



Itamar Luís Gelain (Org.)

A dignidade da pessoa humana

Olhares a partir do Direito, da Filosofia e da Teologia



"Admitindo porém que haja alguma coisa cuja existência em si mesma tenha um valor absoluto e que, como fim em si mesmo, possa ser a base de leis determinadas, nessa coisa e só nela é que estará a base de um possível imperativo categórico, quer dizer, de uma lei prática. Ora, digo eu: - O homem, e, duma maneira geral, todo o ser racional, existe como fim em si mesmo, não só como meio para o uso arbitrário desta ou daquela vontade [...] *O imperativo prático será pois o seguinte: Age de tal maneira que uses a humanidade, tanto na tua pessoa como na pessoa de qualquer outro, sempre e simultaneamente como fim e nunca simplesmente como meio*".

Immanuel Kant



9 786587 340517



A dignidade da pessoa humana



Comitê Editorial da Série

Filosofia & Interdisciplinaridade

- **Agnaldo Cuoco Portugal**, UNB, Brasil
- **Alexandre Franco Sá**, Universidade de Coimbra, Portugal
- **Christian Iber**, Alemanha
- **Claudio Gonçalves de Almeida**, PUCRS, Brasil
- **Cleide Calgaro**, UCS, Brasil
- **Danilo Marcondes Souza Filho**, PUCRJ, Brasil
- **Danilo Vaz C. R. M. Costa**, UNICAP/PE, Brasil
- **Delamar José Volpato Dutra**, UFSC, Brasil
- **Draiton Gonzaga de Souza**, PUCRS, Brasil
- **Eduardo Luft**, PUCRS, Brasil
- **Ernildo Jacob Stein**, PUCRS, Brasil
- **Felipe de Matos Muller**, UFSC, Brasil
- **Jean-François Kervégan**, Université Paris I, França
- **João F. Hobuss**, UFPEL, Brasil
- **José Pinheiro Pertille**, UFRGS, Brasil
- **Karl Heinz Efkén**, UNICAP/PE, Brasil
- **Konrad Utz**, UFC, Brasil
- **Lauro Valentim Stoll Nardi**, UFRGS, Brasil
- **Marcia Andrea Buhring**, PUCRS, Brasil
- **Michael Quante**, Westfälische Wilhelms-Universität, Alemanha
- **Miguel Giusti**, PUCP, Peru
- **Norman Roland Madarasz**, PUCRS, Brasil
- **Nythamar H. F. de Oliveira Jr.**, PUCRS, Brasil
- **Reynner Franco**, Universidade de Salamanca, Espanha
- **Ricardo Timm de Souza**, PUCRS, Brasil
- **Robert Brandom**, University of Pittsburgh, EUA
- **Roberto Hofmeister Pich**, PUCRS, Brasil
- **Tarcílio Giotto**, UNIOESTE, Brasil
- **Thadeu Weber**, PUCRS, Brasil

A dignidade da pessoa humana

Olhares a partir do Direito, da Filosofia e da Teologia

Organizador:
Itamar Luís Gelain



Diagramação: Marcelo A. S. Alves

Capa: Lucas Margoni

Fotografia de Capa: Patrick Perkins - <http://stayintouch.studio/>

O padrão ortográfico e o sistema de citações e referências bibliográficas são prerrogativas de cada autor. Da mesma forma, o conteúdo de cada capítulo é de inteira e exclusiva responsabilidade de seu respectivo autor.



Todos os livros publicados pela Editora Fi
estão sob os direitos da Creative Commons 4.0
https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt_BR



Série Filosofia e Interdisciplinaridade – 133

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

GELAIN, Itamar Luís (Org.)

A dignidade da pessoa humana: olhares a partir do Direito, da Filosofia e da Teologia [recurso eletrônico] / Itamar Luís Gelain (Org.) -- Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2020.

116 p.

ISBN - 978-65-87340-51-7

DOI - 10.22350/9786587340517

Disponível em: <http://www.editorafi.org>

1. Filosofia; 2. Teologia; 3. Direito; 4. Dignidade da pessoa humana; 5. Coletânea; I. Título.

CDD: 100

Índices para catálogo sistemático:

1. Filosofia 100

“A doutrina filosófica que fez do indivíduo, e não mais da sociedade, o ponto de partida para construção de uma doutrina da moral e do direito foi o jusnaturalismo, que pode ser considerado, sob muitos aspectos (e o foi certamente nas intenções dos seus criadores) a secularização da ética cristã”.

(Norberto Bobbio. A era dos direitos)

Sumário

Apresentação	11
Itamar Luís Gelain	
Maikon Cristiano Glasenapp	
Edson Adolfo Deretti	
-1-	13
Institucionalização do sagrado e direito na teologia de João Calvino	
Caetano Dias Corrêa	
-2-	43
Luc Ferry sobre os direitos do homem como secularização do cristianismo	
Itamar Luís Gelain	
-3-	56
<i>Dignidade e direitos humanos: uma busca na história pela (des)construção de conceitos</i>	
Luciene Dal Ri	
-4-	71
O conceito de pessoa humana no cristianismo	
Vitor Galdino Feller	
-5-	88
A dignidade da pessoa humana na teologia cristã	
Clélia Peretti	
-6-	103
O princípio da dignidade da pessoa humana na tradição cristã católica	
Edson Adolfo Deretti	
Sobre os autores	116

Apresentação

Itamar Luís Gelain

Maikon Cristiano Glasenapp

Edson Adolfo Deretti

A realidade constitucional Luso-Brasileira foi tema do *I Congresso Luso-Brasileiro de Direito Constitucional Comparado* da Católica de Santa Catarina realizado em setembro do ano de 2018. O evento contou com a participação do Dr. Pedro Trovão do Rosário, professor e catedrático de Direito Constitucional do Departamento de Direito da Universidade Autônoma de Lisboa. Durante uma de suas intervenções, o Prof. Trovão lançou o desafio de organizarmos um evento para discutirmos a possível influência do Cristianismo na matriz constitucional brasileira, mormente, na garantia e efetivação do princípio da dignidade da pessoa humana.

Por conseguinte, na noite de encerramento do *I Congresso Luso-Brasileiro*, a Católica de Santa Catarina anunciou a realização do *I Colóquio Interdisciplinar de Direito e Teologia* com o tema central: Dignidade da pessoa humana e a influência do cristianismo na matriz constitucional brasileira.

Em 09 de abril de 2019, no auditório da Cúria Diocesana de Joinville, realizou-se o referido *Colóquio*. O evento contou com a organização e coordenação do Prof. Edson Adolfo Derreti, Coordenador do Curso de Teologia da Católica de Santa Catarina, e do Prof. Maikon Cristiano Glesenapp, Coordenador da Escola de Direito da Católica de Santa Catarina, com apoio da Prof.^a Alessandra Ramos e da Mitra Diocesana de Joinville.

Algumas semanas após a realização do *Colóquio*, decidimos transformar as palestras proferidas em capítulos de livro. Os textos que estão nesta coletânea, no entanto, incorporam mudanças substanciais em relação à

versão apresentada no Colóquio. Assim, mesmo aquele que participou do evento do dia 09 de abril de 2019 vai encontrar, aqui, ideias e reflexões que ultrapassam aquelas que foram apresentadas naquela oportunidade.

Por fim, agradecemos aos professores, Caetano Dias Corrêa, Clélia Peretti, Edson Adolfo Deretti, Itamar Luís Gelain, Luciene Dal Ri e Vitor Galdino Feller, por terem aceitado o convite para participar do Colóquio, bem como para colaborar com esta coletânea.

Institucionalização do sagrado e direito na teologia de João Calvino

Caetano Dias Corrêa

Reflexões iniciais sobre a proximidade entre direito e religião

O fenômeno jurídico apresenta mais semelhanças com o fenômeno religioso do que a simplicidade resultante encontrada nas teorias atuais, tanto no âmbito da lei como no âmbito da religião. De fato, lei e religião são meios de regulação social e resolução de conflitos.

Esses dois campos da experiência humana, no entanto, mais do que apenas similaridades ritualísticas e discursivas, têm uma relação histórica de interseções e permanências. A ascendência religiosa do conceito moderno de direito tem sido inegável. Da mesma forma, rituais, encantamentos, recitações, cerimônias e vestimentas no mundo do sistema de justiça foram influenciados pelas liturgias cultuais.

O direito tem sido, ainda hoje, tributário da religião. Assim, a compreensão da complexidade que define o fenômeno jurídico exige, em seu núcleo, a compreensão das relações e estruturas do fenômeno religioso. Mais do que isso, é importante enfatizar as análises da lei através das lentes do discurso religioso.

Nesse sentido, as categorias da ciência das religiões revelam importantes contribuições para a tarefa, pois, ao invés de entender os elementos sagrados como meros conceitos e instituições a serem

estudadas, consideraram as forças divinas como reais e concretas dentro das comunidades que passarem por essas experiências.

Em outras palavras, a ciência das religiões entende as figuras dos deuses não como algo a ser analisado herméticamente, a partir de conceitos teóricos e filosóficos, mas como uma presença real, sentida dentro da comunidade religiosa, buscando compreender a relação entre essa presença e aqueles que veneram isso. O sagrado, entendido como conceito, assume outra dimensão interpretativa, resultante não dos olhos de um intérprete externo, mas do interior da própria experiência religiosa.

Nesse sentido, o pesquisador deve entender a linguagem, as estruturas, as categorias e os procedimentos do próprio fenômeno religioso. É necessário não analisar tal fenômeno como um objeto estático distante, um edifício capaz de ter suas estruturas suficientemente decodificadas por um observador imparcial e externo.

Entender o fenômeno religioso não dispensa a análise das experiências religiosas em seus elementos mais característicos, considerando-os em toda a sua complexidade, levando em conta suas categorias discursivas e classificações teológicas, assim como o que é mítico, irracional e desprovido de sentido lógico, assumindo-os ao menos para fins metodológicos como possíveis e reais.

Nesse sentido, remetendo-se o leitor à reflexão prévia elaborada sobre os pressupostos metodológicos para uma epistemologia religiosa do fenômeno jurídico (CORRÊA, 2017, p. 189), cabe a seguinte questão: mas o que essa reflexão sobre o objeto da ciência das religiões tem a ver com o direito? A resposta que se afigura é pura e simples: tudo!

O sagrado que explode, de maneira selvagem, nas manifestações religiosas, precisa ser dominado, contido, regulado. Essa tarefa dos clérigos só pode advir da construção de um novo edifício teológico institucional. É necessário, portanto, domesticar o sagrado, transformando-o em instituído. Tal atividade criativa necessariamente revela a estipulação de novas perspectivas jurídicas, pois nenhuma reforma de religião poderia ser feita

sem uma transformação da ordem pública, tamanha a identidade de suas linguagens e manifestações.

O presente texto buscará realizar tal análise, a partir da reflexão teológica de João Calvino, reformador francês radicado em Genebra, cuja experiência deixou importante legado para o direito e a política modernos.

