



A PESSOA SEM CONTEÚDO: UMA INFLEXÃO A RESPEITO DOS DIREITOS DA PERSONALIDADE A PARTIR DO IMPESSOAL

The person without content: An inflection regarding the rights of personality from the impersonal

Diogo Valério Félix

Universidade Cesumar - UNICESUMAR, Maringá, PR, Brasil

Lattes: <http://lattes.cnpq.br/7549347112132551> ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1772-7620>

E-mail: diogovaleriofelix@gmail.com

Alessandro Severino Valler Zenni

Universidade Estadual de Maringá - UEM, Maringá, PR, Brasil

Lattes: <http://lattes.cnpq.br/5969499799398310> ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1915-6991>

E-mail: asvzenni@hotmail.com

Trabalho enviado em 03 de maio de 2022 e aceito em 19 de agosto de 2022



This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License.



Rev. Quaestio Iuris., Rio de Janeiro, Vol. 16, N.03, 2023, p. 1787 - 1814

Diogo Valério Félix e Alessandro Severino Valler Zenni

DOI: 10.12957/rqi.2023. 66962

RESUMO

A problematização a respeito dos direitos de personalidade fundada a partir de elementos substanciais (predicados) entendidos como “essenciais” ao homem, exige uma crítica, em termos de reflexão, iniciando-se pelo conceito jurídico-político de pessoa, a qual se define em razão de sua distinção em relação ao homem, não só da condição ontológica do humano, mas, também, da operação da pessoa como forma de dispositivo. O estudo em comento apresenta-se pelo método hipotético-dedutivo, um exame questionador quanto à identidade entre pessoa e homem, em oposição às concepções substancialistas e personalistas que imbricam direito e pessoa.

Palavras-chave: Direitos da personalidade; Positivismo jurídico; Natureza humana; Filosofia do impessoal.

ABSTRACT

The questioning about the rights of personality based on substantial elements (predicates) understood as "essential" to man, requires a critique, in terms of reflection, from the concept of juridical-political person, which if defined by reason of its distinction in relation to man, requiring a reflection on not only the ontological condition of man, but also the operation of the person from the dispositive form. The study in question presents, from the hypothetical-deductive method, a critique of the identity between person and man, in opposition to substantialist and personalist conceptions regarding the relationship between law and person.

Keywords: Personality rights; Legal positivism; Human nature; Philosophy of the impersonal.

1. INTRODUÇÃO

Apresenta-se o texto a partir de elucubrações doutrinárias de Roberto Esposito que discernindo *As pessoas e as coisas*, destaca que, se há um postulado que parece organizar a experiência humana desde seus primórdios, é o da divisão clássica e binária entre pessoas e coisas, e não haveria nada mais profundo na percepção humana e sua consciência moral quanto a convicção de que não seres humanos não são coisas por serem categorias distintas destas e absolutamente antípodas.

Além de toda reflexão a respeito dos critérios jurídicos, políticos, filosóficos econômicos e éticos, a respeito dessa divisão – entre as pessoas e as coisas – que resulta em duas zonas definidas por oposições recíprocas sem nenhum intermediário que as possa justapor (o que não é objeto desta investigação), há uma exigência mais emergente, no que se refere ao “estatuto da pessoa” e sua tutela pelo direito, na medida em que o século XX demonstrou, em termos históricos, uma série de fenômenos engendrados pelos regimes totalitários.

Tais experiências conduziram essa problematização ao núcleo estrutural da teoria geral dos direitos da personalidade, sobretudo daquela fundada a partir de elementos substanciais, ordenada a partir do princípio da dignidade da pessoa humana, a qual reconhece – em termos conceituais – que a personalidade se apresenta como uma dimensão substancial axiológica que orienta, de maneira geral e não exaustiva, a proteção da pessoa humana pelo ordenamento jurídico vigente. Desse modo, tais direitos seriam inerentes à própria condição do ser humano enquanto portador de dignidade, o que seria determinado pelo reconhecimento de certos atributos ou qualidades físicas e morais, individualizados pelo ordenamento jurídico e que – em última análise – coincidem com o indivíduo e, portanto, apresentam-se com um caráter dogmático.

A sustentação de um direito geral da personalidade, fundado no princípio da dignidade da pessoa humana como dimensão substancial, implica o reconhecimento de que a personalidade não se trata de um direito, mas de um valor, o valor fundamental do ordenamento, que está na base de uma série (aberta) de situações existenciais nas quais se traduz sua incessantemente mutável exigência de tutela. Não há, assim, um número fechado (*numeros clausus*) de hipóteses tuteladas: protegido seria o valor da pessoa, sem limites, salvo aqueles postos no seu interesse e no escopo de outras pessoas.

Essa definição implica – e em grande medida exige – o reconhecimento de que o estatuto da pessoa se funda em uma dimensão substancial axiológica que orienta, de maneira aberta e multidimensional, a proteção da pessoa humana enquanto valor substancial que se coloca como uma condição geral e não exaustiva pelo ordenamento jurídico vigente, sendo, assim, a própria

expressão do princípio da dignidade da pessoa humana, insculpido no inciso III, do artigo 1º, da Constituição Federal do Brasil.

Dentro dessa perspectiva, a função dos direitos da personalidade consistiria na satisfação das necessidades substanciais das pessoas, estando ligadas por um nexó muito estreito – orgânico, por assim dizer – com os mais elevados bens susceptíveis de senhorio jurídico. Logo, os bens da vida, da integridade física, da liberdade – por exemplo – apresentam-se como bens (valores) máximos, sem os quais os demais perdem todo o valor.

Poder-se-ia dizer, que sem a garantia e tutela dos direitos da personalidade, como aqueles anteriormente mencionados, considerados como bens máximos, não haveria qualquer fulcro na tutela normativa subsequente posta no ordenamento jurídico, tendo em vista que estes direitos visam à organização do homem no meio social, enquanto os direitos da personalidade têm a finalidade de proteger e garantir os atributos essenciais à formação do homem enquanto homem, pois se as normas têm como finalidade o humano enquanto sujeito de direitos e obrigações, imprescindível se garanta a existência dele enquanto pessoa.

O que entra em jogo é o desfecho de que o objeto desses direitos não seria, portanto, exterior ao indivíduo, diferentemente dos demais bens tutelados, mas sim inerentes à própria condição do ser humano enquanto portador de dignidade, determinada por certos caracteres ou qualidades físicas ou morais, individualizados pelo ordenamento jurídico e que – em última análise – apresentam caráter dogmático.

Como consequência, estes direitos acabam por ser tão ínsitos ao indivíduo, em razão de sua própria estruturação substancial – em caráter físico, mental e moral – que chegam a confundir-se com o próprio indivíduo, sendo intransmissíveis e irrenunciáveis, antepondo-se como limites das relações do Estado, entre os particulares, e, inclusive, à própria ação do titular, o qual não pode dispô-los por ato de vontade.

Nessa linha argumentativa, caberia ao Estado apenas reconhecer e tutelar os pressupostos substanciais que dão ao ser humano a condição de pessoa, posto que eles existiriam independentemente do direito e, propriamente, do Estado. Essa exigência decorre, inclusive, das barbáries engendradas pelos regimes totalitários no século XX, onde o absoluto desrespeito pela vida humana e pela liberdade do homem, acabou por despertar (em alguma medida) o sentimento e a necessidade de proteção dos valores até então não reconhecidos, em todos os seus aspectos ganhando expressão já com o Tribunal de Nuremberg e fazendo-se pauta na Declaração Universal dos Direitos do Homem, em 1948, mediante reconhecimento da universalidade dos valores substanciais entranhados no ser do homem, e como tais, o valimento da dignidade inalienável inata em todos os membros da “família humana” e dos seus direitos igualmente inalienáveis, que seriam

o fundamento da liberdade, da justiça e da paz no mundo, de tal modo que o estatuto da pessoa ganha, por assim dizer, um fundamento substancial.

Com efeito, uma reflexão mais detida a respeito desse estatuto, sobretudo do projeto do “Humanismo integral”¹ à luz da filosofia humanista maritainiana, como um projeto de dignidade humana enquanto atributo ontológico da definição do homem, demonstra, em grande medida, a exigência de uma matriz metafísica (ou teológica) para a teoria dos direitos da personalidade, o que revela um anacronismo em relação às condições epistemológicas do pensamento moderno², na medida em que o horror e a repetição de Auschwitz³, evidenciam (epistemologicamente) que ainda hoje, no século XXI, há um hiato existente entre o homem e a pessoa que ainda não foi superado, o que implica um duro golpe na tentativa de representar a pessoa partir de condições axiológicas (predicados definidos *a priori*, como inerentes ao indivíduo).

Assim, uma reflexão não só quanto às condições políticas e jurídicas⁴ – sem desprezar toda dimensão antropológica e teológica – quanto à significação jurídica do termo *pessoa*, mas, inclusive, dos elementos fundacionais da teoria geral dos direitos de personalidade, faz-se de mister. Neste estudo, a especulação será realizada por intermédio do método hipotético-dedutivo, e com apoio da pesquisa bibliográfica como fonte de investigação teórica, no sentido de perquirir – em

¹ Em razão do recorte metodológico do presente estudo, e, ainda, das limitações – em termos de extensão – exigidas para um trabalho na forma de um artigo, não nos cabe aqui estabelecer a relação entre o Humanismo Integral como projeto filosófico onto-teleológico da dignidade da pessoa humana, e sua fundamentação substancial axiológica da teoria dos direitos da personalidade. Para tanto indica-se a obra *Crítica à teoria clássica dos direitos da personalidade*, de autoria de Alessandro Severino Valler Zenni e Diogo Valério Félix, publicado pela editora Humanitas no ano de 2015.

