



Estudos Teológicos foi licenciado com uma Licença Creative Commons –
Atribuição – NãoComercial – SemDerivados 3.0 Não Adaptada

NOTAS SOBRE A NOÇÃO DE PESSOA NO MEDIEVO CRISTÃO¹

Remarks on the notion of persona in the medieval Christianity

Mariana Paolozzi Sérvulo da Cunha²

Resumo: A acepção filosófica de pessoa, tal como se vê em Tomás de Aquino (*Summa Theologiae*, I, q. 29) foi precedida principalmente pelas reflexões de Agostinho (*Epistolae* 137, 2; 169, 8) e Boécio (*Duabus Naturis*, III). Sua progressiva elaboração remete às controvérsias trinitárias do séc. IV, e, se formos retroceder no tempo, mostra ser fruto do encontro entre o lógos bíblico e o lógos grego. Em âmbito cristão, a experiência da pessoa é considerada a mais elevada do exercício de viver, implicando uma compenetração de presenças: a presença a si mesmo, ao outro e ao transcendente.

Palavras-chave: Pessoa. Individualidade. Corpo. Alma. Deus.

Abstract: The philosophical understanding of *persona* found in Thomas Aquina's *Summa Theologiae* I (q. 29) can be traced back to Augustin (*Epistolae* 137, 2; 169, 68) and Boethius (*Duabus Naturis*, III). The construction of this concept was influenced by, among other factors, the fourth century Trinitarian controversies as well as by interaction of the biblical logos and the Greek logos. From the Christian perspective, the individual experience ranks the highest position among the experiences of living since it embraces multiple presences: the presence to itself, the presence to the other, and the presence to the transcendent.

Keywords: Persona. Individuality. Body. Soul. God.

O termo “pessoa” reveste um conceito importante do vocabulário filosófico. Antes de ingressar na filosofia, transitou por vários outros campos semânticos, e sua provável origem encontra-se no meio teatral, passando pela linguagem teológica até vir a estabelecer-se na linguagem filosófica.

¹ O artigo foi recebido em 24 de agosto de 2012 e aprovado em 19 de março de 2014 com base nas avaliações dos pareceristas *ad hoc*.

² É filósofa pela Universidade de São Paulo (USP, São Paulo/SP, Brasil), com mestrado e doutorado em Filosofia pela Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP, Campinas/SP, Brasil). Atualmente é professora adjunta da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC, Florianópolis/SC, Brasil). Suas áreas de pesquisa são Filosofia Medieval e Ética. Contato: marianapaolozzi1@gmail.com

“Pessoa” é um vocábulo proveniente do termo latino *persona* (*prósopon* em grego), que originalmente significava “máscara, figura, personagem, papel representado por um ator”, e daí assumiu o significado de ser humano.

Mas qual a acepção filosófica de “pessoa” no medievo cristão? Qual seu significado e como descrever a experiência da pessoa caracterizando a vivência do existir pessoal?

Esse termo possui uma longa história e contemporaneamente adquiriu uma multiplicidade de sentidos. Parece indiscutível que a origem da acepção filosófica de pessoa encontra-se no terreno teológico do cristianismo.³ Não obstante o conceito filosófico de “pessoa” remeter à *psyché* socrática (à noção de alma), pode-se dizer que foi a partir das controvérsias trinitárias e cristológicas do século IV que ele começou a adquirir um rico conteúdo e paulatinamente veio a ser lapidado, tornando-se uma noção-chave da filosofia cristã.

Atualmente o conceito de pessoa sofreu um esvaziamento do seu conteúdo metafísico, prevalecendo em seu lugar principalmente as abordagens psicológicas, políticas, sociológicas, jurídicas (exemplo: no Direito, as pessoas física e jurídica, a pessoa como quem tem direitos e obrigações etc.).⁴

Procurar-se-á aqui explicitar a noção cristã de pessoa, enfatizando-se brevemente sua progressiva elaboração e significado no decorrer do medievo cristão.

A pessoa é considerada a essência do ser humano; sua paradoxal identidade implica o ser-para-si e ser-para-o-outro, envolve relação; passa pela consciência de si e é mediatizada pela intersubjetividade; em outras palavras, nossa identidade reflete a relação entre nossa interioridade e exterioridade. O ser humano implica relação: consigo mesmo e com o outro.