Calvino entre a consistência teórica da Reforma e a experiência histórica

A leitura que Karl Barth realizou dos escritos políticos da teologia de Calvino detectou uma fratura entre sua reflexão teórica e sua experiência nesse campo quando no comando da Igreja de Genebra. O teólogo alemão anotou não haver dúvidas de que Calvino (1995) havia escrito sobre o governo civil com um interesse material específico, prático. O raciocínio completo de Barth está expresso no seguinte trecho de sua obra, o qual, embora extenso, merece ser citado em sua totalidade:

Nós não podemos duvidar de que a este campo [do governo civil], bem como ao da igreja, ele trouxe metas e discernimentos específicos, bem como conhecimento e preocupações. Atrás de sua exposição das diferentes possibilidades e necessidades da vida pública está situado não só um conhecimento exato do assunto, bem como não só atenção abstrata para o que estava acontecendo neste teatro, como poderíamos tê-los, como é melhor para nós. Não estamos comprometidos com qualquer partido ou dogma, mas por isso mesmo somos forçados ao frustrante papel de espectadores. Como brevemente viria à luz em Genebra, Calvino tinha ideias específicas respeito do que ele queria, ideias muito específicas, por exemplo, acerca da melhor forma de governo (ele era um republicano aristocrático), de direito civil e penal, da situação europeia e suas exigências, e até mesmo das relações e possibilidades econômicas. Em tais assuntos, ele era tudo, menos um idealista não mundano; ele era extremamente prático. Para mencionar apenas uma coisa, para uma boa parte de sua vida, ele atirou contra as políticas de Berna, e nessa luta ele sabia como conseguir o que ele queria e precisava. Mas nas *Institutas* não encontramos nenhum sinal em tudo, de seu nada querer, nem mesmo nas edições posteriores que saíram no calor de todos os conflitos. Ele pode discutir a mais espinhosa das questões políticas sem jogar a política (mesmo por sugestões)

em uma única linha, sem fazer um apelo a favor ou contra uma coisa ou outra. Quanto mais de perto olhamos, mais claramente vemos que, de facto, não há decisões específicas em questões individuais, que as perguntas são deixadas abertas, que, mesmo que ele se arrependa, elas não são ajustadas em um curso particular de política calvinista. Se a uma pessoa não comprometida for dada a seção para ler sem saber quem foi o seu autor, essa pessoa teria dificuldade para identificar o homem que tem sido injustamente chamado de pai, se não, o pai, do ideal político e econômico europeu de democracia liberal ocidental. Seria mais provável, talvez, ver aqui um legitimista do norte alemão, que é perspicaz o suficiente para olhar além de seu legitimismo. Quão autocontrolado este autor deve ter sido, ou, melhor, quão controlado por algum outro interesse, para poder, ao dar instrução na religião cristã, não dizer o que ele, João Calvino, estava realmente visando com todo o fervor de seu coração e o brilho de sua mente (BARTH, 1995, p. 203).

Barth (1995) admira-se da capacidade de Calvino ocultar, em sua reflexão doutrinária, o que realmente tencionava (e acabou por) instituir, em termos políticos; da habilidade em refletir, de maneira aberta, conciliadora, a evitar polêmicas, sobre um tema que, na realidade citadina de Genebra, revelou controvérsias interpretativas durante e depois da passagem de Calvino por lá.

Enfim, a leitura de Barth parece evidenciar a existência de um sensível desalinhamento entre a teoria e a prática de Calvino no que se refere à administração da vida pública e sua relação com a administração eclesiástica. Do mesmo modo, como Forrester (2000) também assinala, ainda que não ostentando os caracteres do filósofo ou mesmo do cientista político, Calvino viu-se obrigado a mais do que simplesmente teorizar em matéria política. A experiência de implantação e consolidação da Reforma obrigou-o igualmente a opinar em situações práticas e, ainda mais, a participar de uma atividade política em que suas opiniões políticas foram colocadas à prova.

O esforço aqui será, então, verificar a consistência da ilação proposta, ocupando-se em compreender de que maneira Calvino lidou, a partir de sua reflexão teológica aplicada à política e ao direito, com a experiência

prática de institucionalização do sagrado que eclodiu selvagem com a reforma em Genebra.

Diante desse contexto, surge o seguinte questionamento: De que maneira a implementação de sua teologia no campo político-jurídico conformou uma organização eclesiológico-citadina e quais as permanências desse experimento nas experiências políticas modernas que advieram *a posteriori*? Em outras palavras, o trabalho busca verificar de que maneira teria ocorrida a experiência calviniiana em Genebra, num cruzamento entre sua reflexão teórica e seu comportamento histórico.

Para tal intento, não basta apenas visitar as fontes secundárias sobre o assunto, expondo o que a elas foi mais sensível e destacando suas conclusões. É necessário qualificar essa análise, sob pena de, caso assim não se proceda, cair-se em uma mera revisão bibliográfica comparativa, inviável e insuficiente para os fins do presente trabalho.

Isso ocorre porque se está diante de um pensamento eminentemente religioso, de uma construção argumentativa que pretende, assim como qualquer outra teologia, primeiramente decodificar o sagrado, isto é, compreender as formas por meio das quais o sagrado revela-se e dissocia-se daquilo que é mundano, bem como, posteriormente, sistematizá-las, administrá-las, geri-las, a fim de controlar, na realidade da vida, a dispensação desse sagrado, transformando-o de selvagem a instituído.

Nesta esteira, não se pode olvidar também que o que se apresenta para estudo é uma experiência religiosa e eminente do cristianismo, fé que, por si só, já evoca importância fundamental na abordagem. Como disse Braudel (1989), o cristianismo foi e permanece como elemento fundamental do pensamento europeu e, paradoxalmente, do pensamento racionalista, isto é, no centro da história do Ocidente. Dessa forma, influencia, sobretudo na Europa, toda uma ética, de comportamentos psíquicos poderosamente enraizados numa tradição cristã.

Agora, para além da compreensão dos elementos políticos e jurídicos da teologia de Calvino, para a qual também se referencia outra reflexão previamente efetivada (CORRÊA, 2011), cumpre verificar a experiência

religiosa calviniana em si considerada, sobretudo na interface por ela promovida entre poder civil e poder eclesiástico.

As práticas discursivas e as atividades político-jurídicas de Calvino serão, portanto, analisadas sob o prisma do sagrado. Buscar-se-á, assim, identificar um elemento de aproximação entre teoria e história na experiência do reformador.

Direito, justiça e resistência em Calvino

A obra de Calvino deve ser relida por meio de sua experiência histórica. A análise de seus escritos, à luz dos episódios por ele protagonizados, fornece uma nova compreensão do alcance de sua reflexão, sobretudo para o que nos interessa na presente pesquisa.

Antes, porém, serão expostas, neste tópico, as compreensões de três importantes autores da reflexão político-jurídica a respeito de Calvino, cada uma ligada a um conceito específico trabalhado por cada um deles, sempre a partir do enfoque no tratamento por ele dado ao sagrado.

Direito – Michel Villey

Villey é um dos autores que se debruça sobre a obra de Calvino a fim de nela procurar elementos para uma teoria do direito. A reflexão desse autor, contida em sua obra “A formação do Pensamento Jurídico Moderno”, é elucidativa. A título de introdução, ele já antecipa que a obra de Calvino possibilitará a compressão do contraste do pensamento jurídico moderno com a filosofia clássica do direito natural, de modo a perceber a distinção entre o direito do resto da moral, na antevéspera da separação radical entre esses dois campos, o que seria fator decisivo para a compreensão do novo pensamento jurídico (VILLEY, 2005).

Esse autor denota que Calvino tem por missão submeter a vida do cristão à lei moral evidenciada pela Bíblia¹. Villey ressalta, todavia, alguns aspectos que parecem contradizer o texto do próprio Calvino nas *Institutas*. Para Villey, Calvino empenhar-se-ia em depurar a moral da Escritura de seus corolários pagãos, criando uma moral eminentemente cristã, depurada de qualquer referência mundana. A comparação de tal raciocínio com o texto do próprio Calvino, porém, provoca certa dúvida acerca do acerto de Villey. Como visto, Calvino assevera que, desde que a lei moral, a qual se encontra esculpida no coração do homem, seja respeitada, é possível que se tenha textos normativos das mais variadas formas, ainda que não se repita literalmente a Lei de Moisés.

Talvez seja mais profícuo e elucidativo considerar que, como Calvino considerava seu Deus, o Deus judaico-cristão, o criador e o mantenedor de tudo e de todos, não seria difícil a ele admitir que esse Deus revelou sua moral a todos os seres humanos, os quais nada mais seriam do que suas criaturas, ainda que entorpecidos por outras manifestações religiosas. Assim, ainda que a moral bíblica fosse repetitiva, ela não perderia jamais sua origem divina, a qual seria apenas compartilhada por outros credos e por outras comunidades.

Com efeito, o que, porém, fica nítido na reflexão teórica de Calvino é que ele toma a fonte como originária dos postulados morais, ainda que, contraditoriamente, o texto bíblico possa ser posterior a algumas das leis que se identificam com ele. Porém, ainda que assim fosse, a Bíblia, considerada enquanto Palavra de Deus e também enquanto o próprio Deus

¹ Há, sem dúvida, na *Bíblia* e sobretudo no *Antigo Testamento* um corpo de leis às quais Calvino, assim como Lutero, pretende submeter a conduta cristã. Mas Calvino é um estudioso da linguagem precisa; sabe fazer uso da distinção escolástica entre os preceitos "moraéis" e os preceitos "jurídicos": "preceitos estritamente jurídicos (*judicialia*) não há no Evangelho, e os do *Antigo Testamento*, como é também o caso dos preceitos "cerimoniais", deixaram de ser válidos no mundo cristão. Subsistem apenas as *moralia*. Com Calvino, é preciso empregar uma linguagem estrita e não confundir mais (embora vez por outra as palavras *direito* ou *direito natural* possam ficar um tanto equívocas) a moral e o direito. Lá onde se trata da lei da Sagrada Escritura, falemos apenas de lei *moral*. Calvino, pastor e guia espiritual de Genebra, não se encarregou em princípio dos assuntos judiciais, nem jurídicos propriamente ditos. Em contrapartida, o controle da moral, na Constituição e Genebra, competia aos "anciões", que deviam ser dirigidos pelos pastores - com efeito, sob a ascendência e Calvino. Era um controle efetivo de cada instante. [...] Toda moral fazia parte da vida cristã e Calvino a mantinha sob seu controle (VILLEY, 2005, p. 339).

manifestado em linguagem inteligível, certamente tomaria a primazia de todas as demais fontes existentes.

Talvez aqui esteja o traço distintivo da reflexão calviniana. Não seria propriamente o menosprezo sumário ao que não fosse bíblico, como supôs peremptoriamente Villey, mas sim uma entronização da Escritura na hierarquia das fontes de sabedoria moral até então existentes. Os textos pagãos tinham sua valia, mas eram incomparáveis em relação ao texto escrito por inspiração do próprio Deus.

Todavia, ainda que haja dúvidas acerca do intento purificador da moral em Calvino, em busca de bases genuinamente cristãs, era nítido, em Genebra, o imperativo de submissão total da vida ao código de conduta apresentado pela Igreja. E tal imperativo acabou por hipertrofiar a moral no sistema normativo implantado pelo reformador. Dessa forma, fica evidente a ideia de lei moral. O que surge como um traço teórico do reformador, ao buscar a justificação teológica das leis na moralidade bíblica, a partir da elucidação trazida por Villey, ajustada à abordagem do sagrado aqui enfocada, revela-se, igualmente, de maneira até mesmo ambivalente, um instrumento de domínio, de policiamento da vida em Genebra.

Vale ressaltar que uma teoria a priori inofensiva, uma vez lida a partir de um espectro meramente teológico (dada a sua ligação com a Sagrada Escritura), revela-se extremamente poderosa quando interpretada sob o prisma do sagrado e de suas especificidades.