² Hans Kelsen, já em 1934, ao publicar a *Teoria Pura do Direito*, já havia identificado o conceito de pessoa como o homem enquanto sujeito de direitos e deveres (KELSEN, 2009, p. 191), razão pela qual, esta – a pessoa – seria o suporte de direitos e deveres jurídicos. Essa concepção acaba por imprimir um entendimento no sentido de que a base que serve de suporte para esses direitos e deveres (direitos da pessoa), não pode ser pensado, exclusivamente, a partir do indivíduo, na medida em que a “pessoa” pode ser tanto o homem, quanto as entidades juridicamente constituídas – pessoas físicas e jurídicas. A pessoa, nesse sentido, não é nada mais, nada menos, do que a personificação (representação) dessa unidade de direitos e deveres juridicamente constituídos, ou seja, personalidade é precisamente o conjunto dos atributos juridicamente (formalmente) reconhecidos, o que impede uma definição com o sentido de um valor anterior ao direito e ao próprio Estado. Impõe, também, uma rejeição da afirmação do direito subjetivo como interesse juridicamente protegido. Como o direito subjetivo não é um interesse – protegido pelo Direito – mas a proteção jurídica de um interesse, assim também a pessoa física não é o indivíduo que tem direitos e deveres, mas uma unidade de deveres e direitos que têm por conteúdo a conduta de um indivíduo. Esta unidade é também expressa no conceito de sujeito jurídico que a teoria tradicional se identifica com o conceito de pessoa jurídica, no sentido estrito do termo. Se trata – a pessoa em sentido jurídico – da complexa unidade de deveres jurídicos e direitos subjetivos. Como estes deveres jurídicos e direitos subjetivos são estatuídos por normas jurídicas, ou melhor, são, propriamente, normas jurídicas, o problema da pessoa é, em última análise, o problema da unidade de um complexo de normas (KELSEN, 1998, p. 121-122), afastando, epistemologicamente, toda e qualquer tentativa de fundamentação da pessoa a partir de dimensões substanciais identificadas no indivíduo.

³ A referência à Auschwitz e sua repetição, se relaciona ao esquema concentracionário, ou seja, o estado de exceção e a produção da vida nua, denunciado na obra do jusfilósofo italiano Giorgio Agamben, em particular, na intitulada *O que resta de Auschwitz*.

⁴ Registra-se, em razão do recorte metodológico, que o objeto de investigação do presente estudo ficará circunscrito ao âmbito jurídico e político da constituição da pessoa.

termos de objeto – as condições (jurídicas, políticas e ontológicas) a respeito do conceito de pessoa, e, demonstrar, a título de hipótese, seu esvaziamento substancial, impedindo, assim, a sustentação de um direito geral da personalidade fundada em elementos substanciais, quanto a impossibilidade de uma tutela integral da pessoa humana pelo direito.

Para tanto, o percurso metodológico se inicia com a reconstrução do conceito moderno de pessoa, e seu consequente esvaziamento substancial, concepção esta que pode ser encontrada já em Thomas Hobbes, e que servirá de arquétipo para o desenvolvimento da pessoa como a representação de determinados atributos jurídico-políticos, tal qual empreendida pelo positivismo jurídico. Nesse ponto, o destaque fica para a referência ao pensamento de hobbesiano como articulador do conceito de pessoa que marca a aurora da modernidade, na medida em que o direito natural, aqui, está vinculado à definição de *Razão*, o que demonstra a pretensão de se pensar o conceito de pessoa a partir da ideia de representação em superação a qualquer instância transcendente.

No segundo movimento, o estudo pretende evidenciar a reformulação do conceito de pessoa, a partir da filosofia moderna, em especial da crítica fenomenológica heideggeriana quanto ao humanismo clássico, inaugurando um novo léxico a respeito do estatuto ontológico do homem, em um movimento de ruptura com a metafísica implicada no humanismo tradicional, no sentido de fixar a essência do homem a partir da abertura e superação de uma condição propriamente natural, excogitando-se a impossibilidade de se sustentar uma essência natural apta a fundamentar um direito geral da personalidade, dada a condição afixada e plástica do homem.

Em razão do percurso metodológico em que se deduziu a hipótese levantada, o estudo demonstra a impossibilidade de se conceituar, contemporaneamente, uma teoria geral dos direitos da personalidade a partir de uma dimensão substancialista, revelando que a matriz fundamental da personalidade jurídica reside na forma jurídica, na medida em que aquela – a personalidade jurídica – não é nada mais, e nada menos do que a personificação (representação) da unidade de direitos e deveres juridicamente (formalmente) constituídos, e, como tal, podem ser expropriados do indivíduo, assim como os ditos predicados que definiriam – *a priori* – o indivíduo como pessoa.

2 A PESSOA E A SUA REPRESENTAÇÃO: A HERANÇA DE HOBBS

A problematização acerca do estatuto da pessoa, fundamentada em dimensões substanciais e metafísicas, encontra maiores complexidades na medida em que a localizamos, historicamente, na modernidade, dado que esta é caracterizada, do ponto de vista de sua estrutura epistemológica, pela ausência de uma instância, ou base, metafísica e teológica capaz de atuar como sistema de representação substancial do mundo e, propriamente da pessoa e do direito, deslocando, assim, a fundamentação dos direitos da personalidades dessas mesmas instâncias.

Esse tema recebe uma inflexão decisiva na aurora da modernidade política, no século XVII, depois do esfacelamento do poder espiritual concentrado no papado romano, por força dos movimentos de reforma do protestantismo, assim como o surgimento dos modernos estados nacionais, que aparecem em decorrência do desmoronamento da autoridade ainda centrada na unidade política do sacro império romano-germânico (GIACOIA, 2013, p. 60).

Daí porque, sobretudo desde o século XVII, pode-se constatar a transição, perfeitamente justificável em termos de racionalidade (GIACOIA, 2013, p. 60), no que se refere à dimensão do conteúdo substancial da personalidade jurídica, de modo que os deveres impostos pelas “leis não escritas” acabaram por assumir a forma histórica dos direitos políticos fundamentais (GIACOIA, 2013, p. 60), exigindo, via de consequência, uma revisão dos elementos fundacionais da teoria geral dos direitos da personalidade.

É nesse sentido que se encaminha a abordagem que ora se pretende fazer: levantar o problema da teoria geral dos direitos da personalidade moderna, e seu esvaziamento substancial operado pelo positivismo jurídico. A importância da questão, para a discussão jusfilosófica atual mal pode ser exagerada, tanto mais quando se atenta para o fato de que, no século XX, os regimes totalitários, sobretudo do horror de Auschwitz, evidenciaram a possibilidade de expropriação das condições que atribuem ao homem o epíteto de pessoa –em termos substanciais – que até então predicavam a qualidade do ser humano.

Em razão da dimensão universal do princípio da dignidade da pessoa humana, que sustenta uma teoria geral dos direitos da personalidade fundada em certas propriedades substanciais, e da experiência de Auschwitz, novas bases fundamentais para o problema da titularidade de direitos (na modernidade), sobretudo no que tange à personalidade jurídica e ao sujeito de direito, exige, historicamente, o reconhecimento, não só da relação entre o Direito e a Política, mas, inclusive, de uma zona limite, limiar, entre ambos, tornando-se necessário reelaborar a discussão acerca da referida relação, a fim de se poder estabelecer uma concepção metodologicamente coesa quanto à teoria dos direitos da personalidade.

A reflexão indicada tem implicações diretas no conceito da tradição do positivismo jurídico, na medida em que este define a pessoa como sujeito de direito, razão pela qual, a personalidade passa a ser entendida como o conjunto dos atributos jurídicos que não só promovem a individualização, mas lhe dão a qualidade – jurídica – de pessoa (FÉLIX; ZENNI, 2015, p. 95).

O esvaziamento substancial do conceito de pessoa, encontra já em Thomas Hobbes (1997, p. 135-138), a dimensão que servirá de protótipo para o desenvolvimento da pessoa como a representação de determinados atributos jurídico-políticos, tal qual foi empreendida pelo positivismo jurídico.

Muito embora Thomas Hobbes seja considerado um filósofo materialista, a estruturação do conceito de pessoa, em seu sentir, parte de uma condição eminentemente jurídica, e, portanto, “virtual”, decorrente da ligação entre poder soberano e direito. (SABINE, 1964, p. 440).

A propósito, o destaque fica para a referência ao pensamento de Hobbes como articulador do conceito de pessoa que vira a ser a matriz da tradição do positivismo clássico. O que se pretende dizer, é que se deve considerar que esse período marca o alvorecer da modernidade, e o direito natural, aqui, está vinculado à *Razão* humana (FÉLIX; RAMIRO, 2017, p. 251-297), demonstrando-se a concepção de pessoa a partir da ideia de representação, superando-se qualquer instância transcendente, pois, uma proposta filosófica como a de Hobbes – em particular no que diz respeito ao direito e a pessoa – tomados em sentido cósmico ou transcendente, tornou-se absolutamente ininteligível, pois tanto a natureza, quanto a natureza humana não mais eram do que sistemas de causa e efeito (SABINE, 1964, p.443). Enfim, em Hobbes não há uma essência que possa vislumbrar-se finalista na natureza humana.

Nessa chave de leitura, pode-se considerar que Hobbes antecipa, em boa medida, uma das mais referenciais análises sobre a questão na atualidade. “Aquela que Andrew Rehfeld, da Universidade de Washington em St. Louis, classificou como o *standard account* da investigação analítica sobre o conceito da representação em geral, e sobre o problema da representação política em particular” (CHAHURUR, 2017, p. 246).

A referência aqui enceta-se à contribuição teórica fundamental de Hanna Fenichel Piktin, da Universidade da Califórnia em Berkley, intitulado *The Concept of Representation*,

no qual a própria autora declarou que partiu de uma orientação tributária da filosofia analítica para formular sua hipótese de trabalho elementar, qual seja, a ideia de que em termos de uma análise conceitual a noção de representação não se traduz num termo difuso de significado indefinido, mas sim em um conceito altamente complexo, que ganha variações identificáveis e determina nos mais diferentes contextos, sem perder um núcleo característicos de significação comum (CHAHURUR, 2017, p. 246-247).