Quem sou eu? Interioridade, exterioridade: uma pessoa singular e única em sua **originalidade** (não existe qualquer réplica da minha pessoa, e nunca existirá). A descoberta dessa verdade filosófica (isto é, da noção de pessoa como singularidade inalienável e inconfundível) – e esse aspecto citado é apenas um deles (a *ipseidade* do indivíduo) – foi fruto de um longo labor histórico; resultado de um processo mul-

³ Todavia, a esse respeito ver a exprobração de J. D. Zizioulas: “Assim, embora a pessoa e a ‘identidade pessoal’ sejam amplamente discutidas nos dias de hoje como um ideal supremo, ninguém parece reconhecer que, historicamente, bem como existencialmente, o conceito de que a pessoa está indissolivelmente ligada à teologia [...] será feita uma tentativa para mostrar o quão profundo e indestrutível é o vínculo que une o conceito de pessoa com a teologia patrística e eclesiologia. A pessoa tanto como um conceito de pessoa com a teologia e a eclesiologia patrística. A pessoa tanto como um conceito e como uma realidade viva é puramente o produto do pensamento patrístico. Sem isso, o significado mais profundo da personalidade não pode ser nem compreendido nem justificado” [Thus, although the person and “personal identity” are widely discussed nowadays as a supreme ideal, nobody seems to recognize that historically as well as existentially the concept of the person is indissolubly bound up with theology [...] an attempt will be made to show how deep and indestructible is the bond that unites the concept of the person with patristic theology and ecclesiology. The person both as a concept and as a living reality is purely the product of patristic thought. Without this, the deepest meaning of personhood can neither be grasped nor justified.] (ZIZIOULAS, J. D. *Being as Communion: Studies in Personhood and the Church*. Crestwood, NY: St Vladimirs Seminary Press, 1997. p. 27).

⁴ Cf. VAZ, H. L. *Antropologia filosófica*. São Paulo: Loyola, 1992. v. II, p. 189.

timilenar que passando pela pré-história leva à emergência do indivíduo na cultura hebraica e grega antiga. Não se pretende agora esmiuçar essa questão, basta ressaltar que tal processo foi fundamental para a elaboração da noção cristã de pessoa: dá-se, no cristianismo, o encontro entre o “logos” bíblico e o “logos” grego.⁵ Em suma, tudo isso confluíu para a experiência da pessoa tal como a vivemos hoje.

A invenção da filosofia aparece como uma etapa que, através dos sucessivos percursos do pensamento antigo, contribuirá fortemente para a elaboração do conceito de pessoa. É sob a determinante influência do pensamento grego que a razão passa a ser considerada constitutiva do ser humano: fator fundamental para o medievo cristão, quando o conceito de pessoa se estabelece inextricavelmente ligado ao conceito de razão ou de espírito. Aliada à concepção de razão, os gregos levaram o desenvolvimento da vida interior a um ponto muito elevado (citem-se, por exemplo, dentre várias correntes de pensamento, os estoicos e os epicuristas); a noção cristã de pessoa funde-se então com a questão da interioridade.

Ao enfatizar que o desenvolvimento da ideia de indivíduo no mundo da cultura bíblica e no mundo da cultura helênica foi determinante para a descoberta e afirmação da pessoa, destaque-se o seguinte: apesar da enorme diferença entre esses dois contextos históricos e do tipo de existência individual que geram, eles possuem uma característica comum que será crucial para a elaboração da ideia ocidental do ser humano como pessoa: trata-se do reconhecimento e afirmação da individualidade espiritual do ser humano e, como será discutido adiante, isso remete à inter-relação da inteligência e da liberdade.

O elemento comum e fundamental presente nesses dois processos históricos que contribuirão para a imagem do ser humano como pessoa, a qual irá prevalecer na cultura ocidental, reside justamente na percepção do indivíduo *como singularidade inconfundível*. Enfim, a progressiva descoberta e afirmação da individualidade espiritual do ser humano deu-se em Israel e na Grécia por caminhos diferentes, que, por sua vez, desembocam na teologia cristã e a partir daí influenciam a filosofia.