Como apreciar essa obra de Calvino, e que pode ela ter a ver com a filosofia do direito? Repitamo-lo: essa moral não é profundamente nova; ela é escriturária e principalmente judaica. Calvino, em sua aversão à moral natural, quer submeter toda a conduta do homem à Sagrada Escritura e se vê obrigado a haurir sobretudo no *Antigo Testamento*. A lei nova do *Evangelho* contém poucas regras precisas sobre a vida temporal. Ao contrário, a lei antiga, como já notara Santo Tomás, voltava-se para o bem-estar temporal do povo judeu. O Decálogo, o *Deuteronômio*, as máximas morais dos profetas e a sabedoria os *Provérbios*, é essa a fonte principal da moral calvinista. Calvino explorou a fundo o princípio tradicional de que as *moralia* da lei antiga continuam, em

regime cristão, plenamente vigentes. [...] Qual poderia ser a novidade dessa empresa? Nem a proibição do roubo, nem os preceitos de resignação, nem os preceitos de assistência às viúvas, aos órfãos, aos pobres e a os peregrinos são inéditos - ou desconhecidos da Idade Média. O que é novo é o *exclusivismo* com o qual Calvino se apega a essas regras da lei divina, excluindo as doutrinas dos filósofos, onde a escolástica tomista encontrava um sistema de moral bem mais completo. Talvez seja também a atitude de obediência *literal* que Calvino adota em relação a essas regras; a moral não é mais obra autônoma da razão; ela consiste na submissão literal aos mandamentos de Deus, às leis divinas positivas, oriundas da vontade de Deus, promulgadas na Sagrada Escritura² - essas leis divinas positivas que agora, em linguagem estrita, denominamos apenas de morais. A novidade dessa empresa talvez seja ainda a seriedade que seu autor deposita nela, a força de sua convicção, sua vontade inquebrantável de cristianizar efetivamente a conduta do povo fiel (VILLEY, 2005, p. 347).

Villey, mais uma vez, entende que Calvino submete toda a vida humana ao crivo de uma moral integralmente ditada pela Bíblia, sobretudo pelo Antigo Testamento. Não sem motivo, Touchard (1959) assinala que Calvino insiste na continuidade entre Antigo Testamento e Novo Testamento. Crüsemann (2002) também denota que, em que pese, inicialmente, o conceito cristão de Torá, por vezes, tenha-se contraposto ao de Evangelho, no entanto, a experiência protestante revelou a possibilidade de uma reintegração da Torá ao núcleo teológico cristão.

A despeito da dúvida acerca da validade das leis morais não bíblicas, as regras de comportamento, prescritas por Calvino, são regras morais decompostas e inferidas eminentemente das narrativas bíblicas, às quais se deve obedecer literal e indistintamente. Trata-se de um experimento radical de domesticação do sagrado a partir da apropriação da vida por ele. Todos os atos do cidadão-fiel deveriam estar revestidos pelo manto do sagrado institucionalizado no rígido código moral imposto pela Escritura.

² A operação de Calvino, arrebatado por seu culto da Sagrada Escritura e por sua febre de apagar tudo o que viesse de Aristóteles, consistiu a nosso ver em retornar à concepção Judaica: a única que conta de fato é a lei moral, e uma moral em que não entra a justiça distributiva. E foi esse justamente o método de controle social que triunfou na Europa moderna: obediência às leis morais de respeito à propriedade alheia e de fidelidade ao contrato, literalmente entendidas, eis qual foi a ossatura dessa sociedade (VILLEY, 2005, p. 350).

Convém ressaltar que não se trata de uma mera teocracia, como quiseram supor Durant e Johnson, mas sim de um governo total, uma apropriação integral da vida pelo sagrado instituído. A partir de tal noção englobante, pode-se supor que, em Genebra, sob a batuta de Calvino, não haveria espaço para o profano e a selvageria do sagrado instituinte seria domada pela hipertrofia de um sagrado agora instituído.

Diante disso, tudo passa a ser, ou pelo menos a dever ser, sagrado. O profano é proscrito e combatido. O alto nível de exigência moral dita as regras da cidade. “Com uma tenacidade que suscita nossa admiração, vemos Calvino propor-se a cristianizar a totalidade da vida, até nos seus mínimos detalhes” (VILLEY, 2005, p. 343).

Na experiência calvinista, o direito passa, sob um primeiro enfoque, a ser um instrumento de sanção das leis morais, para, então, tornar-se um direito de aceitação e legitimação da realidade posta (VILLEY, 2005). A propósito disso, o autor faz o seguinte questionamento:

Portanto, qual pode ser agora a tarefa do direito, já que não é mais a atribuição a cada um de sua justa parte? Resta-lhe apenas perder sua autonomia, tornando-se um anexo de uma outra arte: para alguns, a economia, em Calvino, a moral (VILLEY, 2005, p. 363).

Para Calvino, o fato é fonte de direito³. Chama a atenção que ele convida o legislador a simplesmente manter a ordem atualmente existente. Em outras palavras, a ciência do direito, no entender dele, deve reger-se sobretudo pelo fato que ela visa a conservar. Não há, em Calvino, nenhuma preocupação com alguma distribuição além daquela que existe de fato (VILLEY, 2005).

³ Por que essa submissão ao fato? A teologia de Calvino sabe fornecer uma razão clara: é porque as situações existentes nos são dadas tais quais pela Providência. [...] Por isso, foi Deus quem operou a partilha dos bens tal como está dada de antemão perante nossos olhos [...]. Não há natureza, nenhuma necessidade de pedir à razão, escrutinando a natureza, que descubra uma ordem mais justa de divisão dos bens: o próprio estado atual da posse é de origem divina. [...] E, como a moral é respeito às leis da Sagrada Escritura, também o direito (em sentido estrito) é respeito ao fato histórico que procede da providência. Portanto, os direitos de propriedade devem simplesmente calcar-se nas posses existentes; os direitos de crédito, na letra das convenções (VILLEY, 2005, p. 361).

Na opinião de Villey, tais peculiaridades, decorrentes de uma análise que associa a teologia e a experiência religiosa, legarão ao futuro um germe do que virá a ser chamado de positivismo jurídico:

A sólida doutrina de Calvin, mais uma vez próxima da de Lutero, consiste em entregar toda a distribuição das riquezas e honrarias entre os cidadãos à absoluta soberania da autoridade temporal. Essa resposta leva Calvin, assim como Lutero, ao positivismo jurídico. [...] Concluirei afirmando que, para Calvin, o direito que se impõe aos súditos tem por fonte as disposições do princípio, ou de seus legados, como seus ministros ou seu juízes, mas não dos juristas como tais, não da doutrina. [...] O positivismo jurídico, como o entendo, é um fruto do protestantismo. [...] É o protestantismo de Calvin, fundado, como o de Lutero, nos textos da *Epístola aos Romanos*, que traz para o pensamento moderno essa decisiva promoção das leis positivas humanas, prescrevendo aos súditos, ante as ordens do magistrado, uma atitude de obediência irrestrita (VILLEY, 2005, p. 355).

Calvino, então, ao criar novos parâmetros para a experiência religiosa cristã, em sua domesticação hipertrofiada do sagrado, acaba por semear, ainda que de maneira não comprovadamente voluntária, o positivismo no direito moderno, pois, segundo Villey (2005), a Reforma aparece como uma regressão rumo ao agostinismo medieval, destruidor do direito natural. Abandona as aquisições do humanismo da escola de Santo Tomás e a filosofia grega, retornando simploriamente às fontes bíblicas e, com isso, depurando a moral clássica de uma das ideias que associam justiça social e o direito, num exercício intelectual que conduziu o direito ao positivismo jurídico.

Justiça – Paolo Prodi

O historiador italiano, analisando o contributo protestante à ideia de Justiça, assinala a importância da territorialização das igrejas no processo de formação do Estado moderno.

Creio que seja indiscutível a importância central da formação das igrejas territoriais em relação ao nascimento do Estado moderno no processo de modernização, pelo menos em sua primeira fase. [...] Stolleis acredita que tenha havido uma instrumentalização de certo modo apenas temporária e subsidiária, da confessionalização num processo de construção do Estado Moderno, que, porém, dirige-se linearmente para a secularização. Mesmo compartilhando desse ponto de vista, creio que estejamos diante de um processo muito mais complexo de osmose entre a esfera religiosa e a político-jurídica (PRODI, 2005, p. 236).

O pluralismo dos ordenamentos, característicos da Idade Média, vai paulatinamente dando lugar a novas formas de organização política e jurídica, em uma movimentação que, aliada a outros fatores, caracteriza a condução do ocidente à modernidade. A conformação das cidades pré-modernas acaba por simbolizar importante passo nessa direção.

Não apenas o nascimento dos Estados modernos, enquanto protagonistas inquestionáveis do novo poder, mas também o nascimento das Igrejas territoriais compõem esse novo panorama. A fragmentação do poder eclesiástico, com a autonomia da Igreja em cada uma das cidades, acaba por propor a experimentação de novas instâncias de poder e de relações sociais. A proximidade do clérigo para com os demais membros da Igreja, bem como a constituição de um arcabouço teológico próprio para a realidade de cada uma das localidades, transmudam as formas de relação entre crente e Igreja, do objetivo e formal ao subjetivo e visceral, totalizante.

É expressão dessa nova conjuntura o fenômeno da confessionalização, ou seja, do surgimento do fiel moderno a partir do homem cristão medieval. Em outras palavras, de uma pessoa que é ligada à própria Igreja não apenas pelo batismo e por participar do culto e dos sacramentos, mas também por uma *professio fidei*, por uma profissão de fé que deixa de ser uma simples participação do credo da tradição cristã para ser também adesão e fidelidade juradas à instituição eclesiástica a que o indivíduo pertence (PRODI, 2005).

Como determinante desse processo, Prodi destaca exatamente aquele traço característico da experiência religiosa de Calvino, quando aplicada à esfera política, de simbiose entre a autoridade secular e a autoridade eclesiástica, o que, por sua vez, impediria uma distinção perfeita entre os membros da igreja e os membros da sociedade:

Enquanto dentro do império prevalece, pouco a pouco, a reforma dos princípios e o modelo de igreja territorial, em países periféricos ou de fronteira, no sul da Alemanha e na Suíça, onde a tradição comunal-citadina é forte, prevalece um tipo de reforma diferente, em que é a cidade no seu conjunto, como magistratura civil e magistratura religiosa ao mesmo tempo, que fornece um novo exemplo de cidade celeste, de nova Jerusalém: Zurique, Estrasburgo, Genebra. [...] O elemento comum dessas experiências de reforma nas cidades, em relação à solução luterano-melantoniana, parece ser uma ligação maior e, às vezes, uma fusão entre a magistratura civil e a religiosa: nas novas Jerusaléns citadinas, o sistema da representação impede já desde a base uma separação entre o corpo da Igreja e o corpo da sociedade civil [...]. Portanto, só se pode construir a nova síntese partindo-se dessa fusão [...] em resumo, a formação de um novo foro administrado sempre em simbiose pelo magistrado político e pelo religioso (PRODI, 2005, p. 257).

Essa nova realidade, segundo Prodi, a partir da problematização do foro em tais cidades, isto é, das relações entre o foro interno do indivíduo, o foro externo da penitência e o foro judicial, acaba por contribuir, por meio da atuação das próprias igrejas, a partir de suas ordenanças eclesiásticas, para o fortalecimento da unidade estatal e para o processo de homogeneização e de submissão dos súditos ao soberano.

Prodi, no entanto, não deixa de pontuar, igualmente aos demais autores citados neste trabalho, que, em Genebra, o problema é mais complexo devido ao esforço de concentrar um equilíbrio entre os vários órgãos e as várias representações, entre a Igreja e a sociedade política. Esse autor assinala que Calvino, côncio de que a disciplina do crente não poderia ser desprezada, buscou um novo caminho, entre o que chamava de tirania romana e a fluidez luterana (que muito facilmente deixou a tarefa ao príncipe territorial). Em que pese o juízo espiritual e a lei civil deverem

ser, *a priori*, distintos, os Anciões, em Genebra, assumem a responsabilidade judiciária e de polícia espiritual: acompanhados por um esbirro também podem entrar e inspecionar todas as casas (PRODI, 2005).