O conceito de representação não fica restrito ao significado corrente do termo, uma vez que o exame conceitual ganhará relevância particularmente em face de seus reflexos pragmáticos incontornáveis (CHAHURUR, 2017, p. 247), máxime no campo dos fenômenos sociais em que “a relação entre as palavras e o mundo é ainda mais completa, pois esses fenômenos são constituídos pela conduta humana, que é profundamente formada pelo que as pessoas pensam e dizem, *por palavras*” (PITKIN, 1985, p. 6).

“Representação seria um dos casos mais instrutivos daquela significação profundamente elaborada que orienta uma infinidade de comportamentos, por meios dos mais diversos e variações que o discurso torna possível em contextos distintos” (CHAHURUR, 2017, p. 247). Neste sentido, “à luz da importância metodológica que Pitkin atribui à análise linguística, não surpreende que sua preocupação inicial resida em encontrar uma definição geral para as palavras *representar* e *representação*” (MAGALHÃES, 2011, p. 9).

Em linhas gerais, todos sentidos remetem a mesma raiz etimológica comum da locução *re-presentar*, que carrega a ideia de algo que se torna presente de novo, ou seja, algo antes ausente volta a se fazer presente num dado espaço determinado. Sendo que o “tornar presente de novo” não compreende, dentro desta perspectiva, apenas a necessária reintrodução da presença física de algo ou alguém, mas, também, o re-presentar no sentido não literal daquilo que, de alguma forma, pode ser tomado no lugar de algo distinto. “Um objeto ou um indivíduo que se faz presente no lugar de outro” (CHAHURUR, 2017, p. 247).

É nesse sentido que Hobbes abre a fenda sob a qual a reflexão a respeito do conceito de pessoa se insere tipicamente no contexto que se pode chamar de modernidade, *a fortiori* em face do consequente esvaziamento – substancial – daquele conceito, dada sua relação com a semântica da representação, em especial por conta de sua definição paradoxal: *representar significa tornar presente uma ausência*.⁵

Acerca do conceito de pessoa, Hobbes (1974, p. 100), escreve que:

⁵ A importância do conceito de representação, para o desenvolvimento do presente trabalho, como dito alhures, não pode ser interpretado como exacerbado, em razão da busca da gênese do termo pessoa, a qual se relacionada diretamente com a ideia de representação a partir de sua estrutura em um *complexio oppositorum*. Segundo Pitkin (1985, p. 4), o conceito de representação contém uma significação determinável, aplicada a diferentes modos condicionados, a serem descobertos em diversos contextos. Não se trata de algo vago ou ambíguo, mas de um único conceito altamente complexo, que manteve quase que inalterado o seu núcleo de significação, desde o século XVII.

Pessoa é aquela cujas palavras ou ações são consideradas quer como suas próprias quer como representando as palavras ou ações de outro homem, ou de qualquer outra coisa a que sejam atribuídas, seja com verdade ou por ficção.

Quando elas são consideradas como suas próprias ele se chama uma *pessoa natural*. Quando são consideradas como representando as palavras e ações de um outro, chama-se-lhe uma *pessoa fictícia* ou *artificial*.

A palavra “pessoa” é de origem latina. Em lugar dela os gregos tinham *próposon*, que significa *rosto*, tal como um latim *persona* significa o *disfarce* ou a *aparência exterior* de um homem, imitada no palco. E por vezes mais particularmente aquela parte dela que disfarça o rosto, como máscara ou viseira. [...] De modo que uma *pessoa* é o mesmo que um *ator*, tanto no palco como na conversação corrente. E *personificar* é *representar*, seja a si mesmo ou a outro; e daquele que representa outro diz-se que é portador de sua pessoa, ou que age em seu nome.⁶

A partir dessa definição, Hobbes distingue duas classes de pessoas, que corresponde a natural e a artificial. Segundo o autor inglês, a pessoa natural é aquela cujas palavras e ações são consideradas como suas próprias, e, quando são consideradas como representando palavras e ações de um outro, é denominada de pessoa fictícia ou artificial (HOBBS, 1997, p. 135).

O que entra em jogo é precisamente o que Hobbes compreende por pessoa artificial. Muito embora a terminologia jurídica moderna promova uma distinção entre pessoas naturais – como sendo os seres humanos – e pessoas artificiais – como as corporações que atuam como sujeitos de direitos e obrigações –, na terminologia de Hobbes, a ficção e o artifício não residem na ideia de que uma pessoa fictícia seja a associação de um grupo de homens mediante um acordo legal, mas na ficção de que suas ações – a da pessoa artificial – não são próprias (não se considera como suas), senão de outro⁷ (PITKIN, 1985, p. 17).

É mediante a ideia de domínio e propriedade que Hobbes fundamenta a semântica da pessoa artificial, a partir do conceito de autoridade. O que é levado em conta pelo autor inglês, é que as palavras e as ações de um indivíduo, na qualidade de representante, não podem ser entendidas como de sua própria autoria. Assim, muito embora tais palavras e ações sejam ditas e executadas por um certo e determinado indivíduo, estando, assim, na esfera de seu domínio, a propriedade – quanto a tais palavras e ações –, e, portanto, a sua autoria, pertencem ao indivíduo representado, de tal modo que não podem ser entendidas como pertencentes àquele que diz ou age, ou seja, as “palavras e ações *pertencem* àquele a quem representam” (HOBBS, 1997, p. 135).

⁶ Itálicos no original.

⁷ Ao promover explicação didática a respeito da compreende de que as ações da pessoa artificial não são suas, mas de outro, Hanna Pitkin (1985, p. 17-18) destaca o exemplo das pessoas que sofrem os efeitos da hipnose, e das possuídas por espíritos malignos. Em ambos os casos, as ações executadas pela pessoa não comandados por ela, mas por outro – do hipnotizar e os espíritos malignos –, de modo que em nenhum dos exemplos as ações foram realizadas sob seu controle, ou seja, por vontade própria.

Nesses casos a pessoa é o *ator*, e aquele a quem pertence suas palavras e ações é o *autor*, casos estes em que o ator age por autoridade. Porque aquele a quem pertencem bens e posses é chamado proprietário, em latim *Dominus*, e em grego *Kyrios*; quando se trata de ações é chamado autor. E tal como o direito de posse se chama domínio, assim também o direito de fazer qualquer ação se chama *autoridade*. De modo que por autoridade se entende sempre o direito de praticar qualquer ação, e *feito por autoridade* significa sempre feitos por comissão ou licença daqueles a quem pertence o direito (HOBBS, 1997, p. 135-136)⁸.

Assim, o ator (representante) faz um pacto por autoridade, pelo qual obriga o autor do mesmo modo como se este o fizesse. Portanto, o indivíduo pode – em sentido jurídico –, ele mesmo, realizar uma ação (conduta) ou autorizar a alguém, que não possui esta prerrogativa jurídica, faça-o em seu nome como representante ou procurador, outorgando-lhe autoridade para tanto, observado os limites de sua comissão, mas não além destes (HOBBS, 1997, p. 136).

A pessoa artificial se trata do ator, cuja representação repousa na autoridade outorgada pelo autor, o titular de direito. O ator dispõe do direito de execução a ação, enquanto o autor dispõe do direito sobre a ação. Por este motivo, Hobbes entende que autoridade significa, sempre, aquilo que é feito por comissão ou licença, outorga de poderes daqueles a quem pertence o direito (HOBBS, 1997, p. 136).

A contra face da autoridade, em razão do exercício dos direitos e obrigações do representante – a pessoa artificial – que vincula o autor como se ele mesmo o fizera, constitui a ideia de responsabilidade, a qual nasce para o proprietário de uma ação. Assim que for estabelecido o paralelismo existente entre autoridade e propriedade, emergem desde os direitos até as responsabilidades (PITKIN, 1985, p. 19). Esta dualidade revela que a representação é uma relação de direitos e responsabilidades, de tal modo que um representante é, nada mais, nada menos, do que uma pessoa artificial. “*Personificar é representar*, seja a si mesmo ou a outro; e aquele que representa a outro diz-se que é portador de sua pessoa, ou que age em seu nome” (HOBBS, 1997, p. 135, *itálico no original*).⁹

⁸ Itálicos no original.

⁹ Essa definição abre um ponto problemático dentro da semântica da pessoa traçada por Hobbes, na medida em que, explicitamente, a representação exige a capacidade do autor da ação – do representado –, aquele que, em última análise, fica obrigado pelas ações e palavras do ator, o representante. Assim, essa capacidade se relaciona não só quanto às obrigações produzidas por conta da execução da representação, mas, também, quanto ao poder de outorga da própria representação. Ou seja, a capacidade de constituir um representante, exigindo uma interpretação desta semântica com relação a ficção no que tange aos incapazes, contudo em razão das limitações de um trabalho como o de um artigo, essa problemática não se constitui como objeto de investigação.

Ao apresentar uma argumentação etimológica a respeito do termo pessoa, Hobbes (1997, p. 135) recorre à sua origem latina, que “significa o *disfarce* ou a *aparência exterior* de um homem, imitada no palco”. E por vezes mais particularmente aquela parte dela que disfarça o rosto, como “máscara ou viseira”. Como uma máscara em um palco, a pessoa que executa uma ação não pode ser real, mas somente a “fachada” daquele que realmente é proprietário da ação. Disso resulta que a pessoa que executa a ação, como uma máscara no palco, é sempre uma falsa aparência, muito embora, em variegadas ocasiões, o rosto que existe por detrás da máscara é o mesmo que representa a máscara (PITKIN, 1985, p. 25), “de modo que uma pessoa é o mesmo que um ator, tanto no palco como na conversação corrente (HOBBS, 1997, p. 135).