Como compreender o termo “individualidade espiritual”? A noção de espírito (o substantivo e o adjetivo “espiritual”) tornou-se, hoje, confusa e vaga, mas é reservada aqui para se referir ao que há de mais excelente (de mais elevado) na pessoa. Ele pode ser entendido como a “parte” da alma – modo de dizer, pois a alma é indivisível – capaz de se abrir ao inteligível (absoluto). Os animais possuem alma, animação, tanto é que se chamam animais (de *anima*, alma), no entanto não possuem espírito: a capacidade de entender (ou compreender) e de escolher. Os animais são, portanto, considerados indivíduos, mas não pessoas.

Outro dado importante: a afirmação da individualidade espiritual (ou racional) do ser humano não caminha, com o cristianismo, para uma absorção do indivíduo no Ser total ou para cindi-lo na dualidade do ser e do não-ser; a vida eterna dos cristãos não significa que o indivíduo seja subsumido em Deus formando unidade informe; mais precisamente, a noção cristã de pessoa remete à “síntese sem confusão entre

⁵ VAZ, 1992, p. 202.

o Ser e os seres”:⁶ a individualidade é preservada. Isso é diferente, por exemplo, da concepção de Nirvana (estado de felicidade) no budismo, em que se busca a cessação da natureza individual (da consciência individual: o ser humano se dissolve no todo); ou diferente, também, do hinduísmo.

No cristianismo, a pessoa permanece mesmo após a morte. Essa individualidade (corpo/alma) é assegurada plenamente através da ressurreição. Os cristãos precisam garantir a subsistência completa do indivíduo, pois, conforme o dogma, a ressurreição abarca não apenas a alma, mas também o corpo: a imortalidade refere-se ao ser humano completo.

O indivíduo é “ele mesmo” e caracteriza-se pela sua *ipseidade*, não é absorvido, como fragmento, na anônima imensidão de um deus impessoal. Com essa perspectiva superam-se os riscos do monismo (onde todos os múltiplos seres são redutíveis a uma unidade) e do dualismo, aos quais sucumbiu a experiência da transcendência de outras tradições culturais.

A questão da individualidade já era um problema filosófico vários séculos antes de ser uma preocupação cristã; todavia, com o cristianismo busca-se preservar a subsistência do indivíduo e sua originalidade de modo permanente.

Em Platão, o indivíduo Sócrates (seu ser momentâneo) transcorre e desaparece com o devir; a ideia de homem é eterna, no entanto Sócrates seria apenas mais um ser temporário. Admitindo-se que alguns indivíduos são melhores que outros, poder-se-ia dizer que o são não devido a alguma característica única e inseparável de sua própria personalidade (ou “pessoalidade”), mas apenas porque participam mais ou menos completamente de uma realidade comum, esse tipo ideal de humanidade que, sendo a mesma para todos, apenas ela seria de fato real. Nem Platão nem Aristóteles possuíam concepção bastante elevada do valor do individual para pensar em semelhante explicação.⁷

Pode-se dizer que, em Aristóteles, os indivíduos existem em vista da espécie, e que, enquanto tal, não são importantes. E mais, não se pode conseguir fazer que sejam significativos enquanto indivíduos sem se destruir a unidade da espécie humana. Se, para Aristóteles, a individualidade tivesse grande peso, a ideia de espécie ficaria comprometida, a ponto de haver tantas espécies quanto as individualidades (a individualidade tornar-se-ia uma espécie). Por exemplo: se Sócrates for considerado totalmente diferente de Anaxímenes por causa de sua individualidade, Sócrates pode ser tomado como uma espécie, diferente de Anaxímenes, tal como uma pedra difere de uma árvore, ou um ser humano difere de uma árvore em termos de espécie (ao inserirmos uma diferença individual na forma de cada indivíduo, nós o tornaremos uma espécie irreductível a qualquer outra – Sócrates será tão diferente de Anaxímenes como Sócrates e Anaxímenes o são de um animal ou de uma árvore).⁸ Aristóteles consideraria a diversidade dos indivíduos apenas como manifestação da espécie em sua totalidade. Cada um de nós nasce, vive e desaparece completamente sem deixar rastro

⁶ VAZ, 1992, p. 203.

⁷ Cf. GILSON, E. *O Espírito da Filosofia Medieval*. São Paulo: Martins Fontes, 2006. p. 254.

