

MEUNIER, Bernard (dir.). *La personne et le christianisme ancien*. Paris: Les Editions du Cerf (Patrimoines *christianisme*), 2006. 360 p.

João Gomes da Silva Filho

Doutorando em História na Université Paris-I Panthéon Sorbonne

Bolsista Capes.

Atualmente, e de maneira incontestável, o registro escrito deixou de ocupar, na hierarquia das fontes do historiador, um lugar antes privilegiado. Estado de coisas bem conhecido e sobre o qual muito já se disse, especialmente a partir da crítica ao eurocentrismo e ao evolucionismo que pesava sobre a fundação da reflexão histórica e sociológica baseada exclusivamente no documento escrito. Se a abertura promovida pelo diálogo com outras áreas do conhecimento, tais como a antropologia e a arqueologia, trouxeram ao cotidiano do historiador a preocupação e o interesse pelos sistemas de representação, pela cultura material e pelas imagens – de maneira mais larga o imaginário –, este suplemento interdisciplinar mais ou menos bem administrado também contribuiu para o questionamento das capacidades efetivas de leitura, tradução e compreensão dos textos por parte dos historiadores. Neste ponto, o avanço da linguística, da filologia – com uma revalorização da erudição - e da filosofia tiveram um efeito considerável ao ponto de ser praticamente impossível ignorar que a reflexão semântica, que a semântica histórica, está na base da prática historiográfica, estejamos lidando com documentos escritos ou não.

Quanto ao estudo dos textos especificamente, passa-se do esforço lexical ao entendimento das seqüências de significação, ao estudo e à compreensão do sentido historicamente localizável, culturalmente identificado. A semântica histórica, no entanto, está longe de seu pleno desenvolvimento e de uma solidamente estabelecida presença metodológica no seio das pesquisas até hoje realizadas, mesmo que a importância a ela reconhecida como dito acima não seja fortuita. Em alguns poucos casos, se deve dizer, ela desdobra-se de fato em uma história do sentido, da significação, criando, desta maneira, todas as possibilidades de novos encontros entre a história, a filologia, a filosofia e a

teologia, como é o caso da obra coletiva dirigida por Bernard Meunier, resultado das discussões levadas a cabo na Faculdade de Teologia de Lyon. O diretor da obra é também diretor do Instituto e da coleção *Sources Chrétiennes*, onde trabalha atualmente em parceria com Olivier Boulnois na edição e tradução do “Comentário sobre o Evangelho de João”, de Cirile de Alexandria, e na parte final da revisão em equipe da tradução da “Vida de Constantino” de Eusébio de Cesareia. Meunier têm já um de seus livros editados no Brasil, *O nascimento dos dogmas cristãos* (São Paulo: Loyola, 2005).

Deve-se tomar aqui o termo “pessoa” presente no título da obra em uma acepção de largo espectro, pois não se trata apenas de seguir a evolução da palavra como noção ou conceito, mas de se interrogar sobre as principais bases linguísticas e culturais do que veio a se estabelecer como uma das principais características - senão a principal - de um pensamento responsável pelo desenvolvimento da especificidade do cristianismo com relação aos demais sistemas religiosos monoteístas. E não apenas, se isso já não fosse por si só de grande importância, mas também como ponto de reflexão sobre a excepcionalidade sociocultural do “Ocidente” em relação às mais diversas possibilidades existentes nos mais variados sistemas humanos de se pensar, de se dizer e de se representar a pessoa ou o indivíduo.¹

Esta característica em particular, a “pessoa”, este grande reservatório de sentidos, transborda evidentemente os limites já extensos de sua pertinência teológica antiga para irrigar de maneira determinante a cultura ocidental, mesmo que esta “pessoa” para tanto tenha sido, em alguns casos, desmembrada ao ponto de se tornar quase irreconhecível. Mas o trabalho apresentado neste livro resguarda-se prudentemente de propor uma reflexão mais avançada do que as balizas cronológicas escolhidas pela pesquisa lhe permitem, ou seja, da tradição literária e filosófica greco-latina do final da Antiguidade, passando pela apro-