Essa definição encontra a mesma dualidade em um terceiro termo, a saber: “representar”. Primeiramente, uma pessoa é um ser humano em conversação ordinária; porém, ao menos etimologicamente, uma pessoa é uma máscara; em segundo lugar, um ator é quem executa ações, porém, também é um executante em um palco (o mesmo “executar” segue este tratamento dual, mas Hobbes não o explora); em terceiro lugar, “personificar é um atuar ou representar a si próprio ou a outro”. O ator representa um personagem no palco; o homem que atua representa alguém na vida ordinária. Pode-se dizer que isto encontra alguma coerência quando um homem atua com capacidade para representar mais alguém do que a si mesmo. Neste sentido, Hobbes sugere que todo ato – toda ação – é um ato de representação, senão de uma terceira pessoa, de si mesmo (PITKIN, 1985, p. 25).

Por óbvio que as limitações quanto ao conteúdo explícito das definições e elementos mobilizados por Hobbes, não impedem uma definição mais adequada quanto aos próprios exemplos utilizados pelo autor inglês, sobretudo no que diz respeito à própria funcionalidade teatral da condição da pessoa, em que haveria a possibilidade de se considerar que suas ações no palco não são suas. Isto parece encontrar alguma coerência à medida em que se consideram os próprios limites da atuação, ou seja, dos marcos, ações e expectativas em que o personagem é constituído. Deste modo, suas ações não serão suas quando realizadas aquém ou além das características típicas do personagem, quando não expressar seus próprios sentimentos e modos de agir. O papel é o modelo externo a ser cumprido pelo ator, ainda que seja ele mesmo quem o configurou (PITKIN, 1985, p. 27).

O ator “representa” alguém no palco, e suas ações não são suas, senão do personagem, que não se confunde com o ator, mas em um sentido diverso daquele de autorização traçado por Hobbes. A representação do ato teatral não se define pela outorga de um direito que supõe aceitação e responsabilidade, nem por presunção destas, mas pelo conteúdo e dos modos como

age e atua.¹⁰ (PITKIN, 1985, 28). O ator não se identifica até o fundo com o personagem – o seu papel –, ou seja, não se confunde com este, havendo, assim, uma adesão do ator em relação ao personagem, e, ao mesmo tempo, um afastamento.

O que entra em jogo, nessa concepção de representação, é a estrutura da relação entre propriedade e domínio quanto as ações, do controle e limitação sobre estas. Aparentemente, Hobbes define a representação pelo modo em que se executa uma ação, ou mediante o modelo ou as expectativas que a ação deve se conformar, mas, por alguma questão concernente ao direito de fazê-la – a ação – e da responsabilidade sobre ela (PITKIN, 1985, p. 28-29).

É na distinção entre propriedade e posse que se localiza o elemento estrutural da definição hobbesiana quanto a representação da pessoa. Trata-se daquele que detêm a posse da ação ou da palavra, mas não a sua propriedade, motivo pelo qual não pode sofrer a responsabilização por elas. Uma leitura atenta do capítulo XVII, revela que Hobbes tenta, em alguma medida – intencionalmente ou não –, dar conta das nuances conceituais a partir da noção de soberania, ou melhor, da pessoa do soberano. Ao descrever as condições pelas quais se constitui o poder comum apto e capaz de promover a convivência social pacífica, ou seja, o Estado, representante de todas as outras pessoas (pactuantes) Hobbes escreve que o pacto social

é mais do que consentimento, ou concórdia, é uma verdadeira unidade de todos eles, numa só e mesma pessoa, realizada por um pacto de cada homem com todos os homens, de um modo que é como se cada homem dissesse a cada homem: Cedo e transfiro meu direito de governar-me a mim mesmo a este homem, ou a esta assembleia de homens, com a condição de transferires a ele teu direito, autorizando de maneira semelhante todas as suas ações. Feito isto, à multidão assim unida numa só pessoa se chama Estado, em latim *civitas*. É esta a geração daquele grande Leviatã. (...). Pois é graças a autoridade que lhe é dada por cada indivíduo no Estado, é-lhe conferido o uso de tamanho poder e força que o terror assim inspirado o torna capaz de conformar as vontades de todos eles, no sentido da paz em seu próprio país, e da ajuda mútua contra os inimigos estrangeiros. É nele que consiste a essência do Estado, a qual pode ser assim definida: uma pessoa de cujos atos uma grande multidão, mediante pactos recíprocos uns com os outros, foi instituída por cada um como autora, de modo a ela poder usar a força e os recursos de todos, da maneira que considerar conveniente, para assegurar a paz e a defesa comum (HOBBS, 1997, p. 144, *itálico no original*).

Mesmo nessa passagem, o exemplo dado por Hobbes encontra-se fora de seu quadro conceitual, pois indica que a representação do Estado pelo soberano não é limitada, conquanto afirme que todos os súditos se consideram e se reconhecem “como autores de todos os atos que

¹⁰ Isto se revela com maior clareza no próprio referência de Hobbes a Cícero. Naturalmente, é Antônio quem atua, e não está autorizada para tanto, e nem pretende estar. Pretende, apenas e tão somente, encontram um bom argumento, e para tanto, deve desempenhar bem, representar, o papel de seu adversário e do juiz. Deve pensar como eles, adaptando suas ações e palavras ao modelo externo, ainda que por imposição própria (PIKTIN, 1985, p. 28).

aquele que representa sua pessoa possa praticar ou levar a praticar, em tudo o que disser respeito à paz e a segurança, todos submetendo assim suas vontades à injunção do representante, e suas decisões a sua decisão” (HOBBS, 1997, p. 144).

Muito embora Hobbes deixe em evidência que o soberano é o único “juiz” em relação às coisas que interessa à “paz e à segurança”, na maioria das vezes, diz de maneira explícita que os súditos autorizam todas as ações do soberano, que sua autoridade não tem limites, e, portanto, que sua representação é ilimitada¹¹ (PITKIN, 1985, p. 31). A chave da interpretação, a fim de não se confundir soberania e representação, é reconhecer que os deveres¹² aos quais o soberano encontra-se vinculado, precisamente aqueles concernentes à lei da natureza – a qual prescreve que todos os homens devem procurar e seguir a paz –, são deveres do soberano enquanto soberano, e não enquanto representante. Um representante hobbesiano não pode ter deveres enquanto representante, pois se faz algo que ultrapassa a autorização que tem, não se pode compreender por representação, uma vez que a representação não tem limites (PIKTIN, 1985, p. 32).

Põe-se em elucubração – em que pese todos os paradoxos e deficiências semânticas do conceito de representação de Hobbes –, a consequência da estrutura política da representação como um todo, a qual exige – em termos metodológicos – o reconhecimento de sua estrutura meramente formal, e via, de consequência, do esvaziamento substancial da pessoa (represente). Assim, desde Hobbes, o paradigma envolvendo a representação, e, portanto, a própria pessoa, gira em torno de sua estrutura formal, tornando, em termos metodológicos, insustentável a tentativa de definição da pessoa a partir de quaisquer elementos substanciais, e, particularmente, a fundação de uma teoria geral dos direitos da personalidade sobre tais pilstras.

¹¹ Ao descrever os direitos do soberano por instituição (capítulo VXIII, do *Leviatã*), a ideia de uma representação ilimitada também aparece em evidência. No referido capítulo, Hobbes que: “Visto que o fim dessa instituição é a paz e a defesa de todos, e visto que quem tem direito a um fim tem direito aos meios, constitui direito de qualquer homem ou assembleia que detenha a soberania o de ser juiz tanto dos meios para a paz e a defesa quanto de tudo o que possa perturbar ou dificultar estas últimas. E o de fazer tudo o que considere necessário ser feito, tanto antecipadamente, para a preservação da paz e da segurança, mediante a prevenção da discórdia no interior e da hostilidade vinda do exterior, quanto também, depois de perdas a paz e a segurança, para a recuperação de ambas. E, em consequência” (HOBBS, 1997, p. 147-148).

¹² Os deveres próprios do soberano não são deveres para com os súditos, do mesmo modo em que este não pode, ainda que justificadamente, criticar o seu soberano ao argumento que este estaria violando seus deveres. Hobbes apoia esta ideia a partir da afirmação de que o soberano não tem obrigação nenhuma para com os súditos, na medida em que o único modo de contrair uma obrigação seria mediante um pacto. E não há pacto neste sentido, na medida em que o pacto é estabelecido entre os súditos.

3 A PESSOA SEM CONTEÚDO

Modernamente o conceito de pessoa brilha como estrela de primeira grandeza em seus mais diversos matizes nos campos da Moral, do Direito, da Filosofia, da Antropologia, da Sociologia, da Psicologia, da Religião, etc. Daí as diversas linhas teóricas e paradigmas que possuem como epicentro a definição de pessoa (MELLO; MARTINS, 2016). Nesta perspectiva torna-se difícil a busca de uma identificação de seu estatuto, e, via de consequência, de sua relação com o direito a partir de uma teoria geral do direito da personalidade.

Na filosofia moderna, a reformulação do conceito de pessoa no campo conceptual da metafísica da subjetividade, intentada por Descartes e pelos cartesianos, que é o alvo da crítica empirista; e a polêmica com essa crítica que leva Kant a um último e mais radical aprofundamento da concepção de pessoa em direção ao terreno da subjetividade absoluta, acabam se condicionando mutuamente, engendrando uma oscilação – de Descartes a Kant e de Hobbes a Hume – do conceito de pessoa, entre a unidade da consciência-de-si e a pluralidade das representações do Eu, em que a pessoa, em suas múltiplas designações, passa a ser objeto (VAZ, 2003, p.195).