⁸ GILSON, 2006, p. 260.

algum; nascem outros seres humanos que se sucedem uns aos outros. Os indivíduos passam, mas a espécie permanece.⁹

Em resumo, no quadro da filosofia de Aristóteles, para se preservar a originalidade do indivíduo seria necessário destruir a unidade da espécie. Por outro lado, a filosofia de Aristóteles acentua muito mais fortemente a realidade dos indivíduos do que o pensamento de Platão. No entanto, pode-se dizer que em ambos o que conta mais é o universal (estamos aí nos primórdios da querela dos universais, que encontrará sua expressão máxima na elaboração do nominalismo na Idade Média).

Essa perspectiva opõe-se ao sentimento cristão do permanente valor das pessoas humanas; a desvalorização do individual pode ser detectada nos mais antigos testemunhos da tradição. Os epicuristas e também os estoicos não ultrapassaram o plano da ética, chegando a constituir uma metafísica da pessoa. Com o cristianismo tem-se o amadurecimento dessa tese filosófica. A individualidade é valorizada; o ser humano, criado por Deus como uma individualidade distinta, é o personagem de um drama onde seu destino está em jogo.

Não há nada mais significativo do que uma individualidade desse gênero, prevista e querida por Deus; mas tampouco há nada mais estranho à filosofia de Platão e à de Aristóteles quanto a dos epicuristas e estoicos, por exemplo.

O processo de emergência e afirmação de uma individualidade espiritual (ou racional) desemboca, com o cristianismo, na visão do ser humano como livre, dotado de livre-arbítrio (tem-se nesse momento, a explicitação teórica dessa abordagem, o tema do livre-arbítrio e da liberdade é formulado claramente).¹⁰ O ser individual do cristão adquire a dignidade de um ser permanente, indestrutível, distinto de qualquer outro pela sua própria permanência, e fonte original de uma atividade racional cujo exercício envolve o livre-arbítrio.

Estamos aqui no cerne da vida do espírito: enquanto ser racional, logo enquanto pessoa, o indivíduo pode discernir o verdadeiro do falso, discernir o bem do mal e construir uma ética. É o que está implícito na noção de pessoa de Boécio e de Tomás de Aquino, que, por sua vez, foram influenciados por Agostinho.

No tratado de Boécio sobre as duas naturezas de Cristo (humana e divina), chamado *De duabus naturis*, encontra-se a definição da pessoa em que toda a Idade Média se inspirará e que tanto influenciará o desenvolvimento da ética moderna: “Persona est rationalis naturae individua substantia”: “Pessoa é a substância individual de um ser racional”¹¹.

Boaventura e Tomás de Aquino investigam e aprofundam o sentido da definição de Boécio. A partir dela Tomás de Aquino afirmou: “Persona significat id quod est perfectissimum in tota natura” (uma tradução livre seria: “Pessoa é aquilo que é encontrável de mais perfeito na natureza”)¹². Dentre todos os seres na natureza, o

⁹ GILSON, 2006, p. 255.

¹⁰ A liberdade na Antiguidade era concebida como a da polis (uma liberdade política) ou como a do cidadão, a do homem livre em contraposição ao escravo (liberdade social). A explicitação e a formulação de uma noção de liberdade que abrange o domínio teológico e psicológico se dão com o cristianismo.

¹¹ BOÉCIO. *Duabus naturis*, III; ML, 64, 1343 C.

¹² TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica*. São Paulo: Loyola, 2005. I, q. 29, a. 4 c.

ser humano é o mais admirável. Ele é o único que é pessoa, à semelhança das pessoas divinas: compartilha da dignidade divina mais nobre, é individualidade pessoal e imortal.

É a partir da vida pessoal que se conjugam inteligência e liberdade; quanto ao espírito, a pessoa é constitutivamente, enquanto ser inteligente e livre, presença à infinitude do Ser. Em outras palavras, os atos propriamente espirituais (racionais) do ser humano são considerados os atos de inteligência e liberdade.¹³ Ao ser humano, dotado de razão, capaz de apreender uma multiplicidade de diferentes objetos e contextos, são oferecidas possibilidades de escolha que não estão ao alcance dos outros seres: sua racionalidade é o próprio princípio da sua liberdade.

O ser humano distingue-se dos indivíduos de qualquer outra espécie, ele tem a possibilidade de agir diferentemente daqueles que são condicionados pelas forças da natureza. Para nomear *a individualidade própria de um ser livre*, diz-se que é uma *pessoa*¹⁴.

