nesse rastro, a personalidade, assim consideradas, estão além de toda e qualquer argumentação que tenha por base a liberdade ou a atividade do ser

em ato. É exatamente na conjuntura de um evento relacionado a algo totalmente alheio ao próprio eu, sem qualquer liame com qualquer espécie de mera natureza intrínseca, sem conexão alguma com qualquer resquício de diletantismo de essência (SAYÃO, 1997, p. 55) que Lévinas aponta o aparecimento do humano como indivíduo, como pessoa.

Desse modo, a tese de Lévinas consiste em demarcar dois momentos: o primeiro, que se reporta ao nascimento ou ao despertar da individualidade, não a partir da compreensão do ser ou da ontologia, mas a partir de um viver frutivo, que confere os requisitos fundamentais para que a individualidade esteja voltada para si e para o mundo; e o segundo momento, que se refere ao despontar do humano traduzido como valor pessoal, resultado do modo como esta mesma individualidade responde eticamente à presença da heteronomia, como ela responde à presença da alteridade em sua estrutura enigmática, ou seja, no que se pode denominar como acolhimento e abertura ao totalmente outro. A tese aqui defendida é a da relação ética, antes da teoria e da ontologia. A relação ética é acolhida e pensada, em Lévinas (1988), como fenômeno concreto que permite a passagem do contexto da natureza e do ser ao da relação ética inter-humana. Mas não como uma relação ética qualquer: é uma relação sob o signo da responsabilidade cada vez mais crescente. A obrigação de assumir as necessidades do outro, de carregar suas culpas, não é assumida pelo sujeito, mas o constitui enquanto tal.

O que há de fundamental e inovador no humanismo levinasiano é o seu profundo caráter ético. Esse novo humanismo está alicerçado na interpelação ética do outro, que se manifesta em sua alteridade sob vários aspectos - como, por exemplo, na concretude existencial pela fenomenologia da corporeidade, da proximidade e da relação concreta. Mas a revelação ou a epifania do outro não se limita a mero fenômeno, mas a uma manifestação de sua absoluta alteridade (SIDEKUN, 2002, p. 152).

A obra de Lévinas irrompe com uma nova imagem sobre o ser humano e sua condição de pessoa humana, apontando para uma nova experiência da ética, que se introduz na história da humanidade. Com isso, será introduzida na antropologia filosófica uma nova dinâmica desde uma visão cujo espectro perpassa as diversas dimensões do conhecimento humano, desde a Teologia, a Psicologia, o Direito, até o campo da técnica. A concepção fundamental desse novo humanismo de Lévinas, conhecida como humanismo do outro homem, imputa à significação pessoal a infinita responsabilidade e a solidariedade ética que se correlacionam com a experiência humana.

THE BIOETHICS DISCUSSION AROUND THE IDEA OF HUMAN PERSON

ABSTRACT: The present essay promotes a relative analysis regarding the diverse conceptions and distinctions to the jusphilosophical conception of person human being, having in account the basic estimated one of that the diverse ideas of person are assumed presented in correspondence the definitive times or societies and that in this way they must be considered. It intends the author, through the use of the dialectic method, to identify the contradictory aspects, impregnated of partner-economic, cultural and ideological the context underlying to the quarrel that of the origin

the present reflection. The subject is developed focusing the phenomenon under historical and diacronic perspective. It examines the origin and it points the conceptual distinctions between human being, man, individual and person human being; between individual, individuality, subjectivity and personality and analyze the diverse conceptions on person human being, namely: the religious conception of St. Thomas Aquinas, influenced by Boecius, the rational conception of Kant, the idea of person and alterity in Lévinas, to end discoursing on the basic and innovative aspects in the levinasian humanism and on jusphilosophical implications to the idea of person human being.

KEYWORDS: Beddings. Person human being. Bioethics.

Referências

AQUINO, Tomás de. *Summa Theologica*. V. I. São Paulo: Nova Cultural, 1997. Coleção Os Pensadores.

APEL. Karl Otto. *L'ethique à âge de la science*. Lille: Presses Universitaires, 1987.

ARENDT, Hannah. *A condição humana*. 10. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2001.

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. São Paulo: Nova Cultural, 1997. Coleção Os Pensadores.

BAERTSCHI, Bernard. *La valeur de la vie humaine et l'intégrité de la personne*. Paris: PUF, 1995.

BARRETO, Vicente. A ideia de pessoa humana: Os limites da Bioética. In: BARBOZA, Heloisa Helena; BARRETO, Vicente de Paulo (Org.). *Novos temas de Biodireito e Bioética*. Rio de Janeiro: Renovar, 2003.

BELLINO, Francesco. *Fundamentos da Bioética: Aspectos antropológicos, ontológicos e morais*. Bauru: Edusc, 1997.

CAMPOS, Diogo Leite de. *Lições de direitos da personalidade*. Boletim da Faculdade de Direito, v. LXVII, p. 123-159, Universidade de Coimbra, 1991.

DESCARTES, René. *Discurso do método*. São Paulo: Nova Cultural, 1999. Coleção Os Pensadores.

DONNE, John. *Meditation XVII*. São Paulo: Landmark, 2000.

ENGELHARDT JR., Hugo Tristan. *Fundamentos da Bioética*. São Paulo: Loyola, 1998.

FABRE-GOYARD, Simone. *Os princípios filosóficos do Direito Político moderno*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

FOUCAULT, Michel. O sujeito e o poder. In: DREYFUS, Hubert L; RABINOW, Paul. *Michel Foucault: uma trajetória filosófica para além do estruturalismo e da hermenêutica*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995a.