A “*Carta sobre o humanismo*”, publicada por Heidegger em 1946, no auge de uma derrocada histórica e também biográfica, parece fechar a história secular do humanismo”, encerrando, ontologicamente, a pretensão de fundação do estatuto da pessoa a partir de elementos substanciais. Não obstante a todas as tentativas de reestruturá-la – a pessoa humana – de forma substancial, ainda que posterior aos campos de concentração nazistas, a tradição humanista não podia resistir ao duplo trauma de Auschwitz e Hiroshima, em que a própria ideia de humanidade havia sido engolida pelo seu oposto (ESPOSITO, 2017, p.177), tal como escreve Primo Levi ao testemunhar a respeito dos submersos¹³, favorecendo uma hecatombe de 50 milhões de morte no coração do século XX, e que não cessou de se repetir nos anos posteriores.

¹³ Se trata-se de uma referência aos *muçulmanos*, a multidão anônima, continuamente renovada e sempre igual; já se apagou neles a centelha divina, já estão tão vazios, que nem podem realmente sofrer. Hesita-se chamá-los de vivos; hesita-se chamar de “morte” à sua morte, que eles já nem temem, porque estão esgotados demais para poder compreendê-la. O *muçulmano* (designação feita pelos veteranos do campo, quanto aos fracos, os ineptos, os destinados à seleção e morte. Trata-se daqueles que em razão do esgotamento físico e mental, dada as ínfimas rações alimentares, trabalhos excessivos e doenças, *macilento, cabisbaixo, de ombros curvados, em cujo o rosto, em cujo olhar, não se possa ler o menor pensamento*) representa a transfiguração consolidada, anteriormente mencionada, de seres humanos em animais, resultante de toda sistemática (a)normativa do Lager, ou seja, da destruição dos atributos e predicados que até então qualificavam a *humanitas* do Homem. Não se trata apenas de observar que os campos de concentração representaram um processo perverso de destruição da vida, mas, sobretudo, de destruição do Homem, do Humano (Levi, 1988, p. 132).

Mesmo após catástrofe de tais dimensões, supor que seja possível restaurar o mito vétero-humanista do homem, como pretende a Declaração Universal dos Direitos do Homem e do Cidadão, em 1948, é destinar os esforços à falência, pelo menos por duas ordens de motivos: “primeiro porque não é possível percorrer a história para trás em direção a uma época irremediavelmente exaurida; e depois porque justamente dela se originam os escombros fumegantes que no final da guerra ocupam o campo de sentido simbólico e material” (ESPOSITO. 2017, p. 177).

Em que pese a carta de Hiedegger (1964) marcar um ponto de não retorno em relação a tudo que a ideia de humanidade tinha significado por ao menos cinco séculos, não se pode dizer que ele ofereça uma linguagem realmente inovadora, na medida em que é justamente a modalidade que ele unifica ao longo de um fio que liga desde a *paideia grega*, passando pela *romanita* até os *studia humanitas* modernos, que se pode compreender a órbita de sua semântica, a fim de elevar a *humanitas* do homem ao um outro nível (ESPOSITO, 2017, p. 178).

Segundo Heidegger (1995, p. 46), o humanismo não soube se emancipar do léxico da metafísica, porque “pensa o homem a partir a *animalitas* e não o pensa em direção da sua *humanitas*”. O homem é entendido pelo humanismo como uma espécie de animal, naturalmente especial porque é favorecido pelo carisma da razão, mas não essencialmente diferente das outras, carregando, assim, a forma do *animal rationale* (ESPOSITO, 2017, p. 178).

Essa disposição de Heidegger pode ser encontrada no próprio conceito de pessoa cunhado por Jacques Maritain, entendida como a entidade qualificada para exercer o domínio sobre seu substrato biológico e para unificar as suas partes (JUNGES, 2012, p.14-24). Ao apresentar os elementos de constituição da pessoa, Maritain a compreende a partir de

dois aspectos metafísicos do ente humano: individualidade e personalidade, com sua fisionomia ontológica própria. (...). Cada ente humano é um indivíduo como o animal, a planta, o átomo; fragmento de uma espécie, parte singular da imensa rede de influências cósmicas, éticas e históricas que o dominam. E ao mesmo tempo é uma pessoa, quer dizer um universo de natureza espiritual, dotado de livre arbítrio e como tal, um todo independente em face do mundo. Mas notemos bem que não se trata de duas coisas separadas. Não há em mim uma realidade que se chama meu indivíduo e outra realidade que se chama minha pessoa. O mesmo ente por inteiro é indivíduo em um sentido e pessoa em outro. (MARITAIN apud LAGE, 1946: 39)

Mesmo após a experiência de Auschwitz, e a produção sistemática de cadáveres, “pensa-se sempre no *homo animalis*, mesmo quando a *anima* é posta como *animus sive mens*, e esta última mais tarde como sujeito, como pessoa, como espírito” (HEIDEGGER, 1995, p. 45-46). Esse foi, para Heidegger, o erro fatal que conduziu o humanismo antes a se contradizer e depois a voltar-se contra si mesmo, ou seja, a falta de distinção, e até mesmo de sua derivação, de uma

matéria vivente não especificamente humana. “A animalização do homem, experimentada nos campos de concentração nazistas encontra, desse ponto de vista, a própria raiz na confusão categorial entre homem e animal pela qual o conceito humanista de *humanitas* é, desde o início, conotado” (ESPOSITO, 2017, p. 178).

Essa indistinção, ou união entre animalidade e racionalidade, é, para Heidegger, o que subtrai o homem do humanismo daquela relação privilegiada com a esfera do ser, reconhecível somente no elemento que separa radicalmente o gênero humano de qualquer outro ser vivente, a saber: a linguagem. Ou seja, à medida em que se afirma que é a linguagem que torna o homem tal como é, ele acaba sendo definido exatamente pela sua insuperável contraposição ao silenciar do animal; mas justamente por isso também se projeta para fora do campo da sua definição aquele fenômeno da simples vida que liga todos os seres vivos em uma mesma dimensão biológica (ESPOSITO, 2017, p. 178), na medida em que a própria linguagem não é um dado natural já inscrito na estrutura psicofísica do homem, e, sim, uma produção histórica, que, como tal, não pode ser associada nem ao animal e nem ao homem (AGAMBEN, 2013, p. 62).

O ponto problemático que se identifica é precisamente a impossibilidade de supressão do elemento da linguagem, pois ela anularia a diferença entre o homem e o animal, a menos que se represente um homem não falante (*Homo alalus*). Mas isso é apenas uma hipótese proporcionada pela linguagem, ou seja, uma pressuposição do próprio homem falante, por meio do qual sempre será possível a animalização do homem. “O homem animal e o animal homem são as duas faces de uma mesma fratura, que não pode ser resolvida nem de uma parte nem da outra” (AGAMBEN, 2013, p. 62).

Não se trata, de modo algum, de reconhecer que essa operação antitética de exclusão includente que produz o homem e o separa, paradoxalmente, do animal pela impossibilidade da própria separação, a mesma estrutura que os gregos chamavam de *zoé* (mera vida) e *bios* (vida qualificada)¹⁴. Heidegger define o animal como o “pobre de mundo”¹⁵ (*Weltarmut*), enquanto o

¹⁴ Heidegger, como é sabido, refutava constantemente a definição metafísica tradicional do homem como sendo *animal rationale*, o vivente que possui a linguagem (ou a razão), quase como se o ser do homem fosse determinável por meio da adição de qualquer coisa ao “simples vivente”. Nos parágrafos 10 e 12 de *Ser e Tempo*, ele procura assim mostrar como a estrutura do ser-no-mundo própria do *Dasain* é sempre pressuposta em qualquer concepção (seja filosófica ou científica) da vida, de modo que está e sempre, na verdade, “pela via de uma interpretação privativa” (AGAMBEN, 2013, p. 82-83).

¹⁵ O estatuto ontológico do ambiente animal pode, segundo Agamben, em uma interpretação da “pobreza de mundo” do animal, ser assim definido: ele é o *offen* (aberto em um não desvelamento), mas não o *offebar* (revelado, literalmente passível de abertura). O ente, para o animal, é aberto, mas não acessível; isto é, aberto em uma inacessibilidade e em uma opacidade – ou seja, de qualquer modo, em uma não relação. Essa abertura sem desvelamento define a pobreza de mundo do animal em relação à formação de mundo que caracteriza o humano. O animal não é simplesmente privado de mundo porque, enquanto é aberto no atordoamento, deve, - diferentemente da pedra, privada de mundo – precisar, necessitar (*entebahren*), isto é, pode ser determinado em

homem é “formador de mundo”¹⁶ (*weltbildend*), que situa a própria estrutura fundamental do *Dasein*¹⁷, o ser-no-mundo.

Essa concepção do *Dasein*, em *Ser e tempo*, implica uma definição do homem contrária àquela da tradição humanista, , fazendo- o digno de tal nome não pela condição de vivente, presente também em todos os organismos inferiores, mas quando muito a morte. Mais do que o vivente, o homem é essencialmente mortal – o ser-para-a-morte. “É esse o elemento que Heidegger põe no centro da própria ontologia, em contraste com a tradição humanista, mas também, contemporaneamente, com o todo o saber positivo da vida” (ESPOSITO, 2017, p. 179). A tese de Heidegger, no que diz respeito à compreensão da realidade humana mais a fundo do que jamais a tradição humanista o tenha feito, consiste em pensá-la fora do horizonte comum do que somente vive, eis que a “verdade do homem” está (para Heidegger) além ou aquém da sua simples vida. É por isso que ele – o homem – exclui de sua natureza toda referência biológica ao se definir com “animal racional”; e, aliás, identifica justamente em tal exclusão a estrada que conduz àquela dimensão mais original “em que a essência do homem, determinada pelo próprio ser, encontra lugar” (ESPOSITO, 2017, p. 179).