¹ Neste ponto, a antropologia é fundamental. Entre todos os trabalhos possíveis, citemos ao menos: MAUSS, M. *Une catégorie de l'esprit humain: la notion de personne, celle du "moi"*. *Sociologie et Anthropologie*. Paris: PUF, 1950 (2004); LEENHARDT, M. *Do Kamo*. La personne et le mythe dans le monde mélanésien. Paris: Gallimard, 1947; DUMONT, L. *Essais sur l'individualisme*. Une perspective anthropologique sur l'idéologie modern. Paris: Seuil, 1985; DESCOLA, Ph. *Par delà nature et culture*. Paris: Gallimard, 2005; La personne en Afrique noir. *Actes du Colloque International du CNRS-Paris*, 11-17 oct. 1971. Paris: L'Harmattan, 1973; CARRITHERS, S. COLINS, S. LUKES, S. (eds.). *The category of person*. Anthropologie, philosophy, history. Cambridge: Cambridge University Press, 1985. Ver também as advertências de DURKHEIM, É. *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, I, II, p. 143 e de MAUSS, M. *Œuvres* 3. Paris: Minuit, 1969, p. 247.

priação – difícil de se seguir, evidentemente - das traduções latinas da Bíblia e da Septante até o século VII. Entretanto, um dos objetivos da pesquisa é refletir e pesar o aporte teológico e filosófico de tal teia de sentidos aos problemas da individualidade e da interioridade na Idade Média e na Modernidade.

A obra se organiza em três grandes dossiês. Um primeiro, “*Persona*”, em seguida “*Prosôpon*” e em terceiro lugar “*Hypostasis*”. Uma quarta parte abre-se pela questão “‘*Personne*’, un concept anthropologique?”, antes da conclusão. Todas as três primeiras partes apresentam o resultado de um trabalho minucioso de pesquisa, fruto certamente, mas não exclusivamente, das novas bases de dados informatizadas a disposição, e de leitura e interpretação comparativa dos textos. Na primeira parte, “*Persona*”, a pesquisa levou a considerar com atenção os textos de Tertuliano (com base nos capítulos 7 e 27 do *Adversus Praxean*) e de Hilário de Poitiers (*A trindade*), ponte feita através de Novatiano, Cipriano e Lactancio até, claro, Agostinho. Na tradição latina anterior, isto é, do século III a.C. ao século I d.C., o termo *persona* está longe de ser um conceito ou uma palavra de uso exclusivo de uma área se apresentando, como já era sabido, sob os sentidos gerais de “personagem” ou “papel” (III a.C. – II a.C.) e de “máscara” (II a.C.), possíveis de serem discernidos no sentido jurídico no qual ela é também empregada por designar o sujeito exterior em causa ou em ação (aqui o sentido dado a ela pela oratória e pela retórica). A importância desta rápida passagem está na confirmação de que o sentido latino antigo de *persona* não diz absolutamente respeito nem ao que poderíamos considerar como o indivíduo ou a pessoa propriamente dita compreendida em sua subjetividade e interioridade próprias, permanecendo no campo dos atributos e das funções exteriores. Em Tertuliano, a palavra já se apresenta no contexto do debate trinitário e cristológico contra a heresia modalista, mas não só, aparecendo também na sua acepção latina antiga. Deste ponto, os autores se interessaram, como será o caso ao longo de todo o livro, pela utilização teológica do termo e em como a refutação do modalismo o levou, sob a pluma de Tertuliano, a ganhar a sua primeira grande espessura teológica ao lado de *substantia*.

No capítulo 7 do *Adversus praxean* o termo *persona* é empregado diretamente para tratar do pai e do filho na sua dualidade e unicidade intrínsecas. Porém, em nenhum momento, Tertuliano menciona a ideia de uma primeira pessoa e de uma segunda pessoa da trindade. Neste início do século III, é ainda cedo. *Persona* guarda ainda um sentido que é “muito mais próximo do ‘indivíduo’ concreto, tomado em sua singularidade, seu estar-aí imediato, do que de ‘personagem’.

Mas se o leitor que segue o fio do texto é conduzido intuitivamente a isso, Tertuliano vai obrigá-lo, logo, a compreender assim” (p. 35). Uma inflexão aparentemente pequena, mas que anuncia o teor dos desenvolvimentos posteriores. Como dito anteriormente, é ao lado de *substantia* que se desdobra, ou na verdade se retrai semanticamente, o termo *persona*. Tertuliano mantém este último colado ao seu sentido de individualidade e avança no paradoxo trinitário baseado na unicidade da substância e da natureza (*status*): “*tres personae, una substantia... ou videmus duplicem statum, non confusum sed coniunctum in una persona...*”, uma formulação passível ainda de complicações que o concílio de Calcedônia (451) tentara sanar através de uma inversão completa dos termos – uma pessoa e duas naturezas – mais próxima do pensamento do bispo Hilário de Poitiers.