Ademais, é o consistório que forma o tribunal espiritual encarregado de cominar ou suspender a excomunhão. São os mesmos Anciões, também são membros do conselho citadino, que iniciam o processo para a cominação das penas temporais necessárias para os renitentes e reincidentes. E, em Genebra, essa pretendida simbiose entre poder civil e poder eclesiástico leva à criação de um novo direito positivo, traduzido numa concepção orgânica do Estado-Igreja e num contexto teocrático, de modo que a lei moral bíblica constitui o ponto de referência em que se fundem e conjugam-se entre si o direito romano e os direitos consuetudinários. A heresia, como *crimen lesa maiestatis divinae*, equipara-se por completo com o atentado contra a soberania civil, conforme mostra o caso do processo e da condenação à fogueira de Miguel Servet (PRODI, 2005).

Prodi (2005) conclui acenando para o entendimento de que as figuras do Estado e, por conseguinte, da Justiça, enquanto instituições modernas, saíram fortalecidas da experiência protestante, a partir do fruto das relações entre magistrados seculares e magistrados religiosos, entre lei civil e ordenações eclesiásticas, que, contribuíram, a partir dessa identidade orgânica criada, para uma facilitação da sujeição dos súditos (unidos pela comunidade eclesial), ao soberano.

Resistência – Quentin Skinner

Se a análise do impacto de Calvino nas noções de Direito e de Justiça revelam uma assunção do fato positivo e do *status quo*, numa postura que, embora nitidamente criativa, afigura-se conservadora, isso não pode ser dito a respeito dos indícios encontrados por Quentin Skinner, na figura de Calvino, para o desenvolvimento de uma teoria da resistência às autoridades.

Desde já, contudo, é de se anotar que os principais veículos de difusão da justificação teológica da resistência advieram das igrejas calvinistas da Holanda, Escócia e América, não se podendo dizer que tais postulados derivem própria e diretamente da reflexão de Calvino. O reformador condenava a resistência justamente porque pensava na manutenção da unidade entre poder civil e poder eclesiástico experimentada em Genebra e por ele conduzida.

Contudo, adverte Skinner, tal tese de resistência, ainda que embrionária no texto de Calvino, fomentou o desenvolvimento de ideias políticas radicais que acabaram ganhando corpo nos anos subsequentes:

A despeito dessa ausência de impacto imediato, temos boas razões para considerar a análise de Calvino uma importante contribuição para o elenco de ideias políticas radicais que estavam à disposição de seus seguidores ao suceder, em meados do século XVI, a crise do protestantismo. Em primeiro lugar, sua interpretação introduziu um aspecto secular e constitucionalista na discussão sobre a autoridade política, o qual todos os teóricos luteranos haviam deliberadamente evitado. Enquanto os “magistrados inferiores”, das teses de Bucer e seus seguidores ainda são considerados autoridades porque constituem poderes ordenados por Deus, os magistrados populares de Calvino são vistos não apenas como poderes ordenados, mas como funcionários eleitos, tendo assim uma responsabilidade direta para com aqueles que os elegeram. Outra razão para atribuir grande significância à sua análise é o fato de que, por introduzir essa dimensão essencialmente histórica em seu pensamento político, Calvino acabou se mostrando capaz de legar aos revolucionários huguenotes, que o seguiram, um recurso decisivo para ampliarem sua base de apoio. A fonte desse aspecto do pensamento de Calvino parece ter sido o conhecimento das técnicas do humanismo jurídico então em voga, que adquiriu na qualidade de estudante de direito da Universidade de Bourges, onde foi aluno do próprio Andrea Alciato, entre 1529 e 1531[...]. O resultado dessa união entre o *mos docendi Gallicus* e o pensamento político protestante [...] foi Calvino ter efetivamente incentivado seus seguidores a procurar os alegados exemplos de autoridades “eforais” na antiga (e normativa, para o estudioso do humanismo jurídico) constituição da França, impelindo-os, assim, a defender suas conclusões revolucionárias com argumentos extraídos de fontes jurídicas e históricas, tanto quanto daquelas puramente ideológicas. Disso resultou, para a ideologia dos huguenotes, uma boa acolhida por um espectro de opiniões

muito maior do que poderiam pretender mediante argumentos puramente sectários. E esse fato se revelou decisivo, da mesma forma, para o desenvolvimento e influência do calvinismo radical por toda a segunda metade do século XVI (SKINNER, 1996, p. 507).

Enfim, pode ser verificado, curiosamente, que, em que pese haver projetado uma teoria e uma prática discursiva conservadoras e de resignação com a realidade posta, a reflexão de Calvino, num de seus pormenores, acaba por ganhar contornos de revolução, por servir de mote a pregações e comportamentos de resistência em face da autoridade secular, caso essa viesse a se voltar contra os fundamentos da teologia reformada.

Pelo prisma do religioso, pode-se dizer que Calvino procurava manter o sagrado domesticado, instituído, desde que uma das forças cruciais a essa domesticação, isto é, a autoridade secular (o governo civil), não se voltasse contra o fundamento de toda a experiência humana, qual seja, a fé cristã e a soberania divina.

Todavia, em caso de desrespeito, admitia-se, ainda que maneira velada e tímida, a possibilidade resistência e desobediência, ou seja, o sagrado, agora institucionalizado, poderia voltar a irromper selvagem, caso viesse a ser menosprezado pela autoridade secular.

Portanto, a despeito da obviedade, cumpre indicar que, a partir dos elementos destacados na presente pesquisa, Calvino acabou por marcar, de maneira indelével, a história política e jurídica do ocidente moderno. As impressões de alguns dos pensadores aqui indicados reiteram esse entendimento.

Ademais, Durant, por exemplo, admira-se da ambivalência do impacto da figura de Calvino na conformação política da modernidade:

Entrementes, a rígida teocracia de Calvino ia fazendo brotar as sementes da democracia. Os esforços dos chefes calvinistas, no sentido de dar escolas para todos e incutir a disciplina no caráter, auxiliaram os resolutos burgueses da Holanda a afugentar a alienígena ditadura de Espanha e sustentaram a revolta dos nobres e do clero, na Escócia, contra uma fascinante, porém imperiosa

rainha. O estoicismo de um rígido credo formou as fortes almas dos *convenistas* escoceses, dos puritanos ingleses e holandeses e dos puritanos da Nova Inglaterra. Fortaleceu o coração de Cromwell, guiou a pena do cego Milton e destruiu o poder dos retrógrados Stuart. Encorajou bravos e implacáveis homens a conquistar um continente e a espalhar a base da educação e da autonomia até que todos pudessem ser livres. Os homens que escolhiam seus próprios pastores logo clamaram pela escolha de seus governantes e a congregação autônoma veio a tornar-se a municipalidade também autônoma. O mito da eleição divina justificou-se com a criação da América (DURANT, 1957, p. 409).⁴

E é exatamente essa ambivalência, também presente na reflexão de Karl Barth, que serve de mote ao presente trabalho, que dá a tônica de seu esforço cognitivo final.

A juridicidade da institucionalização do sagrado

É consenso entre aqueles que se debruçaram sobre a vida e a obra de Calvino destacar suas habilidades intelectuais. Algumas dessas adjetivações já foram inclusive apresentadas neste trabalho. Braudel, por exemplo, também assinala que:

⁴ O rigor dogmático diminuiu progressivamente, sobretudo no século XVIII, na medida, talvez, em que se alivia a pressão activa do catolicismo e a vigorosa Contrarreforma. Mas também graças a uma evolução interna do protestantismo para uma certa liberdade de consciência, segundo a mesma via seguida pelo Século das Luzes, principalmente sobre a influência da evolução científica. Como sempre, é muito difícil discernir causas e efeitos e dizer se o protestantismo, ao regressar às suas fontes espirituais e ao livre exame das Escrituras, levou a Europa pelo caminho de uma independência espiritual, ou se, pelo contrário, a evolução do próprio protestantismo não remete para a evolução geral do pensamento filosófico e científico da Europa. Uma e outra coisa podem ser verdadeiras, num jogo e influências recíprocas. Não é possível negar que, contrariamente ao seu adversário católico, o protestantismo se insere no movimento do grande século liberal. [...] Em todo caso, o protestantismo orienta-se então para o direito ao livre exame, para a crítica histórica dos textos sagrados, para um racionalismo deísta. Desse modo, se reconcilia consigo próprio, o que é importante. [...] É isso que, com profundidade, marca a diferença actual entre sociedades católicas e sociedades protestantes. O protestante está sempre a sós com Deus. Pode, por assim dizer, elaborar a sua própria religião, vivê-la e continuar em regra com o mundo religioso, manter-se conforme. Melhor: pode encontrar, numa dessas numerosas seitas, a que resolve, sem dor, o seu problema pessoal. [...] Por isso a sociedade protestante ignora a cisão entre o laico e o religioso que marca as sociedades católicas modernas (BRAUDEL, 1989, p. 330).

Com vinte anos de intervalo, sucederam-se dois protestantismos, duas longas “vagas”, uma doutrinada pela ação veemente de Martinho Lutero (1483 – 1456), a outra guiada pela ação refletida e autoritária de Calvino (1509 – 1564). Os dois homens em nada se assemelham. Lutero é um camponês das marcas fronteiriças do leste germânico. Tem algo de directo, de forte, de natural esta revolta espiritual de campóio, este campesinato do espírito, este *Bauerstand de Geistes*, como diz Nietzsche. Denunciar os abusos, os absurdos, as complicações de Igreja, sair da incerteza apostando tudo na redenção pela fé (“o justo é salvo pela sua fé”), contentar-se com tomadas de posição emocionais, instantâneas, sem o cuidado de em seguida ordenar meticulosamente, tal é a posição clara, nítida do jovem Lutero, uma posição romântica e revolucionária. [...] É certo que Lutero não conseguirá manter essa atitude que o opõe aos poderosos, aos ricos. Em 1525, o reformador tem que se separar dos campões alemães revoltados, em parte por causa dele, entre o Elba, o Reno e os Alpes. Nem assim se aproxima Calvino, o citadino, o letrado de cabeça fria, o organizador paciente, enérgico, o jurista que sente como sempre necessidade de ir até o fundo de suas deduções. Lutero encontra a predestinação como revelação; Calvino põe-na em equação, deduz as suas consequências. Em todos os tempos, os eleitos foram escolhidos: então, não deverão eles governar os outros? É o que Calvino faz em Genebra, como mão firme, sempre a reportar-se ao espírito de humildade (1536-1538; 1541-1564); o que Cromwell fará na Inglaterra dos puritanos (BRAUDEL, 1989, p. 327).

Calvino era o estudioso da linguagem precisa, de excelente formação intelectual, um filósofo melhor do que Lutero (VILLEY, 2005), o qual buscou, a partir desse arcabouço, repensar em novas bases o cristianismo, ainda que indissociavelmente tributário de seus predecessores católicos, sobretudo Agostinho.

A partir da abordagem teórica que se toma por base, deve-se considerar, pois, que Calvino tinha à sua frente a tarefa de domesticar o sagrado selvagem resultante da hierofania da Reforma.