Ao fazer uma interpretação de Scheler – que acentua explicitamente o ser da pessoa como tal, e busca determiná-lo mediante uma diferenciação entre o ser específico dos atos face a tudo que é psíquico, entendendo a pessoa como uma unidade da vivência diretamente vivenciada com as vivências – Heidegger entende que a pessoa não é um ser substancial, nos moldes de uma coisa. A pessoa não é uma coisa, uma substância, um objeto, o que exige – para a unidade da pessoa – uma constituição essencialmente diferente das coisas da natureza, incluindo o próprio

seu ser por uma pobreza e uma carência. Exatamente por isso não se encontra ao lado do homem (AGAMBEN, 2013, p. 91).

¹⁶ Em razão da complexidade do conceito do homem como “formador de mundo” (*weltbildend*), e das limitações de um trabalho como o presente (artigo), nos reportamos ao capítulo terceiro de *Ser e tempo*, de Martin Heidegger.

¹⁷ Se trata do ser-o-aí, que, na sua estrutura ontológica, constitui o atributo essencial do ente, o *ex-sistere*: existir subsistir, sustentar-se, colocar-se de pé, manter-se na exterioridade, na abertura (GIACOIA, 2013, p. 62). O homem, enquanto fenômeno é aquilo que pode ser trazido à luz, e que os gregos identificavam simplesmente com *ta onta* (os entes, o ente). O ente, portanto, pode mostrar-se, a partir de si mesmo, de diversas maneiras, conforme o modo de acesso a ele (HEIDEGGER, 2015, p. 42-43). “Em acepção existencial-ontológica, o *Dasein* é ente cuja essência permanece o ser; que existe (é) enquanto *aí* – no aberto, em abertura para o Ser. Essa é condição ontológica do homem como *Dasein*, como ser-o-aí. Nesse sintagma, “*da*” não deve ser tomada em acepção espacial, como se indicasse uma locação, um “aqui” contraposto a “lá” ou “acolá”. Em *Ser e tempo*, o “*aí*” significa uma dimensão de exterioridade, como a expressa pelo prefixo latino *ex* – em “expelir” ou “extirpar”. O Ser é a contrapartida ontológica do “*da*” na fórmula *Dasein*. Como *Dasein*, o homem é essa abertura (o homem é essencialmente, também, esse *aí*), uma *ex-stase*: um estar fora de si, junto ao Ser. Se a ontologia geral concede privilégio teórico à essência em relação a existência, Heidegger, ao contrário, pensa do *Dasein* como ente cuja *ex-sistência* é ontologicamente contingente, temporal, mundana, finita, cujo sentido é o ser-para-a-morte” (GIACOIA, 2013, p. 63).

suporte biológico, de tal modo que toda tentativa de objetivação substancial da pessoa implica em uma despersonalização (HEIDEGGER, 2015, p. 91-92).

É nesse horizonte, rompendo com a metafísica, implícita no humanismo tradicional, o homem – em Heidegger – herda não somente sua dimensão absoluta, mas a supremacia sobre todas as outras espécies das quais é separado, não por uma natureza diferente, mas, precisamente, pela sua falta estrutural: “a essência do homem está mais na estraneidade do âmbito natural do que no pertencimento a uma natureza específica” (ESPOSITO, 2017, p. 180). Apresentando um léxico conceitual diferente – em superação à dualidade entre as ciências naturais e o saber do homem – Heidegger compreende que a realidade do homem (sua existência) não é reconhecível através das ciências naturais, porque o homem não tem propriamente uma natureza. Ou porque sua natureza é justamente essencialmente inatural. Quando muito, o homem dispõe de uma condição, como dirá, também, Hannah Arendt sob um outro ponto de vista, em *A condição humana*, e a premissa para esse reconhecimento – tanto em Heidegger, quanto em Arendt – é que a vida é o pressuposto biológico do qual a existência humana deve se destacar para assumir o significado – antropológico, político, filosófico, jurídico – que lhe compete (ESPOSITO, 2017, p. 180).

O desdobramento dessa premissa, implica o reconhecimento de que enquanto os animais são dotados de uma determinada natureza, ligados inexoravelmente a um ambiente natural, o homem – e somente o homem – não tem nenhum lugar fixo no mundo, e justamente por isso pode escolher a seu bel-prazer, ou seja, é capaz de se transformar continuamente segundo o próprio arbítrio.

Nenhum vínculo ontológico, nenhum caráter fixo, nenhuma invariante natural o liga a uma específica modalidade natural. Ele não é nada, porque pode se tornar tudo – recriar-se segundo sua própria vontade. Propriamente falando, não é nem mesmo um ser, mas um devir em perpétua mudança (ESPOSITO, 2017, p. 180-181).

Dezesseis anos após a publicação de *Ser e tempo*, Jean-Paul Sartre, em *Ser e o nada*, também localiza a natureza do homem a partir do nada¹⁸, colocando-o – o homem – em uma posição radicalmente histórica, isto é, subtraída a todo pressuposto natural, pois “a natureza, mais do que um componente biológico do sujeito humano, é considerada o instrumento material de sua produção histórica” (ESPOSITO, 2017, p. 181). Na seção de *O ser e o Nada* dedicada à análise da liberdade e do agir humano, Sartre (2017, p. 43 e ss.) ilustra uma dimensão teórica de que o homem é um ser que escapa a todo o rígido determinismo exterior e interior, um ser

¹⁸ A respeito do problema do nada, em Sartre, indicamos a leitura da primeira parte de *O Ser e o Nada*.

integralmente responsável por suas ações, à medida em que é intrínseca e ontologicamente livre¹⁹ (GOIS, 2015). Portanto, embora esteja inserido em uma série de condições materiais que o precedem, o homem experimenta a própria e autêntica humanidade exatamente no ponto em que se destaca dela para se projetar para sua própria decisão de existência (ESPOSITO, 2017, p. 181).

A sua natureza só interessa na medida em que é superada. Submetida a uma integral historicização, a dimensão da existência acaba por se situar em uma radical distância daquela da vida. Ou mesmo: a vida assume um caráter humano somente na própria subtração ao próprio biológico (ESPOSITO, 2017, p. 181).

Sob esse perfil léxico, há um afastamento e uma superação de todos os conceitos – desde o de sujeito ao de substância, do de natureza ao de história – que imprimem uma definição conceitual da pessoa a partir de uma relação entre humanidade e substância, impondo a derrocada, na origem, das teses contemporâneas que reconhecem uma essência material e pré-existencial do homem definida *a priori*.

Desse ponto de vista, as dimensões ontológicas fundadas a partir da estrutura temporal do *Dasein* desestruturam toda imagem plena de subjetividade natural do homem. Mais do que realmente abandonado, o discurso do humanismo tradicional, que sustenta a tese de uma teoria geral dos direitos da personalidade sob um viés substancial, encontra-se, desde Heidegger, dialeticamente integrado, subsumido e superado, em uma configuração anterior. Ao fazer uma leitura dos pressupostos do léxico heideggeriano, a fim de compreender o estatuto da pessoa, Roberto Esposito (2017, p. 182) afirma que a “rejeição da noção biológica de natureza humana, contraposição absoluta do homem às outras espécies viventes, subestimação do corpo como dimensão primária da existência”, enquanto pressupostos de partida de Heidegger, não é realmente por ele colocado em discussão, motivo pelo qual por trás da crítica do humanismo volta a se desenhar o antigo perfil do homem essencialmente *humanus*, o que impede a sustentação de que Heidegger teria inaugurado linguagem pós-humanista.

¹⁹ A liberdade, é apresentada de uma maneira bastante tradicional, contrapondo-se simetricamente à necessidade. A liberdade consiste na prerrogativa absoluta que o homem possui de decidir diretamente sobre seus próprios atos, sendo simultaneamente fundamento e expressão do não-condicionamento do agir humano. O primeiro ato que lhe é inerente é o da escolha. É a escolha que dá sentido à ação determinada, que eu posso ser levado a tomar em consideração. Com esta definição, Sartre procura distinguir a liberdade humana do mero arbítrio. Afirmar que o homem é livre não significa conferir-lhe o poder ou o destino de agir caprichosamente e ao acaso. O homem é livre à medida que pode livremente decidir o seu próprio comportamento, escolhendo os seus próprios valores, elaborando os próprios projetos e, deste modo, assumindo uma determinada atitude em relação ao próprio futuro, presente e passado. No plano ontológico, a liberdade é a possibilidade do para-si existente negar a sua própria faticidade em-si, transcendendo-a em direção a uma outra situação (GOIS, 2015).

De relevo, outrossim, no discurso de Heidegger a respeito da *humanitas* do homem, é, precisamente, a utilização do deslocamento e a substituição da busca por uma essência – ou condição – do homem pela de uma natureza definida com base em uma série de invariantes de tipo biológico, de um lado, e, de outro, a recolocação, mesmo que seja com características próprias e peculiares, no interior da cadeia geral das espécies viventes, o que pode ser observado já em Darwin ao integrar o comportamento humano a “um conceito de história natural que implica na modificação da natureza humana com base em uma série de desvios da norma não predeterminados antecipadamente, mas produzidos ao acaso”, de tal modo que a natureza humana, diferentemente da tradição humanista, “não é um todo único que progride em direção ao melhor, mas o resultado, sempre modificável, de um conflito inextinguível entre tipologias biológicas diversas que competem para se afirmar” (ESPOSITO, 2017, p. 182-183).

E é justamente esse o pressuposto que Nietzsche compreende, sob todos os pontos de vista do humanismo clássico, que seja o conflito – até então irresoluto – quanto a própria definição do que é o homem, e, também, do que ele pode se tornar no momento que se põe a questão da sua própria produção modificada (ESPOSITO, 2017, p. 183), imprimindo a ideia, do ponto de vista de uma antropológica-cultural, de que o homem é um animal não fixado. Nessa chave hermenêutica, o próprio conceito de natureza humana é culturalmente definido, de tal modo que, para além da sua maneira de ser natural, não existe nenhuma natureza humana à parte da cultura, pois a humanidade é tão variada na sua essência como na sua expressão (BURKERT, 1996, p. 16).