GORDJIN, Bert. The troublesome concept of the person. *Theoretical Medicine and Bioethics*. Kluwer Academic Publishers, 1999, p. 347-359.

HABERMAS, Jürgen. *Morale et communication*. Paris: Éd. du Cerf, 1991.

_____. Escravidão genética? Fronteiras morais dos progressos da medicina da reprodução. In: *A constelação pós-nacional: Ensaio políticos*. São Paulo: Littera Mundi, 2000.

- JAEGER, Werner. *Paideia: A formação do homem grego*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- KANT, Immanuel. *A metafísica dos costumes*. Bauru: Edipro, 2003.
- LEPARGNEUR, Hubert. *Bioética: novo conceito*. São Paulo: Loyola, 1996.
- LÉVINAS, Emmanuel. *Totalidade e infinito*. Lisboa: Ed. 70, 1988.
- MARCONDES, Danilo. *Textos básicos de ética: De Platão a Foucault*. Rio de Janeiro: Zahar, 2007.
- PAIXÃO, Rita Leal. *Experimentação animal: razões e emoções para uma ética*. Fundação Oswaldo Cruz. Escola Nacional de Saúde Pública, 2001. Disponível em: <http://portalteses.cict.fiocruz.br/transf.php?script=thes_cover&id=000039&lng=pt&nrm=iso>. Acesso em: 21 jan. 2012.
- PEGORARO, Olinto. Ética e Ciência Biológica. *Cadernos de Saúde Coletiva*, n. 12. Rio de Janeiro: UFRJ 2004. p. 87-92
- RAWLS, John. *A Theory of Justice*. Cambridge: Harvard University, 1972.
- _____. *Political Liberalism*. New York: Columbia University, 1993.
- RICOEUR, Paul. *Soi-meme comme un autre*. Paris: PUF, 1990.
- SAYÃO, Sandro Cozza. Sobre a excelência do humano: questões sobre ética e sentido em "Totalidade e Infinito e Humanismo do Outro Homem", de Emmanuel Levinas. In: SUSIN, Luiz Carlos; FABRI, Marcelo; PIVATTO, Pergentino Stefano; SOUZA, Ricardo Timm de. (Org.) *Éticas em diálogo: Levinas e o pensamento contemporâneo: questões e interfaces*. Porto Alegre: PUCRS, 2003. Col. Filosofia, 159.
- SÈVE, Lucien. *Para uma Crítica da Razão Bioética*. Lisboa: Piaget, 1997.
- SIDEKUN, Antonio. *Ética e alteridade: A subjetividade ferida*. São Leopoldo: Unisinos, 2002.
- SZANIAWSKI, Elimar. *Direitos da personalidade e sua tutela*. São Paulo: Revista dos Tribunais, 1993.
- TEPEDINO, Gustavo. *Temas de Direito Civil*. Rio de Janeiro: Renovar, 1999.
- VILLEY, Michel. *Filosofia do Direito: Definições e fins do direito: Os meios do direito*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- VIGNA, Ricardo. *A importância da linguagem*. Disponível em: <<http://ricardovigna.wordpress.com>>. Acesso em: 23 nov. 2011.
- WOLFF, Francis. *Aristóteles e a Política*. São Paulo: Discurso, 1999.

Notas

- ¹ Danilo Marcondes afirma que Santo Agostinho pode ser considerado como o primeiro pensador ocidental a desenvolver, provavelmente tomando como base reflexiva as concepções neoplatônica e estoicas, uma noção de *interioridade* que antevê e aponta para o conceito de *subjetividade* do pensamento moderno. (MARCONDES, 2007, p. 112).
- ² Em Roma, o escravo era assim como um animal, coisa, objeto de direito subjetivo. Sofria uma série de restrições tais como: não podia casar-se legitimamente; não tinha patrimônio; não podia ser parte (autor ou réu) em juízo; seu proprietário podia transferi-lo, onerosa ou gratuitamente,

a outro homem livre, e até matá-lo. Cumpre salientar que sua condição jurídica não chegou a modificar-se (mesmo no direito pós-clássico continuava sendo coisa- res), embora tenha sofrido modificações de vulto. Autores, no entanto, vêm negando que em Roma os escravos eram mera *res* e não *personas* (SZANIAWSKI, 1993, p. 20). Cf. também Coulanges (2000); Wolkmer (2001) e Rabinovich-Berkman (2001).

³ Uma crítica dessa ideia transcendental de pessoa é feita por Michel Foucault (1995). Foucault é um pensador que questiona radicalmente esse sujeito cunhado pela filosofia moderna, tornado fundamento do conhecimento, marcado pelas características de universalidade, autonomia, individualidade e abstração kantianos. Para Foucault, não há um ser em si do sujeito. Ele é fruto de uma história recente, resultado de determinadas premissas históricas que tornaram possível a sua constituição - logo, o sujeito tem uma história. Ou seja, não é natural, imanente, imutável; não existe algo como uma essência do sujeito. O que existe são diferentes formas de subjetividade, que se sucedem no tempo, nenhuma delas portadora de uma humanidade essencial, mas sempre consequência de configurações históricas das formas de poder. Para o autor, esse homem trans-histórico não passa de uma abstração do homem empírico, que não é e nem pode ser natural e universal, pois, em última instância, é um homem que foi construído historicamente, resultado das inter-relações entre as diversas formas de poder de uma episteme historicamente vigente.

⁴ Tradução livre da autora. No original: "No man is an island, entire of itself; every man is a piece of the continent, a part of the main. If a clod be washed away by the sea, Europe is the less, as well as if a promontory were, as well as if a manor of thy friend's or of thine own were: any man's death diminishes me, because I am involved in mankind, and therefore never send to know for whom the bells tolls; it tolls for thee".