Assim, a essência da personalidade (ou eu diria “pessoalidade”) confunde-se com a da liberdade. Tomás de Aquino exalta a personalidade mais do que qualquer outra realidade observável na natureza; para ele nada é superior em dignidade à essência dos seres humanos (a quem define como indivíduos espirituais/racionais). Como poderia ser diferente, visto que, na trilha de Agostinho, toma como parâmetro de reflexão a analogia com o mistério das pessoas divinas?

A revelação da pessoa nos mistérios cristológico e trinitário apontou para o núcleo essencial a partir do qual foi possível pensar a similitude entre as pessoas divinas e a pessoa humana. A esse respeito vejam-se as interessantes passagens de Agostinho: “Da mesma maneira que em todo homem [...] a alma e o corpo são uma pessoa, assim no Cristo, o Verbo e o homem são uma pessoa”¹⁵.

E:

Do mesmo modo que, na unidade de uma pessoa, a alma se une ao corpo para que o homem seja, do mesmo modo na unidade de uma pessoa, Deus se une ao homem, para que o Cristo seja. No primeiro, há mistura de alma e corpo; no último, mistura de Deus e de homem. É necessário nos liberarmos de nossos hábitos perceptivos que mostram dois líquidos se misturarem ao ponto de perderem sua integridade; mesmo na ordem corporal, entretanto, a luz se mistura ao ar sem se corromper¹⁶.

A experiência da pessoa na tradição ocidental remete, assim, ao mistério de um Deus trino e pessoal. Muito do que conhecemos da filosofia da pessoa provém da patrística (Agostinho) e dos pensadores medievais, de suas reflexões sobre a teologia trinitária.

¹³ VAZ, 1992, p. 203.

¹⁴ TOMÁS DE AQUINO, 2005, I, 29, 1, Resp.

¹⁵ AGOSTINHO, Aurélio. *Epistolae*. (Obras Completas de San Agustín, tomo XIa; ed. bilingüe). Madrid: BAC, 1987. 169,8. [tradução própria].

¹⁶ AGOSTINHO, Epist. 137,2. [tradução própria].

Para concluir importa explicitar ainda mais a noção de pessoa. Em âmbito cristão, ela remete ao horizonte infinito do Ser; a pessoa deve ser dita *ser-para-a-transcendência*. Ela é também expressão de um ser-em-situação, de um *Eu sou* e do modo como o eu se exprime e se diz a si mesmo e para o mundo. Toda a vida do cristão resume-se à progressiva constituição e ao incansável aperfeiçoamento de sua “pessoalidade”. Acrescente-se que essa pessoa está longe de sua completa perfeição (a pessoa é acabada – no sentido de ser indivisível – mas está sempre por fazer-se, é, por assim dizer, uma pessoa em construção). As experiências pessoais de cada um refletem sua condição de ser-em-situação e ser-para-a-transcendência.

Mas eis um dilema que se apresenta a cada um: permanecer no mundo animal do indivíduo¹⁷ ou elevar-se ao universo propriamente humano da pessoa? Tomar o livre-arbítrio em suas próprias mãos?

O célebre prólogo da segunda parte (*prima secundae*) da Suma Teológica de Tomás de Aquino ressalta a existência do livre-arbítrio conforme a imagem de Deus no ser humano:

Afirma Damasceno que o homem é criado à imagem de Deus, enquanto o termo imagem significa o que é dotado de intelecto, de livre-arbítrio e revestido por si de poder. Após ter discorrido sobre o exemplar, a saber, Deus, e sobre as coisas que procederam do poder voluntário de Deus, deve-se considerar agora a sua imagem, a saber, o homem, enquanto ele é o princípio de suas ações, possuindo livre-arbítrio e domínio sobre suas ações¹⁸.

Para os medievais, o livre-arbítrio tem um sentido específico e implica a abertura para o transcendente. Tem-se aqui a continuidade de uma corrente, provinda de Agostinho, negadora de toda uma tradição fatalista (esta rejeita a existência do livre-arbítrio e afirma o determinismo e a prevalência do destino).