O sagrado, então preso (na opinião dos reformadores) na dogmática católica, irrompe selvagem na Reforma. Domá-lo novamente parece ser a tarefa dos teóricos e clérigos reformados. E essa doma não poderia vir se não a partir da edificação de um novo edifício teológico institucional. Com

efeito, faz-se necessário domesticar o sagrado selvagem, instituinte, transformando-o em instituído, mas agora sobre novas bases reformadas.

É exatamente isso que Calvino fará. E o fará de uma forma que, representando a consolidação da ruptura com o modelo religioso eclesiástico romano estabelecido (em que pese ainda manter como válida grande parte do sistema teológico católico⁵, acabará por significar, nesse momento criativo, a estipulação, ainda que incipiente, de novas perspectivas jurídicas, uma vez que, como assevera Höpfel (2005, p. XV), “tamanha era a interpenetração entre o secular e o espiritual no século XVI, que nenhuma reforma da religião poderia ser feita sem uma transformação da ordem pública nas unidades políticas da Europa cristã, e nenhuma mudança nesse sentido poderia ser institucionalizada sem a assistência dos governantes seculares”.

Disso depreende-se que Calvino, num esforço de domesticação do sagrado selvagem, o qual não pode ser dissociado de uma redefinição do espaço político, acaba por desenvolver os elementos de uma nova ordem pública, sensivelmente influenciada pelo papel da Igreja.

A despeito de toda sua formação intelectual e de todas as características de sua reflexão, o intento teológico de Calvino é, acima de tudo, estabelecer o tempo e o espaço para o exercício da verdadeira religião, a partir da supremacia da Sagrada Escritura, ou seja, Calvino ocupa-se em criar as condições para o perfeito exercício da fé cristã, o qual se daria tanto

⁵ É notável verificar quanto da tradição e teoria do catolicismo romano sobreviveu na teologia de Calvino. Ele devia alguma coisa ao estoicismo, especialmente a Sêneca, e algo a seus estudos de direito; mas apoiou-se principalmente em Santo Agostinho, que tirou o predestinacionismo de São Paulo, o qual não conheceu Cristo. Resolutamente Calvino desprezou a concepção que Cristo fez de Deus como sendo pai amante e misericordioso e, calmamente, omitiu muitas passagens da Bíblia que admitiam a liberdade do homem para moldar seu próprio destino (2 Ped. 3:9; 1 Tim. 2:4; João 2:2; 4:4, etc.). O gênio de Calvino não estava em conceber novas ideias, porém em desenvolver os pensamentos de seus predecessores até chegar a conclusões lógicas destruidoras, exprimindo-as com uma eloquência que, igual, só haveria a de Santo Agostinho, e formulando suas inferências práticas em um sistema de legislação eclesiástica. Tomou de Lutero a doutrina da justificação pela fé; de Zwingli, a interpretação espiritual da eucaristia e, de Bucer, as noções contraditórias sobre a vontade divina, como causa de todos os acontecimentos, e a necessidade de uma piedade prática e tenaz, como prova e testemunho da eleição. Muitas dessas doutrinas protestantes tinham vindo, em forma mais suave, pela tradição católica; Calvino ressaltou-as e negligenciou-se dos elementos que podiam compensar e abrandar a religião medieval (DURANT, 1957, p. 388).

na vida pública quanto na vida privada. Por isso, ocorre a união do governo eclesiástico ao governo civil, como já explicado nos capítulos anteriores.

E, para tal estabelecimento, necessário era ditar as regras para uma vida consagrada.

Sua obra, dogmática, organiza-se em *Institutas*, no livro a *Instituição da religião cristã*, título acadêmico que faz as marcas da educação humanista e que teria causado repugnância a Lutero. Toda ela está construída segundo o princípio do primado da Palavra de Deus contida exclusivamente no documento da Sagrada Escritura - princípio que não deixa de evocar a tendência humanista do retorno às fontes. Desse axioma, de modo já cartesiano, Calvino tirará todas as suas consequências lógicas: destruição sistemática da maioria das instituições da Igreja católica, de sua hierarquia, da maioria de seus sacramentos; severa doutrina da predestinação⁶ – em suma, revolta que vai ainda mais longe que a revolta luterana. Acrescentarei, para aquilo que nos interessa, que Calvino viu-se envolvido em Genebra com o governo da vida profana de maneira bem mais direta que Lutero [...] (VILLEY, 2005, p. 336).

Porém, na experiência histórica dessa concepção teológica de simbiose, os efeitos experimentados nos cidadãos-fíéis vêm sendo altamente questionados pelos estudiosos do tema. Johnson (2001), embora um autor de orientação católica e conservadora, assinala que, se, por um lado o luteranismo era basicamente conservador em sua doutrina, quase uma forma de catolicismo de Estado, privada de seus aspectos mecânicos, despojada e simplificada, mas não diferente, em essência, do cristianismo medieval, por outro, o calvinismo foi além, num experimento radical em teocracia, uma tentativa de reduzir o organismo medieval da Igreja-Estado a suas supostas origens primitivas. Para tanto, ergueu uma organização

⁶ Assim, ele se agarrou à redescoberta da predestinação agostiniana, promovida por Lutero, e levou-a às últimas consequências. Começou por dobrá-la: os homens eram não somente predestinados à salvação, mas à condenação. [...] Essa doutrina aterrorizante da eleição foi tornada mais palatável pelo fato de a eleição ser demonstrada pela comunhão com Cristo – ou seja, na prática, pelo pertencimento a uma congregação Calvinista: “quem quer que se encontre em Jesus Cristo e seja membro desse corpo por fé, esse tem garantida sua salvação”. Enquanto evitasse a excomunhão, a pessoa estava em segurança. Eis aí o ponto forte e a vulnerabilidade do calvinismo: para quem não aceita o terrível argumento da dupla predestinação, ele é abominável; para quem o aceita, é quase irresistível (JOHNSON, 2001, p. 346).

terrena que, com base em sua concepção teológica, precisava policiar a vida do fiel, para manter puros os predestinados e excluir da comunidade os fadados à danação.

Dado o contexto da situação, o aspecto disciplinar da Igreja ganhava corpo, de modo que os clérigos eram imbuídos da missão de tomar conta da vida de cada um, em vistas de admonestar e corrigir os desvios, na concretização de uma sociedade cristã total, motivada pelo mesmo conceito agostiniano de criação da cidade de Deus na terra.

Höpfl (2005), ainda que de maneira menos veemente, também assinalará essa hipertrofia do poder de polícia da Igreja. Ele explicita que, mesmo que tributário das convencionais distinções entre liberdade cristã e obediência civil, presentes já em Lutero, assim como as de justiça verdadeira e justiça exterior, governo espiritual e governo civil, Calvino não tardou em atribuir aos magistrados o policiamento da idolatria, do sacrilégio, da blasfêmia e de outras afrontas públicas à religião.

Calvino tinha plena consciência de que o estabelecimento e a manutenção da Igreja e, por conseguinte, da comunidade cristã no tempo e no espaço demandava mais do que a elaboração e a pregação de meros postulados éticos e morais cristãos. Para ele, as punições e ameaças terrenais seriam indispensáveis, o que justificaria a instituição e o aparelhamento do poder civil para realizar o trabalho de Deus.

Diante disso, a magistratura deveria, pois, agir em prol da disciplina, mas sem condições de interferir na Igreja. Ao contrário, seria a Igreja quem atuaria como fiadora e salvaguarda do poder civil. Calvino virtualmente abandonou as tentativas de definir uma área específica de questões seculares, que estaria sob a jurisdição dos governantes seculares. É nesse momento que Höpfl resume a teologia política de Calvino:

Pode-se apresentar um breve sumário da teologia política de Calvino, algo impossível com relação a Lutero. Só existe no universo um *imperium, majestas, puissance*, que se impõe com autoridade absoluta e incondicional: Deus. Toda autoridade legítima no mundo deriva direta ou indiretamente de Deus. À diferença de seus seguidores e dos teólogos e filósofos jesuítas muito mais

sofisticados intelectualmente, que se opunham a eles e ao Direito Divino, Calvino não se interessou pela forma precisa por intermédio da qual essa autoridade derivada seria obtida. Ele se refere a ela como sendo ‘delegada’, como ‘legação’ (a autoridade de um legado), como sendo exercida por vice-gerentes, representantes (*vicarii, vices*) ou lugar-tentenes. Quando menciona a autoridade eclesiástica, emprega também as palavras ‘enviados’ ou ‘embaxadores’. Em todos os casos, porém, sua linguagem remete à metáfora da relação entre um imperador e seus subordinados, e o objetivo da metáfora é, sem dúvida, salientar a extrema condicionalidade da autoridade dos últimos em relação ao primeiro (HÖPFL, 2005, p. XXIV).

Mais uma vez diferentemente de Lutero, Calvino admite a ideia de governo cristão. Esse governo cristão caracteriza-se por uma dupla direção, um duplo ministério de magistrados e pastores, ambos com autoridade derivada de Deus e ambos encarregados de comandar o mesmo conjunto de pessoas, de modo que a única relação possível entre eles é a da cooperação e restrição recíprocas, idealmente complementadas por alguma forma de restrição imposta aos dois pela comunidade dos fiéis cidadãos. A meta dessa cooperação é a construção (*aedificatio*, um termo do apóstolo Paulo) do reino de Deus no mundo (HÖPFL, 2005).

O povo, que deve ser dirigido rumo à salvação, necessitaria, para Calvino, de instrução e disciplina, esta última traduzida na ideia de restrição, de freio, de trava. Seria, portanto, necessário prescrever um código de conduta, com proibições e proscrições de determinados comportamentos, diante da inerente propensão da humanidade decaída à maldade, ao pecado e, por conseguinte, ao distanciamento de Deus.

Por isso, prossegue Höpfl (2005), no comedimento que caracteriza sua escrita, assinalando que, a partir da edição de 1541 das *Institutas*, a Igreja ‘invisível’, composta exclusivamente pelos Eleitos, desaparece quase por completo. Todo o interesse de Calvino passa a centralizar, na Igreja ‘visível’, sua organização, sua autoridade e suas atividades. Paolo Prodi, em sua “História da Justiça” (2005), descreve um pouco mais analiticamente essas interpenetrações:

Seguindo o mais ilustre exemplo, o das *ordonnances ecclésiastiques* da Igreja de Genebra, de 1561 (elaboração das precedentes de 1541), vemos que elas são promulgadas pelos prefeitos, pelo pequeno e pelo grande conselho da cidade: os pastores-ministros são escolhidos e nomeados pelo conselho citadino restrito e, ao iniciarem seu cargo, devem prestar um juramento solene perante os prefeitos e o próprio conselho: os visitadores são quatro, dois eleitos pelo conselho citadino e dois pelo conselho dos ministros pastores. No que concerne à disciplina, o ponto central é a presença, junto aos pastores, aos doutores-teólogos e aos diáconos, dos “anciões” eleitos pelos vários conselhos citadinos e que formam como órgão colegiado o consistório: “seu ofício é cuidar da vida de cada um, admonestar gentilmente aqueles que percebem que incorrerão em erro e levarão uma vida desordenada. E, nos casos em que o indivíduo se mostra capaz, relatar à companhia, que será delegada a fazer correções fraternais e então exercê-las habitualmente com os outros”. No entanto, a especificação de que o consistório não derogue de modo algum a autoridade do governo citadino e da justiça ordinária é claramente fruto das tensões dos anos anteriores: confirma-se que o consistório pode ser presidido por um dos prefeitos, mas apenas na qualidade de ancião, sem a vara que é símbolo da autoridade secular, como era usual em tempos anteriores (PRODI, 2005, p. 270).