Este último, em sua grande obra sobre a trindade, não emprega o termo *persona* mais do que 34 vezes, no entanto, este aparente desinteresse pela palavra utilizada aqui como termo técnico ganha um relevo interessante por causa dos pares formados principalmente com *substantia* e *subsisto*. Se, como visto em Tertuliano, o sentido próprio não avançara muito e restara em larga medida fixado em sua indicação individual, o debate acirrado contra o arianismo nesta época, ao qual se lança pessoalmente Hilário, leva a uma maior ênfase sobre aquilo que é precisamente designado por substância; ou seja, a partir de Hilário, “o que é” a divindade. Consequentemente, o que é designado por *persona* (ao lado de subsistência, *subsisto*) fará referência a “aquele que é” Deus ou “aquele que é” o Filho. Vemos claramente que o problema cristológico ocupa até aqui um lugar de destaque. Hilário, formado na cultura latina, mas conhecedor da efervescência grega de sua época, não se serve das acepções possíveis de *persona* oferecidas pela tradução latina do Velho Testamento (22 ocorrências das quais 17 dizem respeito diretamente à “pessoa” a partir do grego *prosôpon* e do hebreu *panèh*), de onde provém a grande maioria dos textos comentados em refutação dos hereges, com uma exceção significativa, *ex persona*, vinda desta vez provavelmente de Paulo (2 Cor. 2, 10) que utiliza a forma *in persona Christi*, única ocorrência do termo no Novo Testamento. Hilário opta pelo sentido dogmático e não pelo sentido moral presente nas Escrituras, menos apropriado aos seus objetivos imediatos. No entanto, a partir da tríade semântica formada por *persona*, *substantia* e *subbisto*, e principalmente pela aproximação do verbo subsistir e “pessoa”, este encadeamento teológico explicará assim o sentido do *ex persona* de Hilário, “locução latina, sem dúvida revificada pelo cristianismo, [que] designa um agente através da sua capacidade de iniciativa.

Ela encontra um campo privilegiado de pertinência no que concerne o Vivente ativo e falante por excelência que é Deus em três pessoas” (p. 69). Mesmo que esta contaminação semântica sofrida pelo termo *persona* via uma exegese polemista possa possibilitar sua integração profunda ao vocabulário cristão, neste momento, entretanto, seu campo semântico é ainda exclusivamente latino.

“Ao todo são 1.189 ocorrências da palavra latina *persona* (todas as formas confundidas) que se contam percorrendo o conjunto do corpus agostiniano” (p. 73), que a análise dos autores levou a classificar em quatro domínios específicos e intercambiáveis: o domínio social, o antropológico, o cristológico e o trinitário (com uma atenção maior ao livro VII do *De trinitate*). Em primeiro lugar, o termo diz da posição, da função social do sujeito, desta maneira próximo da sua antiga acepção de “máscara”, mas que se mostra também importante para a definição das funções eclesiásticas. Agostinho utiliza também a expressão *ex persona*, não tão próxima do sentido empregado por Hilário de Poitiers, mas aqui fundada no seu sentido bíblico, explicando assim a condição de se falar por outra pessoa ou ser penetrado pela palavra de outrem, como os profetas. Antropologicamente, o termo faz referência também ao homem ou à mulher através de sua característica racional distintiva. Agostinho no *De trinitate* “assimilou melhor sua fé cristã, ele compreendeu melhor que Deus, criando Adão, não criou um espírito e um corpo, mas um homem, *una persona* (...). *Persona* se torna então o sinônimo de ‘indivíduo’ concreto, completo, racional. Individualidade e unidade se reunindo assim que é necessário evocar a solidariedade do corpo e da alma como nós podemos ver nesta redundância: ‘Não há aqui que uma só pessoa, que um só homem...(Trin. XII, 18)’” (p. 79), trino e uno imperfeitamente na imagem de sua “interioridade” (memória, vontade e inteligência). Do lado da cristologia é justamente o Cristo que pode ser designado *persona* preservando assim a unicidade de sua dupla natureza que evoca, ao mesmo tempo, a base antropológica mencionada e a problemática da dupla natureza ou de uma dupla substância. Dessa evolução, *persona* se apresenta neste momento claramente como um conceito cristão próprio à reflexão sobre a natureza metafísica do Cristo levado pela coerção espiritual proposta pela alegoria e a tipologia como formas de interpretação e reflexão cristãs. Diante da complexidade da perspectiva trinitária de Agostinho, esta última parte do dossiê sobre *persona* se mostra talvez um pouco rápida demais, mas isso não compromete o essencial, ou seja, ver na evolução do discurso cristológico ao discurso trinitário a dificuldade de tratamento da natureza do Cristo (Deus e