A nós, hoje, sob o influxo de vários tipos de determinismo (citamos três), essas ideias podem provocar estranheza e ser facilmente catalogadas como ficções (o livre-arbítrio ficou fora de moda). O darwinismo demoliu a ideia do ser humano como imagem de Deus; o freudismo, com o inconsciente, teria esmaecido o suposto domínio sobre nossas ações, sem falar no marxismo e na sua mensagem da influência determinante das condições materiais sobre a nossa capacidade de escolha. Mas esse é outro assunto. O que interessa aqui é principalmente concluir uma descrição e caracterizar, em suas principais linhas, a noção de pessoa a partir do medievo cristão (quando ela adquire toda uma riqueza conceitual), dada a importância dessa categoria na atualidade.

A experiência da pessoa é considerada por Tomás de Aquino a mais elevada e a mais profunda do exercício de viver. Nessa mesma linha de interpretação, e dando-lhe continuidade, dirá Vaz que tal experiência manifesta a síntese entre interioridade e exterioridade como dialética constitutiva do nosso ser-no-mundo aberto para o campo do espiritual. Tal experiência implica uma compenetração de presenças, e caracteriza-se:

¹⁷ Não se pode esquecer que a questão da graça e do pecado é um pano de fundo importante aqui.

¹⁸ São Paulo: Loyola, 2003. v. III, p. 29.

pela intensidade e a nitidez da presença da realidade que nos é exterior no espaço interior da nossa presença a nós mesmos (ou pela manifestação da alteridade no próprio centro da ipseidade), de sorte que a presença do outro em nós seja constitutiva do próprio ato pelo qual somos presentes a nós mesmos. Ela é, em nós, mediadora dessa presença a nós mesmos, já que não nos é dada a intuição direta da nossa própria essência [...]”¹⁹.

Em suma, inspirando-se em Vaz, pode-se dizer que a estrutura fundamental da experiência da pessoa é a experiência de presença a si mesmo, ao outro [História], ao Transcendente [Absoluto].

Como ilustração do que está sendo dito a respeito do existir pessoal – da compenetração de presenças e abertura ao transcendente – cite-se a investigação de Agostinho nas *Confissões* em torno da pergunta: Quem sou eu? (“O fruto das minhas Confissões é ver, não o que fui, mas o que sou”, I.X, 4,6; “Dirigi-me, então, a mim mesmo, e perguntei-me: “E tu, quem és?”; I.X,6,9). A resposta final à interrogação apresentada vai exigir a superação de si. Do eu que narra a si mesmo nas *Confissões*, caminha-se, paulatinamente, à superação de si. Será preciso deixar o “eu”, pois esse “eu” depara-se com a própria ignorância de si: ele é presença a si mesmo e distância de si próprio (a alma sempre escapa a si mesma, a visão de si manifesta-se como presença a si mesma e desconhecimento de si próprio):

Vós, Senhor, podeis julgar-me, porque ninguém conhece o que se passa num homem, senão o seu espírito, que nele reside (1 Cor 2, 11). Há, porém, coisas no homem que nem sequer o espírito que nele habita conhece. Mas Vós, Senhor, que o criastes, sabeis todas as suas coisas (Conf. I.X,5,7).

Não é o ser humano quem melhor conhece a si mesmo, mas sim Deus. Sendo criado à imagem e semelhança de Deus, ao reconhecer-se como sede de uma verdade transcendente (é essa a compenetração de presenças em sua maior expressão), Agostinho passa a investigá-la. A superação do “eu” dá lugar ao encontro de si mesmo, pela mediação e conhecimento do Outro (Deus). “Que eu te conheça, conhecedor de mim, que eu conheça tal como também sou conhecido” (I.X,1).

Referências

- AGOSTINHO, Aurélio. *Confissões*. São Paulo: Abril, 1973.
- _____. *Epistolae*. (Obras Completas de San Agustín, tomo XIa; ed. bilingüe). Madrid: BAC, 1987.
- BOÉCIO. *Duabus Naturis*. In: *Opera Omnia*. Paris: Migne Ed. (Patrologia Latina, v. 64).
- GILSON, E. *O Espírito da Filosofia Medieval*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica*. São Paulo: Loyola, 2005.
- VAZ, H. L. *Antropologia filosófica*. São Paulo: Loyola, 1992. v. II.
- ZIZIOLAS, J. D. *Being as Communion: Studies in Personhood and the Church*. Crestwood, NY: St Vladimirs Seminary Press, 1997.

¹⁹ VAZ, 1992, p. 208.