Will Durant, por sua vez, apresenta essa realidade de maneira ainda mais crua:

O ministério dividia-se em pastores, professores, irmãos leigos e diáconos. Os pastores de Genebra constituíam ‘A venerável companhia’, que governava a Igreja e preparava os candidatos para o ministério. [...] O novo clero, quanto não reivindicasse os milagrosos poderes dos sacerdotes católicos e decretasse sua própria inelegibilidade para os cargos civis, tornou-se, sob a sua direção de Calvino, mais poderoso que quaisquer outros sacerdotes desde o tempo do antigo Israel. A verdadeira lei, em um Estado cristão, disse Calvino, deve ser a Bíblia; o clero é o justo intérprete dessa lei, estado a ela sujeitos os governos civis, os quais devem fazer com que seja cumprida, conforme é assim interpretada. Os homens práticos, naqueles conselhos, podiam ter tido suas dúvidas sobre esses pontos, mas achavam ser a ordem social tão vantajosa para a economia que deixaram algumas ideias eclesiásticas permanecer, por algum tempo, sem contestação. Assim, durante um extraordinário quarto de século, uma teocracia de clérigos pareceu dominar uma oligarquia de mercadores e homens de negócios (DURANT, 1957, p. 394).

Esse estudioso também destaca que, por intermédio do consistório ou presbitério, composto de cinco pastores e doze presbíteros leigos, todos eleitos pelo conselho, exercia o clero sua autoridade sobre a vida de Genebra. Como os pastores ocupavam o cargo durante todo o tempo de seu ministério e os presbíteros durante apenas um ano, o consistório, nas questões que não afetassem vitalmente os negócios, era governado por seus membros eclesiásticos. O consistório fazia pouca distinção entre religião e moralidade. A conduta tinha de ser dirigida com o mesmo zelo que a crença, pois a boa conduta era o objetivo da verdadeira religião. A disciplina deveria ser a espinha dorsal da personalidade⁷ (DURANT, 1957).

Em decorrência disso, jogos, danças, canções indecentes, excessos e extravagâncias nas diversões e nos trajes foram proscritos. As cores das roupas foram reguladas por classes, assim como as atividades laborativas. Igualmente, foram estabelecidos os números de pratos permitidos numa refeição. Instituiu-se uma verdadeira disciplina dos corpos, num ordenamento em que cabia a toda pessoa aceitar o *status quo* social e executar resignadamente suas obrigações, sem invejar e sem se queixar (DURANT, 1957).

Enfim, o sagrado era domesticado por Calvino, em Genebra, como mãos de ferro. A selvageria, representada pela hierofanía da Reforma e suas ideias pioneiras de liberdade cristã e justificação pela fé, eram por demais brutais para que Calvino não se preocupasse com a manutenção de uma hierarquia verticalizada da Igreja. O receio do sectarismo era presente em uma fé que, ela própria, já era sectária. O sagrado instituinte de

⁷ Com sua aprovação [de Calvino], o consistório puniu açambarcadores, monopolizadores e usurários que cobraram juros excessivos; fixou preços para mantimentos, roupas e operações cirúrgicas; censurou e multou mercadores que fraudavam fregueses, negociantes que adulteravam preços e fabricantes de roupas que logravam no corte. O regime chegou a se encaminhar para um socialismo de Estado: a “Venerável Companhia” fundou um banco e dirigiu algumas indústrias. Se tivermos bem em mente esses fatores limitativos, poderemos admitir um sereno e crescente entendimento entre o calvinismo e os negócios. Calvino não teria mantido por muito tempo sua liderança se tivesse obstruído o desenvolvimento comercial de uma cidade, cujo comércio era sua vida. [...] Centros comerciais, como Antuérpia, Amsterdam e Londres adotaram prontamente essa primeira religião moderna que aceitava a economia moderna. O calvinismo acolheu a classe média em seu rebanho e cresceu com o seu desenvolvimento (DURANT, 1957, p. 397).

uma contestação do monopólio eclesiástico, em toda sua fúria e desordem, precisava ser domado, dando lugar a um sagrado instituído, esquadriñado, medido e, principalmente, manipulado pelas pessoas certas, pelos condutores dos cidadãos-fíéis.

Logo, a ideia de liberdade de crença e de consciência é naturalmente sufocada na experiência histórica de Calvino à frente da Igreja, contrariando o princípio da livre interpretação da Escritura, um dos pilares da própria eclosão da Reforma, justamente por ter a precisa noção de seu potencial inherentemente fragmentador da unidade doutrinária imprescindível ao crescimento da Igreja, o que já era possível de se experimentar naquele tempo, com a proliferação de seitas reformadas. O credo genebrino seria formulado pelo corpo eclesiástico e seria aplicado e exigido em toda Genebra.

Johnson reverbera essa ideia. Para ele, Calvino jamais defendeu ou propalou a liberdade de consciência cristã. Não seria possível à sociedade aperfeiçoada dos eleitos tolerar o dissonante, que, certamente, seria logo identificado como herege, excomungado, banido e, em alguns casos, executado (JOHNSON, 2001). A própria visão da pessoa de Deus passa por uma transformação, da Idade Média à Reforma. A ambivalente figura de Deus é igualmente relida. A face do bom Deus do Novo Testamento cede lugar à face de um Deus enérgico, típico do Antigo Testamento, numa representação muito mais consentânea com a necessidade de contenção e evocada pela disciplina calviniana. Le Goff assinala essa transformação desta forma:

A representação de Deus parece, contudo, ter causado problemas, durante um certo tempo, quando se tratava de Deus Pai. É a pessoa da Trindade mais próxima do Antigo Testamento, portanto do Deus dos judeus, e até mesmo do Deus dos muçulmanos, uma vez que uma grande parte do Alcorão, isto é, uma grande parte da crença muçulmana, vem do Antigo Testamento. Em consequência, nesse mundo que é um mundo de símbolos, foi um símbolo, e não uma figura humana completa, que por longo tempo representou Deus Pai. É a imagem da mão que sai das nuvens. Essa mão define a um só tempo a natureza e a função reconhecidas do Deus feudal. É uma função de comando, trata-

se de uma mão que pune; é uma função de proteção, trata-se de uma mão que protege. E, no curso da Idade Média, como já mostramos, há um progresso da função de proteção em relação às duas outras. Deus torna-se cada vez mais um Bom Deus, o Bom Deus. Uma reação ao menos parcial terá lugar no século XVI com as Reformas. Os reformados voltaram em parte ao Deus da cólera do Antigo Testamento; mas os católicos terão como herança essa ideia do Bom Deus (LE GOFF, 2007, p. 70).

A tônica era, portanto, a da repressão, que passava a atingir todos os aspectos da vida do cidadão-fiel e que possuía, na moral, seu mais precioso fundamento. Tratava-se de uma moral temporal e severa, intransigente e grave, que punia tanto o pecado sexual⁸, quanto perseguia e tentava varrer a heresia intelectual, o que ficou explicitado no episódio da morte Miguel

⁸ Sobre a moral sexual reformada, vale citar a reflexão corrosivamente bem-humorada de Heinrich Heine a respeito de Lutero, mas que se aplicaria perfeitamente ao caso de Calvin: “Embora tenha o maior respeito por nosso grande mestre Martinho Lutero, quer-me parecer, no entanto, que desconheceu completamente o caráter de Satanás. Este de forma alguma concebe o corpo com desdém, como aí se relata. Por mais malignidades que se possam atribuir ao Diabo, jamais de poderia afirmar que ele é um espiritualista. Entretanto, muito mais do que a maneira de pensar do Diabo, Martinho Lutero desconheceu a maneira de pensar do Papa e da Igreja Católica. Em minha rigorosa imparcialidade, tenho de defender ambos, assim como o Diabo, desse homem excessivamente zeloso. Com efeito, se me sondassem interiormente, confessaria que no fundo o Papa Leão X era muito mais razoável que Lutero e que este de forma alguma compreendeu os fundamentos últimos da Igreja Católica. Pois Lutero não compreendeu que a ideia do cristianismo, a destruição da sensualidade, estava demasiadamente em desacordo com a natureza humana para ser um dia, plenamente realizada na vida; não compreendeu que o catolicismo era como que uma concordata entre Deus e o Diabo, isto é, entre o espírito e a matéria, mediante a qual se declarava a autocracia do espírito na teoria, mas se punha a matéria em condições de exercer, na prática, todos os seus direitos anulados. Daí um sábio sistema de concessões que a Igreja fez em favor da sensualidade, embora sempre sob formas que estigmatizassem todo ato de sensualidade e reservassem ao espírito usurpações sarcásticas. Podes dar ouvidos às ternas inclinações do coração e tomar uma bela moça em seus braços, mas depois terás de confessar que isso foi um pecado vergonhoso e pagar penitências por ele. Que essas penitências pudessem ser feitas através de dinheiro, isso era tão benéfico à humanidade quanto útil para a Igreja. A Igreja, por assim dizer, deixava que se pagasse indulto para cada gozo carnal: surgiu então uma taxa para cada espécie de pecado e, no campo, havia vendedores ambulantes consagrados que, em nome da Igreja romana, ofereciam cartas de indulgência para qualquer pecado taxado; um desses vendedores foi Tetzel, contra quem primeiramente Lutero se insurgiu. Nossos historiadores acham que esse protesto contra o comércio de indulgências foi um episódio insignificante, e que só diante da temosia romana Lutero, que de início bradava apenas contra um abuso da Igreja, foi levado a atacar, em seu grau supremo, toda a autoridade eclesiástica. Mas aí está justamente o erro. O comércio de indultos não era um abuso, mas era uma consequência de todo o sistema eclesiástico e, ao atacá-lo, Lutero atacou a própria Igreja, que teve que condená-lo como herege. [...] Esse triunfo do espiritualismo, ao qual o próprio sensualismo devia erguer os mais belos templos, em que se logravam meios de enaltecer o espírito justamente pelo montante de concessões que se fazia à carne, era incompreensível no norte germânico (HEINE, 1991, p. 34).

Serveto⁹. Enfim, em Genebra, eram perseguidas as impurezas, as danças, os adultérios e os desalinhados à doutrina da Igreja.