homem) e a do ser humano (alma e corpo) recobertos pelo vocábulo “pessoa”, isso ao mesmo tempo em que este último revela-se de fato como um ganho produzido pelas discussões precedentes sobre trindade e o combate contra a heresia (na época de Agostinho o arianismo e o sabelianismo).² Como manter a noção de absoluto da divindade sem excluir completamente a ideia de “relação” entre as pessoas e, inversamente e complementarmente, sustentar através dos limites humanos da linguagem a ideia de multiplicidade? Como dizer o mistério sem o prejuízo do dogma e da fé? Uma solução é passar de um vocabulário relacional ou relativo do tratamento das substâncias para um outro de identificação. Para a realidade humana, no entanto - e isso nos parece extremamente significativo para as atuais discussões sobre o indivíduo - é justamente a relação e não a perfeita identificação entre as dimensões interiores que o constituem (vontade, memória e inteligência) que o definem. O problema da aproximação entre pessoa e relação será justamente o legado da Idade Média.

O segundo dossiê, “*Prosôpon*”, palavra considerada em princípio como um sinônimo para *persona*, se faz necessário pelo encontro linguístico e o debate entre latinos e gregos nos séculos IV e V. O objetivo é saber se houve uma contaminação semântica entre os termos ao ponto de fazê-los evoluir. Os autores percorrem assim os sentidos primeiros no grego clássico, seu sentido profano, em seguida religioso no judaísmo antigo e na Septante para chegarem até os autores cristãos e ao debate cristológico e trinitário na controvérsia do século V. De saída, um esclarecimento básico: *prosôpon* não possui a mesma origem semântica de *persona* já que seu sentido primeiro é o de “rosto”, “face” (eventualmente a fachada de um edifício, por exemplo) frequentemente associado ao olhar, desde ao menos o século V a.C. em Homero, nas Tragédias, em Arsitófenes etc., aos quais *persona* nunca fez referência (p. 107). O termo se encontra também no século seguinte entre os oradores e em Aristóteles, mas parece ser desconhecido, ou seja, inutilizado, pelos autores teatrais. Os filósofos não aportam nenhuma nuance específica e “pode-se dizer que na filosofia clássica *prosôpon* não é um conceito. Ela não veicula nenhuma reflexão sobre o ser humano” (p. 110). Entre os gramáticos helênicos, o sentido é técnico e serve para se referir à pessoa do verbo, o que o aproxima da ideia de sujeito e possivelmente o tornara viável ao uso teológico. É também na época helenística, entre os

² Ver: BASCHET, J. Corps et âmes: personne humaine et société chétienne. *La civilisation féodale*. Paris: Aubier, 2004, p. 389-425.

retóricos alexandrinos, que ele se desdobrara em “personagem” sendo associado nos manuais subsequentes ao sentido de “máscara”, como com *persona*. Na literatura do século I d.C. há um desenvolvimento do termo em direção ao de personagem que lhe torna assim definitivamente próximo de *persona* e começa vagamente a adquirir a partir do seu sentido retórico a noção de “indivíduo”.