Desse ponto de vista, a ideia de uma plasticidade humana – que remonta, em grande medida, a Pico Della Mirandola, e a produção, por parte do homem, da própria essência – ainda que culturalmente definida, carrega consigo um fator biológico determinante, na medida em que o “campo” das inscrições culturais, ou seja, da própria transformação, não é a alma, ou a condição social, mas o corpo mesmo do homem, ou seja, “o homem como um conjunto biodeterminado em que alma, condição e corpo formam um único organismo vivente” (ESPOSITO, 2017, p. 183).

Naturalmente nada está isento de riscos inquietantes. No momento em que esse vetor antropológico – ou, como prefiro Esposito, biopolítico – de intervenção artificial sobre as características da natureza humana entra em contato, ou sinergia, com o outro pressuposto darwiniano da contiguidade com o mundo animal, ele mesmo flexionado em termos sociais ou até mesmo étnico-raciais, as consequências podem ser devastadoras, tal como observado com a barbárie nazista, que, apesar de não terem abandonado a categoria de *humanistas*, fizeram mais do que bestilizar o homem; de fato, o nazismo alargou a definição de *anthropos* ao ponto de

compreender nela também os animais de espécies inferiores. A violência não era exercida nem contra um homem, nem contra um animal, mas contra um animal-homem: um animal com rosto de homem ou um homem habitado por animal (ESPOSITO, 2017, p. 184).

Em todo caso, o léxico nietzschiano²⁰ – enquanto ponto sem retorno – aliado à hermenêutica heideggeriana, e aos vetores biopolíticos contemporâneos, implicam na superação dos fenômenos substancialistas a respeito da *humanitas* do homem. Pode-se dizer que hoje o termo *humanitas*, se ainda se pretende usá-lo, não pode ser caracterizado em forma de tradição nacional, política, mas em sentido mais amplo, referente a cada homem e ao mundo no seu conjunto.

Diferente do que foi posto ou pressuposto por todos os essencialismos, historicismos, personalismos, laico ou religiosos, a humanidade do homem não pode mais ser pensada externamente ao seu conceito, e à realidade natural, do *bios*. A condição de pessoa – juntamente com as tradicionais e modernas teorias jurídicas – não podem mais reivindicar qualquer predicado que estejam além ou aquém das exigências que a vida singular e coletiva exige para fins de conservação e desenvolvimento, uma vez que estes são os únicos critérios de legitimação universal que dá sentido às práticas políticas, sociais, culturais do mundo. Isso significa que a noção e pessoa, e, também, de natureza humana, devem ser pensados não em oposição, mas em relação à da história (ESPOSITO, 2017, p. 185), exigindo, assim, uma dimensão – ou categoria – impessoal do homem, o que se coloca para além da política e do direito aprioristicamente pressuposto.

4 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Roberto Espósito, ao apresentar o texto que encerra sua obra *Termos da política: comunidade, imunidade e biopolítica*, inicia dizendo que “nuca como hoje a noção de pessoa constitui a referência imprescindível de todos os discursos – filosóficos, políticos, jurídico – voltados a reivindicar o valor da vida humana enquanto tal” (ESPOSITO, 2017, p. 203), o que coloca em evidência a categoria da pessoa. Seja por concepções laicas ou católica, a constituição da pessoa se dá pela passagem de uma condição meramente biológica, vazia de significado, a uma absoluta prevalência ontológica, ou seja: da pessoa em relação àquilo que não é. Somente a vida que promoveu essa “passagem” é “que tem condições de fornecer as credenciais da pessoa” (ESPOSITO, 2017, p. 203).

²⁰ Ideia nietzscheana de que o homem é um animal não fixado.

É neste ponto que o direito encontra sua relevância para as reflexões do artigo, na medida em que a concepção jurídica moderna remete aos denominados direitos subjetivos, e o seu exercício supõe revestimento do sujeito da condição de pessoa, o que, em última análise, acaba por afirmar uma característica eminentemente política, a saber: a cidadania.

Nesse horizonte, também, Giorgio Agamben, retoma as reflexões de Hanna Arendt em torno do paradoxo dos direitos do homem referindo-se à situação da cidadania, desde o nascimento à nacionalidade, na investigação dos deslocados de guerra. Arendt constatou que nenhum paradoxo da política contemporânea é tão dolorosamente irônico como a discrepância entre os esforços de idealistas bem-intencionados, que persistiam teimosamente em considerar “inalienáveis” os direitos desfrutados pelos cidadãos dos países civilizados, e a situação de seres humanos sem direitos humanos (ARENDT, 2012, p. 383).

O conceito de direitos humanos, baseado na suposta existência de um ser humano em si, desmoronou no mesmo instante em que aqueles que diziam acreditar nele se confrontaram pela primeira vez com seres que haviam realmente perdido todas as outras qualidades e relações específicas – o que inclui a qualidade de pessoa –, exceto o fato de que ainda eram seres humanos (ARENDT, 2012, p. 408).

Ao mesmo tempo, Arendt demonstrou de que maneira os nazistas se encarregaram de despersonalizar os sujeitos antes de seu extermínio: primeiro se eliminava a personalidade jurídica, depois a pessoa moral, e, por último, a pessoa humana, a individualidade, transformando-a em uma simples coisa (ARENDT, 2012, p. 753).

A reflexão sobre a identidade pessoa – hoje marcada por critérios eminentemente biológicos, em um movimento de superação ética em relação à própria identidade – constitui a reflexão a respeito de seu valor filosófico, religioso, ético, político, jurídico. A própria Declaração Universal dos Direitos do Homem e do Cidadão de 1948, já havia assumido na base de sua própria formulação, tentara reconstruir o nexo despedaçado entre o homem o cidadão, espírito e corpo, direito e vida. Contemporaneamente, no momento em que as dinâmicas globais despedaçam a velha ordem mundial, as reflexões – filosóficas, jurídicas e políticas – voltam com maior convicção a confirmar o valor unificante da ideia de pessoa (ESPOSITO, 2017, p. 205), sobretudo em um cenário pandêmico, em que a coisificação do homem se tornou a “força motriz” tanto do combate à pandemia do COVID-19, quanto da manutenção das estruturas de produção da vida social, trazendo à luz que os direitos da pessoa, em especial o direito à vida, permanecem negados desde a raiz. E isto não só na condição pandêmica que se vivenciou. Nenhum direito é, e foi – por guerras, fome, doenças, etc. – tão violentamente subjugado quanto o direito à vida. Como isso é possível,

diante de um momento de referência normativa ao valor da pessoa (direitos humanos, direitos fundamentais e direitos de personalidade) afirmada em tantas línguas, por tantas bandeiras?

“Seria possível responder, como geralmente se faz, que isso ocorra porque tal direcionamento à pessoa é ainda parcial, reduzido e incompleto”. Contudo, ao que se observa a partir do instrumental teórico em que se reflete a respeito do conceito de pessoa, em especial, a partir do horizonte assinalado por Roberto Esposito, não seria a existência restrita, a parcialidade ou a incompletude da ideologia da pessoa, de modo contrário, sua invasão, seu excesso, que produz tais resultados contrafactuais (ESPOSITO, 2017, p. 205).

Se se dissipa a névoa em torno da sua suposição de um princípio que assumiu o caráter de um verdadeiro e próprio fundamentalismo personalista, o que se encontra aparente é que a categoria de pessoa não pode sanar e preencher a lacuna entre direito e homem – tornando, com isso, possível qualquer coisa como direitos de personalidade estribados em uma essencialidade substancial humana, pois é justamente a categoria de pessoa a produzir e alargar tais direitos. “O problema que temos diante de nós – a absoluta impraticabilidade de um direito do homem enquanto tal – não nasce do fato de que não tenhamos entrado definitivamente no regime da pessoa, mas do fato de dele ainda não saímos” (ESPOSITO, 2017, p. 2020).

Observado com algum rigor histórico percebe-se que por detrás e por dentro das óbvias descontinuidades epocais, aquele ponto de vista da pessoa se revela muito mais do que um conceito, mas um verdadeiro e próprio dispositivo de longo ou longuíssimo período, cujo primeiro resultado é justamente o de cancelar sua própria e dupla raiz genealógica – a cristã e a romana –, e com ela, seus efeitos reais.

O procedimento de seleção e exclusão operado por meio do dispositivo da pessoa – típico do direito romano – é reproduzido, na sua raiz, nos sistemas jurídicos modernos. Ora, da concepção objetivista do direito romano, ao subjetivismo do direito moderno, a conexão – em uma espécie de órbita semântica – está exatamente na diferença pressuposta entre a qualidade de pessoa e o corpo humano na qual ela acaba por ser implantada.

“Apenas uma pessoa, uma matéria vivente, não pessoal, pode dar lugar, como pano de fundo e como objeto de soberania dos outros, a algo como uma pessoa. Mas, por sua vez, a pessoa somente é tal se reduz à coisa uma parte ou o conjunto de seu próprio corpo” (ESPOSITO, 2017, p. 207).

Assim a pessoa não apenas não coincide com o homem, e menos ainda, com sua natureza, mas se define, sobretudo, na diferença em relação ele. Por isso, tentar fundar um direito de personalidade em categorias essencialmente humanas tornar-se conceitualmente impossível, uma vez que pessoa é o termo técnico que separa a capacidade jurídica da naturalidade do ser humano e que, portanto, distingue cada homem de seu próprio modo de ser.

Não por acaso que o conceito de pessoa sustentado por Hobbes tornará essa cisão definitiva, de tal modo que o termo pessoa possa ser usado por um ente não humano, referindo-se, portando, a um elemento não corpóreo, ou além de corpóreo, que habita o corpo, cindindo-o em duas partes, uma de tipo racional, espiritual ou moral – exatamente aquela pessoal –, e outra de tipo animal.