Essas medidas parecem ser de gravidade tamanha que Durant chega a perquirir como os cidadãos-fieis poderiam consentir em se sujeitar à disciplina imposta por Calvino. A resposta, para o estudioso, seria dedutível das características da própria doutrina:

Constitui, à primeira vista, um mistério e, depois, uma revelação que uma teologia tão desagradável tivesse conquistado a aprovação de centenas de milhões e homens na Suíça, França, Escócia, Inglaterra e América do Norte. Por que os calvinistas, huguenotes e puritanos haveriam de combater tão valentemente em defesa de sua própria impotência? E por que essa teoria da impotência humana contribuiu também para produzir alguns dos mais fortes caracteres na história? Porventura esses crentes, julgando-se poucos eleitos,

⁹ Mais uma vez Calvino é alvo do humor ferino. Dessa vez, Voltaire insere no seu Dicionário Filosófico, sob o signo do verbete “Dogmas”, a seguinte passagem: “Em 18 de fevereiro do ano de 1763 da nossa era, quando entrava o Sol no signo de peixes, subi ao céu, o que é de conhecimento de todos os meus amigos. Mas não foi a burra Borac, de Maomé, que me serviu de montaria. Tampouco foi o carro em chamas de Elias que levou lá. Não me transportou o elefante de Samonocodão, o Siamês, nem o belo cavalo de São Jorge, patrono da Inglaterra, nem o porco de Santo Antônio. Confesso com toda a ingenuidade que a viagem se fez sem eu saber como. Por certo, pensarão que estava fascinado. Provavelmente ninguém seja capaz de acreditar-me, se disser que vi julgar todos os mortos. E os juízes, quem eram? Conquanto isso vos desgrade, eram todos aqueles que fizeram algum bem aos homens. Confúcio, Sólon, Sócrates, Tito, os Antoninos, Epíteto, todos aqueles grandes homens que, tendo ensinado e praticado as virtudes que Deus exige, pareciam ser os únicos com direito a pronunciar as sentenças. Em tronos se sentavam não direi, nem quantos milhões de seres celestes estavam prostrados diante do criador de todos os globos, nem que a multidão de habitantes desses globos e inumeráveis compareceu perante os juízes. Contarei aqui apenas certos breves pormenores, muito interessantes, que mais me impressionaram. Serenamente, reparei que cada morto defendia a sua causa e alardeava os seus bons sentimentos. Ao lado, tinha todas as testemunhas dos seus atos. Por exemplo, quando o cardeal de Lorena se vangloriava de ter feito aprovar algumas das suas opiniões pelo Concílio de Trento e, pelo preço da sua ortodoxia, rogava a concessão da vida eterna, apareciam em derredor dele umas vinte cortesãs ou damas da corte, todas elas trazendo gravado em sua testa o número de entrevistas amorosas que tinham tido com o cardeal. Também se viam aqueles que, com ele, lançaram os fundamentos da Liga. Estavam ali a rodeá-lo também todos os cúmplices de seus perversos designios. Bem defronte do cardeal de Lorena estava Calvino, o qual, no seu grosso dialeto, se gabava de ter dado alguns valentes pontapés no ídolo papal, após outros que o tinham derrubado. Dizia: ‘Escrevi contra a pintura e a escultura, e demonstrei sem possibilidade de refutação que os atos bons não têm valor e que dançar o minueto é coisa diabólica. Vamos, depressa, depressa, expulsem daqui para fora esse cardeal de Lorena e me ponham já sentado ao lado de São Paulo’. No momento em que advogava altissonante, viu-se surgir ao lado dele uma fogueira ardendo. Eis que um horroroso espetro, trazendo ao pescoço um cabeção meio queimado, surgiu de entre as chamas, soltando gritos de estarrecer. Grunhava assim: ‘Monstro, monstro execrável, treme! Treme agora! Reconhece em mim aquele Miguel Servet que mandaste matar no mais cruel dos suplícios, apenas porque tinha discutido contigo a respeito do modo pelo qual três pessoas podem formar uma única substância’. Unânimis, todos os juízes ordenaram que o cardeal de Lorena fosse precipitado no abismo, mas que Calvino fosse punido ainda com muito mais rigor.

adquiririam mais força do que perderiam se reconhecessem que sua conduta não contribuía com coisa alguma para a sua sorte? [...] Assim como a crença de que eram os eleitos de Deus dava a muitas almas a coragem de enfrentar as vicissitudes da vida e a falta aparente de certo objetivo nela, também a fé similar do povo judaico possibilitava sua preservação em meio às dificuldades, que não fosse isto, teriam destruído a vontade de viver; de fato, a ideia dos calvinistas de serem os eleitos de Deus talvez deva sua forma à crença judaica, assim como o protestantismo, em geral, deveu muita coisa ao Velho Testamento. [...] Calvino enalteceu essa sensação de orgulho na eleição, tornando os eleitos, pobres ou não, uma aristocracia hereditária. [...] Os adeptos de Calvino precisavam desse consolo, pois ele vivia pregando que a vida terrena é um vale de misérias e lágrimas. [...] Somente uma coisa podia tornar a vida suportável – a esperança de ininterrupta felicidade depois da morte (DURANT, 1957, p. 388).

Considerações finais

Verificado em suas nuances o esforço teórico e prático de Calvino para domesticar o sagrado selvagem, pode-se concluir que, a partir da experiência da Igreja de Genebra, Calvino estabelece uma instituição totalizante do sagrado. Da irrupção iconoclasta à estabilização institucional, Calvino codifica uma nova forma de experimentação do sagrado a ser apresentada aos cidadãos-fíéis. O sagrado, em Genebra, revelava-se pela ordenação da vida em todos os seus aspectos.¹⁰

O relacionamento com a divindade perpassa por um verdadeiro código de conduta moral, devidamente exigido tanto pela igreja quanto pelo Estado. A política e o direito revelam-se, pois, indispensáveis à aplicação de tal código

¹⁰ Com efeito, nada se vê no protestantismo que lhe assegure uma superioridade – ou inferioridade – intelectual, em relação ao mundo católico. É exacto, pelo contrário, que ele criou uma diferença, portanto, que trouxe um contributo particular, original na cultura europeia. Para definir esse contributo, há que distinguir entre o protestantismo inicial, militar, do século XVI; e o protestantismo vitorioso, instalado com o século XVIII. Iniciada sob o signo da liberdade e da revolta, a Reforma em breve mergulha na mesma intransigência que reprovava no seu adversário. Cria um edifício tão rígido como o catolicismo medieval, onde tudo está subordinado à escala dos valores sobrenaturais da revelação: o Estado, a Sociedade, o ensino, a ciência, a economia, o Direito. No topo do edifício, “o Livro”, a Bíblia e, como intérprete do Livro, o Estado e a Igreja protestante. No Estado (príncipe ou cidade), o velho *jus episcopale*. Inútil dizer que este regime não cria a liberdade religiosa pela qual, ao início, se pegou em armas (BRAUDEL, 1989, p. 329).

A teologia de Calvino, no presente trabalho, foi apresentada em termos discursivos e examinada em seus padrões históricos. Uma fratura entre os dois parece evidenciada.

Essa compreensão do fenômeno religioso na experiência histórica da condução da reforma em Genebra, por Calvino, permite e até mesmo obriga a revisitação de seus escritos teóricos, a partir, porém, de uma nova abordagem.

Verificou-se, pois, de acordo com o que restou exposto anteriormente, como essa nova institucionalização do sagrado selvagem explicitou um ponto de ruptura, a partir da aproximação entre teoria e história, para com o que se havia de sagrado instituído até então.

Não obstante, também se pode verificar, considerando que esse momento de ruptura traz consigo um momento igualmente criativo, a possibilidade de se estabelecerem novas perspectivas políticas e jurídicas a partir de Calvino, devidamente relatadas nesta tese.

Referências

- BARTH, Karl. *The theology of John Calvin*. Translated by Geoffrey W. Bromiley. Grand Rapids: William B. Eerdmans, 1995.
- BÍBLIA SAGRADA. Versão Revista e Corrigida da tradução de J. F. de Almeida. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2001.
- BÍBLIA SAGRADA. Nova Versão Internacional. São Paulo: Vida, 2003.
- BRAUDEL, Fernand. *Gramática das civilizações*. Tradução de Telma Costa. Lisboa: Teorema, 1989.
- CALVINO, João. Poder Civil. Tradução de Ilson Hayser, Martin N. Dreher, Helberto Michel, Arno F. Steltzer e Sabatini Lalli. In: DE BONI, Luis Alberto (org.). *Escritos seletos de Martinho Lutero, Tomás Müntzer e João Calvino*. Petrópolis: Vozes, 2000.
- CORRÊA, Caetano Dias. *O direito internacional e a teologia de João Calvino*. Ijuí: Unijuí, 2011.

CORRÊA, Caetano Dias. As possibilidades de uma leitura do fenômeno jurídico a partir da religião: a proposta metodológica e o exemplo da teologia política de João Calvino. *Sequência* (UFSC), v. 38, 2017.

CRÜISEMANN, F. *A torá: teologia e história social da lei do Antigo Testamento*. Tradução de Haroldo Reimer. Petrópolis: Vozes, 2002.

DURANT, Will. *A Reforma*. Tradução de Mamede de Souza Freitas. Rio de Janeiro: Record, [1957].

FORRESTER, Duncan B. Martín Lutero y Juan Calvino. In: STRAUSS, Leo. CROPSEY, Joseph (Coord.). *Historia de la filosofía política*. Mexico: Fondo de Cultura Económica, 2000.

HEINE, Heinrich. *Contribuição à história da religião e filosofia na Alemanha*. Tradução de Márcio Suzuki. São Paulo: Iluminuras, 1991.

HOPFL, Harro (Org.). *Lutero e Calvino*: sobre a autoridade secular. Tradução de Hélio de Marco Leite de Barros e Carlos Eduardo Silveira Matos. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

JOHNSON, Paul. *História do cristianismo*. Tradução de Cristina de Assis Serra. Rio de Janeiro: Imago, 2001.

LE GOFF, Jacques. *O Deus da Idade Média*: conversas com Jean-Luc Pouthier. Tradução de Marcos de Castro. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.

PRODI, Paolo. *Uma história da justiça*. Tradução de Karina Janini. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

SKINNER, Quentin. *As fundações do pensamento político moderno*. Tradução de Renato Janine Ribeiro e Laura T. Motta. São Paulo: Cia das Letras, 1996.

TOUCHARD, Jean. *História das ideias políticas: do renascimento ao iluminismo*. Tradução de Mário Braga. Portugal: [1959]

VILLEY, Michel. *A formação do pensamento jurídico ocidental*. Tradução de Cláudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

Luc Ferry sobre os direitos do homem como secularização do cristianismo

Itamar Luís Gelain

Queremos apresentar neste texto uma tese explicitamente defendida por Luc Ferry (2007; 2009; 2012; 2018), mas também mencionada por Bobbio (2004), Tocqueville (2010) e Schmitt (2006). Não vamos defendê-la e nem endereçar a ela objeções. Deixaremos isso por conta dos leitores. A tese é a seguinte: a ideia de igualdade, liberdade e dignidade humana, tão celebrada entre os modernos, e que compunha parte do *slogan* da Revolução Francesa, não passa, em linhas gerais, de uma secularização da mensagem judaico-cristã.

Não há dúvida que o mundo cristão não deixou de existir com o advento do Renascimento, do Iluminismo ou da Modernidade. Por mais que o teocentrismo tenha sido destronado, o antropocentrismo, ao ocupar o seu lugar, não parece ser tão inovador, como sugere a história. O projeto de modernidade ocidental, no final das contas, será refém de um longo legado cristão, o qual se fará sentir no campo da política, da moral, dos direitos humanos etc. Carl Schmitt, por exemplo, na obra *Teologia Política*, declara que “todos os conceitos concisos da teoria do Estado moderna são conceitos teológicos secularizados” (2006, p. 35). Essa tese fica ainda mais evidente na perspectiva dos direitos do homem. Tocqueville (apud FERRY; CAPELIER, 2018, p. 180) declara, na obra *A Democracia na América*, que “demos sentido prático e determinado à ideia cristã de que todos os homens nascem iguais”. No mesmo contexto, Bobbio (2004, p. 55) declara

que “a grande reviravolta teve início no Ocidente a partir da concepção cristã da vida, segundo a qual todos os homens são irmãos enquanto filhos de Deus”. E continua Bobbio: “o ponto de partida para construção de uma doutrina da moral e do direito foi o jusnaturalismo, que pode ser considerado, sob muitos aspectos [...] a secularização da ética cristã”.

Para desenvolver essa tese defendida por Ferry, a qual está pulverizada em outros autores, como salientamos anteriormente, começaremos por explicitar no que consiste o pensamento aristocrático grego, visitando rapidamente alguns elementos do pensamento de Platão e Aristóteles. Na sequência, trataremos de caracterizar a moral judaico-cristã, a partir da passagem bíblica de Mateus, a qual trata da parábola dos talentos e de como ela rompe com o modelo aristocrático. Por fim, apontaremos como os direitos do homem, de modo especial, igualdade, liberdade e dignidade, são ideias secularizadas a partir do cristianismo e como repercutem no pensamento de Kant, o maior filósofo da modernidade.