Será sem surpresas, no entanto, que veremos a enorme ocorrência de não menos de 1.000 vezes de *prosôpon* na Septante, o que nos revela imediatamente que *persona* não é a sua tradução direta nas bíblias latinas. Ainda com o sentido de “rosto” este último deslizará facilmente para o de “pessoa”, para o de “personagem”. “M. Harl cita um estudo de E. Dhorme que parece dizer que em hebraico ‘meu rosto’ é usado por ‘eu’. Teríamos o mesmo caso com uma expressão como ‘face de Deus’, usado por ‘Deus’ (mas Deus enquanto aquele que olha, o que introduz de qualquer modo uma precisão importante). O resultado é uma ideia um tanto vaga de indivíduo: passa-se daquela de rosto ao que o rosto manifesta, sem dizer de qual ponto de vista deve-se tomar esse ‘alguém’ (social, físico, psicológico...). Tal sentido parece mais vago que no latim, onde o emprego de *persona* em retórica se beneficia de todo o aporte da linguagem jurídica, sem equivalente em grego” (p. 119-120). Entre os autores cristãos do século I e II, ainda que continue a existir o sentido antigo de “rosto”, aberto a toda metaforização desejada, começa a aparecer justamente uma noção imprecisa e impessoal de “indivíduo” que joga com aquela de “personagem”, podendo estar justamente aí a ponte que o faria passar à linguagem trinitária no início do século III, com Hipólito de Roma, se afirmando no século seguinte sem reticências com Gregório de Nissa mesmo que não possamos, ainda neste momento, considerá-lo como um conceito independente de seu campo semântico próximo. Ele chegará à linguagem mais complexa da cristologia no fim do século IV, a saber, se o Cristo possui um *prosôpon* ou dois *prosôpa*. Este movimento teria se dado par-a-par com *Hypostasis*, ganhando terreno no contexto da controvérsia nestoriana do século V. Enfim, a filosofia grega neste ponto utiliza o termo apenas nos seus sentidos antigos mais correntes (rosto, personagem); Plotino inclusive: “vê-se que o neoplatonismo não faz de *prosôpon* um conceito antropológico. A teologia cristã é ignorada neste meio; pode-se dizer, de resto, que os cristãos eles mesmos, quando fazem filosofia, não transpõem necessariamente às palavras de sua teologia” (p. 158).

Hypostasis, por sua vez, aparece na literatura grega clássica com um sentido bastante concreto de “base”, “sustentação”, “estabilidade”, mesmo “esperan-

ça” no sentido do que faz com que se suporte algo. No início da era cristã, um aspecto um pouco mais abstrato de “existência”, talvez um desdobramento do vocabulário da Septante, começa a fazer sua aparição. “A literatura cristã primitiva não lhe dá *a priori* um sentido novo, mesmo aplicando-o a Deus. Mas seu encontro com o Deus trinitário obriga então a palavra a evoluir, em uma certa tensão entre o singular e o plural” (p. 171). Será a partir de Orígenes e no curso do século IV que *Hypostasis* passa a recobrir uma ideia de individualidade humana no interior do debate sobre a trindade. No mesmo século, é interessante e importante notar, acontece a entrada do termo no campo da cristologia e seu desenvolvimento como “unidade”, “síntese”, aplicando-se ao Cristo e ao homem. Esta capacidade significativa de resolver a questão da união de dois elementos (divindade e humanidade/alma e corpo) revela-se como a grande novidade desta época, mais ainda porque a pesquisa feita do lado do pensamento neoplatônico não mostrou nenhum acréscimo notável ao sentido primeiro de “existência”. Assim, de acordo com os autores, *Hypostasis* como elemento de uma reflexão sobre a pessoa e o indivíduo humano é, sem dúvida, uma particularidade cristã.

E será com Boécio que o termo *persona*, ou mais precisamente a noção “pessoa” atingiria seu pleno desenvolvimento e portaria seus frutos durante toda a Idade Média. Entramos aqui na última parte do livro, aquela dedicada à questão da pessoa como conceito antropológico. Isso se deve ao profundo conhecimento do grego e do latim por parte do autor, o que lhe permitiu, através da refutação das heresias nestorianas e de Êutiques, estabelecer a equivalência, antes problemática, entre *Hypostasis*, *prosôpon*, *persona*, *substantia* e *subsistere*. Neste capítulo importante, os autores analisam, de maneira extremamente fina, o percurso teológico e filosófico que levou Boécio à sua famosa máxima: “*persona est natura rationabilis individua substantia* (a pessoa é uma substância individual de [de uma] natureza racional)”. Boécio assume os limites da língua latina com relação ao problema face à riqueza do grego e assim procura construir sua argumentação baseado em uma série de esclarecimentos semânticos antes de aplicá-los ao debate cristológico e trinitário. Resumindo este longo percurso, detenhamo-nos nesta constatação: “Por falta de se apresentar explicitamente como uma verdadeira noção analógica, a pessoa aparece ao mesmo tempo do lado da determinação individual concreta (substância), e do lado do ser em si que existe de maneira autônoma, quer se trate do homem ou de Deus” (p. 275), o que lhe confere uma dimensão metafísica completamente inédita até então. Da mesma maneira, todo

o problema com a noção de “relação”, como indicado acima, parece, em linhas gerais, superado quando se trata de falar do equilíbrio intrínseco da trindade.