A própria tradição humanista, sobretudo o conceito de pessoa fundado por Maritain, implica em uma dupla separação, uma vida pessoal, e um outra do tipo animal submetida àquela; e uma segunda entre homens e pessoas, sendo aquelas capazes de dominar a própria parte irracional, e homens incapazes desse domínio, e como tais, situados abaixo da condição de pessoa.

Segundo Esposito (2017, p. 208), trata-se de construto lógico que remonta ao início de nossa tradição filosófica. Como havia intuído Heidegger, no momento em que define o homem como um “animal racional” – segundo a afirmação aristotélica retomada por Maritain –, abrem-se duas possibilidades aptas a escolha, em última análise, especulares: (1) espremer a parte racional sob aquela imediatamente corpórea, como fez o nazismo; (2) ou submeter a segunda ao domínio da primeira, como sempre fez a tradição personalista.

Seja como for, em razão da estrutura operacional do dispositivo da pessoa, toda atribuição de personalidade produz um resto, um produto reificado em face do estrato biológico impessoal do qual a pessoa se afasta. A condição necessária para a existência de pessoas, é a evidência de um traço diferenciado em relação àqueles que não o são mais, não o são ainda, ou não o são de modo algum. “O dispositivo da pessoa, em suma, é aquele que a um só tempo sobrepõe e justapõe homens-humanos e humanos-animais” (ESPOSITO, 2017, p. 2009).

É a esse mecanismo jurídico-político de separação e exclusão, que a noção de direito arrasta naturalmente atrás de si o conceito de pessoa, na medida em que o direito é relativo às coisas pessoais. Ao se adicionar à palavra direito a expressão pessoa (direitos de personalidade), observa-se uma conexão hierárquica e excludente entre direito e pessoa. Uma vez reconhecida que a personalidade é entendida como a capacidade jurídica (prerrogativa) de determinados sujeitos (de direito) têm em relação às suas coisas, há, como consequência, a exclusão daqueles que não a têm, e, como tais, são colocados em uma condição reificada em relação à pessoa, tendo em vista que essa

qualidade carrega consigo a estrutura do domínio, ou seja, da propriedade, e que relaciona, de um lado, com a troca econômica entre bens mensuráveis, e, por outro, com a força.

É dentro desse quadro teórico que a obra de Roberto Esposito se apresenta como um horizonte de reflexão. Ao promover uma interpretação da conclusão de Simone Weil (1996, p. 68) quanto ao seu esforço no sentido de que se a pessoa sempre constituiu um paradigma normativo, a figura originária dentro da qual o direito expressou sua própria potência seletiva e excludente, o único modo de pensar uma proteção integral do homem, uma justiça universal, porque de todos e para todos, não pode estar senão no lado do impessoal.

Se o direito pertence à pessoa, a justiça é situada na ordem do impessoal. “É o que transforma o próprio no impróprio, o imunitário no comunitário, apenas desativando o dispositivo da pessoa e o ser humano será finalmente pensado enquanto tal, por aquilo que há, ao mesmo tempo, de singular e absolutamente geral” (ESPOSITO, 2017, p. 211).

Não se trata, de modo algum, de negar a pessoa, mas de encontrar, no interior da pessoa, a ruptura e superação do mecanismo de discriminação, seleção, separação em relação a todos aqueles que de qualquer modo não se encontram na “espécie” de pessoa. De desvelar, na passagem para o impessoal, uma responsabilidade em face de todos os seres humanos. Ou, nos termos de Roberto Esposito (2017, p. 213), de encontrar, na potência do impessoal, o significado para o “devir animal” do homem e no homem, o derretimento do nó metafísico ligado pela ideia e pela prática de pessoa a favor de um modo de ser homem não em trânsito pelo direito da coisa, mas, finalmente coincidente apenas consigo mesmo, o que exige, em última análise, um outro léxico em relação à pessoa, em um movimento de superação à condição política dessa, ou seja, em uma categoria impolítica.

REFERÊNCIAS

- AGAMBEN, Giorgio. **O aberto. Homem e animal**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2013.
- ARENDT, Hannah. **As origens do totalitarismo: antissemitismo, imperialismo, totalitarismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.
- BELTRÃO, Silvio Romero. **Os Direitos Personalidade de Acordo com o Novo Código Civil**. São Paulo: Atlas, 2005.
- BITTAR, Carlos Alberto. **Os Direitos da Personalidade**. São Paulo: Forense Universitária, 1989.
- BURKERT, Walter. **A criação do sagrado: vestígios biológicos nas antigas religiões**. Cidade: editora, 1996.



CHAHURUR, Alan Ibn et al. **O positivismo crítico: continuidade e ruptura no pensamento de Hans Kelsen**. – Tese (doutorado) – Universidade Estadual de Campinas, Instituto de filosofia e Ciências Humanas. Campinas – SP: [s.n.], 2017.

DIAS, José Francisco de Assis. **Direitos humanos: fundamentação onto-teleológica dos direitos humanos**. Maringá: Unicorpore, 2005.

ESPOSITO, Roberto. **As pessoas e as coisas**. Trad. de Andrea Santurbano e Patricia Peterle. São Paulo: Rafael Copetti Editor, 2016.

ESPOSITO, Roberto. **Termos da política: comunidade, imunidade, biopolítica**. Curitiba: UFPR, 2017.

GIACOA JÚNIOR, Oswaldo. Dissonância em torno do politicamente correto: visões críticas sobre os direitos humanos. In: Roberto Bueno (org.). **Racionalidade, Justiça e Direito: ensaios em filosofia do direito**. Uberlândia: EDUFU, 2013.

GIACOA JÚNIOR, Oswaldo. **Heidegger urgente: introdução a um novo pensar**. São Paulo: Três Estrelas, 2013.

GOIS, Cléa. Sartre: da consciência do ser e o nada ao existencialismo humano. **Reflexão**, v. 32, n. 91, p. ??, 2015.

HEIDEGGER, Martin. **Ser e Tempo**. Trad. de Marcia Sá Cavalcante; posfácio de Emmanuel Carneiro Leão. 10. ed. – Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2015

HOBBS, Thomas. **Leviatã ou Matéria, Forma e Poder de um Estado Eclesiástico e Civil**. Tradução de João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. São Paulo: Nova Cultura, 1997.

JUNGES, José Roque. As aporias da categoria de “pessoa” e o uso do impessoal nas análises de Roberto Esposito. **Revista Opinião Filosófica**, Porto Alegre, v. 03, n. 01, p. 14-24, 2012.

KELSEN, Hans. **Teoria Pura do Direito**. Trad. De João Baptista Machado. 8. ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2009.

LAGE, Alfredo. **Da fundamental distinção entre indivíduo e pessoa na obra de Jacques Maritain**, A Ordem, mai/jun 1946.

LEVI, Primo. **É isto um homem?** Tradução Luigi Del Re. Rio de Janeiro: Rocco, 1988.

MAGALHÃES, Pedro Miguel Tereso de. **A Teoria da Representação na Alemanha de Weimar: Schmitt, Kelsen e Leibholz**. Universidade Nova Lisboa: Faculdade de Ciências Sociais e Humanas. Orientação de Pedro Tavares de Almeida. Portugal. 2011.

MELLO, Cleyson de Moraes; MARTINS, Vanderlei. Hermenêutica e Direito: o Dasein na filosofia hermenêutica de Heidegger. **Revista Quaestio Iuris**, v. 9, n. 3, p. 1443-1451, 2016.

MORAES, Maria Cecília Bodin de. O conceito de dignidade humana: substrato axiológico e conteúdo normativo. In: SARLET, Ingo Wolfgang (org). **Constituição, Direitos Fundamentais e Direito Privado**. 3. ed. rev. e ampl. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2010, p. 141.

PITKIN, Hanna Fenichel; ROMERO, Ricardo Montoro. **El concepto de representación**. Centro de Estudios Constitucionales, 1985.

RAMIRO, Caio Henrique Lopes Ramiro; FÉLIX, Diogo Valério Félix. O homem da máscara jurídica (persona) e o espectro do campo: sujeito de direito e personalidade no limiar da exceção. **RJLB (por extenso)**, Ano 3, n. 5, p. 251-297, 2017.

SABINE, George H. **Historia das teorias políticas**. Trad. Ruy Jungman Editora Fundo de Cultura, 1964.

SARTRE J.P. **O Ser e o Nada**. Petrópolis: Vozes, 2017.

VAZ, Henrique Cláudio Lima. **Antropologia Filosófica II**. 4.ed. São Paulo: Loyola, 2003.

WEIL, Simone. La persona e il sacro. In: AA. VV. **Antologia dell'impolitico**. Milano: Bruno Mandadori. 1996.

ZENNI, Alessandro Severino Valler. **Pessoa e justiça: questão de direito**. Porto Alegre: Sérgio Antônio Fabris Ed., 2018.

Sobre os autores:

Diogo Valério Félix

Doutorado em Ciências Jurídicas em andamento pelo Centro Universitário de Maringá - UNICESUMAR, tendo como linha de pesquisa os Direitos da personalidade e seu alcance na contemporaneidade (2019-), sob orientação do Prof. Dr. Gustavo Noronha de Ávila. Mestrado em Direito pelo Centro Universitário de Maringá - UNICESUMAR (2012).

Universidade Cesumar - UNICESUMAR, Maringá, PR, Brasil

Lattes: <http://lattes.cnpq.br/7549347112132551> ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1772-7620>

E-mail: diogovaleriofelix@gmail.com

Alessandro Severino Valler Zenni

Professor Adjunto de direito público da UEM. Pós-doutor em filosofia do direito pela Universidade de Lisboa e doutor em filosofia do direito pela PUC-SP.

Universidade Estadual de Maringá - UEM, Maringá, PR, Brasil

Lattes: <http://lattes.cnpq.br/5969499799398310> ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1915-6991>

E-mail: asvzenni@hotmail.com

Os autores contribuíram igualmente para a redação do artigo.