O debate não estará, evidentemente, fechado nos fins do século VII. Na “Conclusão” abrem-se as pistas de pesquisas até o século XIII, mais precisamente com Tomás de Aquino, passando por João Scot Erígena, Abelardo e a diferença com os cistercienses, estes últimos mais inclinados a uma reflexão antropológica sobre a pessoa no século XII. Mas, de certa forma, ele pode e deve ser reaberto atualmente, senão pelas razões evocadas no início desta resenha sobre a singularidade do monoteísmo cristão e de nossa posição ocidental em meio ao conjunto cultural humano mais vasto no que toca à experiência individual e coletiva, também por razões que já se afirmam fortemente em duas outras obras recentes e desde já fundamentais. A primeira, de Alain De Libera, *Archéologie du sujet*, prevista para três volumes dos quais dois já publicados, “Naissance du sujet” (Paris: Vrin, 2007) e “La quête de l’identité” (Paris: Vrin, 2008). Impossível resumir suas quase mil páginas aqui, mas o método arqueológico herdado de Foucault (via a genealogia de Nietzsche) e de Collingwood é exercido com extremo rigor e nos demonstra a importância de, como diz o autor, reteologizar o debate sobre o indivíduo e o sujeito contemporaneamente. Muitas dimensões importantes do problema cristológico-trinitário sobre a posição de *persona* no pensamento filosófico e teológico medievais encontram-se aqui analisadas de maneira mais sofisticada. Todo o paradigma cartesiano deve ser revisto à luz das pesquisas de De Libera. A segunda obra, de Giorgio Agamben, *Il regno e la gloria (Homo sacer, II, 2)*: per una genealogia teologica dell’economia e del governo (Neri Pozza editora, 2007), prova definitivamente a fineza com que este que é um dos mais importantes filósofos de nossa época manuseia as fontes medievais. Trata-se, aqui também, do método arqueológico em seu estado de excelência,³ crítico, das raízes de nossas formas governamentais atuais. Entre outras coisas, o livro nos chama a atenção, por fim, para uma outra dimensão até então negligenciada, do paradigma trinitário:⁴ sua dimensão

³ Seu método aparece claro a medida que nos tornamos pouco a pouco íntimos do autor. Para esclarecimentos mais acessíveis, ver: COSTA, F. Entrevista com Giorgio Agamben. *Revista do Departamento de Psicologia-UFF*, 18/1, 2006, p. 131-136 (esp. 132-133); CALARCO, M. and DeCAROLI, S. (eds.). *Giorgio Agamben. Sovereignty and life*. Stanford: Stanford University Press, 2007.

⁴ Ver a palestra do autor, “O que é um paradigma?”, de 2002 e disponível no site www.youtube.com em dez partes.

“econômica”. Herança estóica e heterodoxa através, como sempre, dos debates contra as heresias, ela poderia se expressar assim, ao lado da *tres personae, una substantia...*, uma pessoa, duas naturezas;: uma potência (*dynamis*), três “economias” (*oikonomia*). Entre dimensão personalística e dimensão econômica da trindade nos parece que a história do pensamento constitutivo de nossa relação indivíduo-sociedade, governo de si e dos outros, como diria Foucault, elegeu a primeira. Como demonstra Agamben, a teologia moderna e contemporânea tende a escamotear a espinhosa discussão sobre *oikonomia*, sobre a explicação “econômica” da tri-unicidade divina, porque ela faria retornar a polêmica distinção entre as potencias (possibilidades) e as ordenações da divindade. A noção de pessoa parece assim resolver a questão, mas cria outra, lançando a cisão intrínseca à comparação entre o homem imperfeito e Deus para o interior – de fato! – da noção de indivíduo, como nos mostra Alain De Libera. O livro dirigido por Meunier deve ser colocado em perspectiva com estes outros problemas e serve de excelente ponto de partida, mas não o único.

Recebido: agosto/2008 – Aprovado: julho/2009.