O cosmos é aristocrático¹

O mundo grego é dominado no contexto mitológico e filosófico, de algum modo, pela questão cósmica-aristocrática. Os textos de Homero (*Ilíada* e *Odisseia*) e Hesíodo (*Teogonia*),² bem como de Platão (*A República*) e Aristóteles (*A Política*) endossam significativamente uma ideia cósmica-aristocrática para tratar de alguns temas, como organização da sociedade, escravidão, virtude, política, moral, justiça etc.

Para explicar no que consiste o elemento cósmico-aristocrático, vamos começar com um exemplo frequentemente utilizado pelos estoicos. O cosmos compara-se ao “ordenamento de um organismo no qual todos os órgãos interagem e dão sua contribuição perfeita à manutenção das

¹ Esta seção contém algumas ideias que estão explicitadas no meu texto, intitulado, “Justiça aristocrática e normatividade cósmica: Uma abordagem a partir de Luc Ferry”. In: PEREIRA, André P.; COSTA, Eduardo da. *Ensaios em perspectiva filosófica e teológica*. V.2 Jaraguá do Sul: Mundo Acadêmico, 2019.

² Não vamos tratar aqui da questão cósmica-aristocrática no âmbito da mitologia. Para esse tema ver Ferry & Capelier (2018).

funções vitais do indivíduo e à perpetuação da espécie” (FERRY; CAPELIER, 2018, p. 30). Em outras palavras, cada órgão cumpre a sua função. A função do coração é bombear o sangue; do olho, ver; do ouvido, ouvir e assim por diante. Caso os órgãos não desempenhem o seu papel ou queiram desempenhar uma outra tarefa que não aquela determinada pelo cosmos, o organismo vivo estaria em apuros ou se autodestruiria. Analogicamente falando, “como cada órgão tem seu devido lugar e sua função característica no seio do organismo, também cada ser humano tem uma posição particular e um papel próprio na harmonia do grande todo” (FERRY; CAPELIER, 2018, p. 30).

Na perspectiva cósmico-aristocrática, a ação ética e justa é aquela que está ajustada ao cosmos onde cada um cumpre a sua função, o seu papel e a sua tarefa sem incorrer em *hibrys*. A *hibrys* é uma espécie de “pecado”, que pode ser entendido como uma ação que não está em conformidade com o lugar natural no cosmos que compete a cada um. Quando um humano faz uma ação que rompe com a harmonia do cosmos, esta precisa ser freada e punida, pois, afasta-se da noção de justiça, a qual é concebida como harmonia e equilíbrio. Desse modo, “a justiça nada mais é, no fundo, que uma forma de se manter fiel à ordem cósmica, de se ajustar a ela” (FERRY, 2012, p. 95).

Em Platão e Aristóteles, encontramos exemplos claros da presença do pensamento cósmico-aristocrático. De um modo geral, no campo da filosofia grega, a ética e a política (os sofistas, os atomistas, os epicuristas não aceitam os elementos cósmicos-aristocráticos) são banhadas por uma inspiração cósmica-aristocrática. Segundo Ferry (2012, p. 126), “se a ordem natural das coisas é desigual e hierarquizada, a cidade justa deverá, também ela, querendo ou não, refletir a hierarquia natural que existe no universo entre os seres – animais, vegetais e humanos”. O cosmos, concebido como harmonia e equilíbrio, mas ao mesmo tempo, como algo desigual e hierárquico, será o parâmetro para se pensar a justiça e outras questões concernentes ao mundo moral e político. Assim, o cosmos é normativo enquanto prescreve e é critério para pensar a ética e a organização

política de uma cidade. De acordo com Ferry (2012, p. 127-128), “a cidade justa é aquela que imita o melhor possível a ordem natural, situando os mais dotados no comando e os menos talentosos no bagageiro”. Sendo o cosmos hierárquico e desigual a ordem social também o será. Em outras palavras, e Platão (2014) vai ensinar isso, os melhores (*aristoi*) devem mandar e deter o poder (*cratos*), nesse caso, os filósofos, e, portanto, devem estar no alto da hierarquia; os menos esclarecidos, mas possuidores da virtude da coragem, terão uma posição intermediária, nesse caso, os militares; os outros, que são menos talentosos e que não possuem a virtude da sabedoria e da coragem, deverão executar as tarefas manuais e, portanto, estarão na base da pirâmide ou da hierarquia.

Platão (2014), em *A República*, propõe que a sociedade deveria ser organizada a partir de uma visão triádica da alma, obedecendo a uma ordem natural. Assim, teríamos a classe dos governantes, a classe dos guardiões ou militares e a classe dos artesãos e agricultores. Platão insiste que as três classes sociais estão em correlação com a divisão triádica da alma: alma racional, alma irascível e alma concupiscível. A alma racional está localizada na cabeça e persegue a virtude da sabedoria; a alma irascível busca a virtude da coragem e situa-se no meio do corpo, lugar do diafragma e do coração; a alma concupiscível busca a virtude da moderação e está localizada no baixo ventre. É interessante notar que a subordinação e a hierarquia que encontramos no corpo será a mesma subordinação e hierarquia que vai vigorar no cosmos social.

Assim, em Platão, é o microcosmos, espelhado no macrocosmos, que determina o cosmos social, isto é, a estrutura da organização estatal. É a normatividade cósmica que determina a normatividade social. Dessa premissa é derivada a ideia de justiça. A justiça platônica, portanto, será entendida como uma espécie de imitação da ordem natural ou do cosmos, ou melhor, “justo é o Estado em que cada um está no lugar que lhe compete” (OLIVEIRA, 1993, p. 45). Segundo Ferry (2012, p. 129), a justiça não é mais que o “ajustamento ou a harmonização da cidade com a hierarquia desigual que prevalece na alma e no corpo” e também no cosmos.

Explicitando melhor, justo é o ajustado à ordem natural dos cosmos, ou seja, é aquele que fica no seu lugar natural determinado pela normatividade cósmica. É o cosmos que dá as cartas do jogo. Não o respeitar significa incorrer em *hybris* ou em injustiça.

A questão cósmica-aristocrática é critério também utilizado por Aristóteles para tratar, por exemplo, da escravidão, que é um tema controverso nos escritos do Estagirita. Todavia, se olhado a partir da normatividade cósmica, talvez, esse tema seja *compreensível* dentro do mundo grego, embora, ainda inexoravelmente repudiado e não aceito por uma cultura democrática como a nossa.

No livro I da *Política*, Aristóteles trata da questão da escravidão natural. Segundo Aristóteles (2000, p. 150), “desde o momento que nascem, os homens estão determinados uns para a sujeição, outros para o comando”. Uns são senhores outros escravos. Isso não passa por uma escolha, mas por uma determinação cósmica. Assim, Aristóteles (2000, p. 151) afirma que “a natureza distinguiu os corpos do escravo e do senhor, fazendo o primeiro forte para o trabalho servil e o segundo esguio e, se bem que inútil para o trabalho físico, útil para a vida política e para as artes”. Além disso, Aristóteles (2000, p. 151) observa “que alguns homens são livres por natureza, enquanto outros são escravos, e que para estes últimos a escravidão é conveniente e justa”.

É importante salientar que Aristóteles faz uma distinção entre o escravo por convenção e o escravo por natureza. O escravo por convenção é aquele que é capturado na guerra e feito escravo. Assim, um homem livre não escravo por natureza poderia ser escravo por convenção. Mas o escravo por natureza é aquele que a natureza fê-lo escravo. Nasceu escravo. E, pior, jamais poderá sair dessa condição cósmica. Em outras palavras, o escravo não poderá libertar-se da escalação que o cosmos fez colocando-o na posição de escravo. O cosmos escala e não tem espaço para substituição de posição. O cosmos faz isso de maneira arbitrária e aleatória.

O que justifica esse modo de argumentar e raciocinar de Aristóteles é o critério cósmico-aristocrático. Se falarmos da democracia grega, vamos

vê-la também com uma roupagem cósmica-aristocrática. Em outras palavras, os cidadãos eram somente os homens livres. E somente eles. O restante, isto é, mulheres, crianças, *metecos* e escravos não eram cidadãos. Assim, a democracia grega configurava-se como uma democracia aristocrática determinada, em última instância, pela normatividade cósmica, pois, participavam dela somente os homens que o cosmos fez livres. A liberdade e a dignidade das pessoas dependiam inteiramente de uma sorte cósmica, isto é, de uma loteria cósmica. A igualdade entre as pessoas era uma ideia absurda para os gregos, pois o cosmos é desigual e hierárquico e, consequentemente, também o será o cosmos social e as pessoas nele contidas.

A moral judaico-cristã e sua crítica à normatividade cósmica-aristocrática

A moral judaico-cristã vai opor-se radicalmente à tese da normatividade cósmica dos gregos. Ferry (2007; 2012; 2018) pinça dos textos bíblicos a passagem da parábola dos talentos para usar como chave de leitura na tentativa de explicitar a revolução implementada pela moral judaico-cristã em relação à ética aristocrática grega. Segundo Ferry e Capelier (2018, p. 116), “a parábola dos talentos, que consta em Mateus é sem dúvida a passagem dos evangelhos que expressa de maneira mais forte a inversão de perspectiva, que leva Jesus a deslegitimar os valores aristocráticos para substituí-los pelos da igualdade e liberdade”. Essa parábola, “permite-nos captar a radical revolução instaurada pelo cristianismo, na trilha do judaísmo, em relação à moral aristocrática dos gregos” (FERRY; CAPELIER, 2018, p. 116).

Antes de verificarmos como se dá essa revolução promovida pela moral judaico-cristã, precisamos brevemente apresentar a parábola dos talentos relatada pelo evangelista Mateus (25, 14-30). De forma simples, a parábola dos talentos narra que um senhor ao viajar entregou determinados talentos a três servos. Ao primeiro deu 5 talentos; ao segundo, 2

talentos; ao terceiro, 1 talento. No retorno, ele pede uma prestação de contas. O primeiro servo entrega-lhe 10 talentos; o segundo; 4 talentos; o último, entrega-lhe apenas um talento. Os dois primeiros recebem de seu senhor *o mesmo elogio*: “Muito bom, empregado bom e fiel! Como você foi fiel na administração de tão pouco, eu confiar-lhe-ei muito mais. Venha participar da minha alegria” (Mt 25, 21). Ao terceiro, que enterrou o seu talento, o senhor disse-lhe: “empregado mau e preguiçoso”. E continuou: “tirem dele o talento e deem ao que tem dez” (Mt 25, 28).

Em primeiro lugar, é importante esclarecer que talentos “designavam então moedas de prata, mas o termo é entendido também nessa passagem em sentido figurado, para designar os célebres ‘dons naturais’ com que a aristocracia se enfeita” (FERRY, 2012, p. 137). Em segundo lugar, qual é o significado dessa parábola, na interpretação de Ferry? Para este autor, essa parábola ensina que “*a dignidade* de um ser não depende dos talentos recebidos com o nascimento, mas do que ele faz deles, não da natureza e dos dons naturais, mas da liberdade e da vontade da pessoa humana, quaisquer que sejam seus dotes iniciais” (FERRY, 2012, p. 138. Itálico nosso).

Essa parábola, segundo Ferry (2012), vai forjar *o nascimento da ideia moderna de igualdade*. Se olharmos para a parábola dos talentos, como já afirmamos anteriormente, aquele que recebeu 5 talentos e aquele que recebeu 2 talentos, pela razão de dobrarem os talentos iniciais, receberam literalmente o mesmo elogio, a mesma consideração pelo fato de que o que importa não são os talentos, mas “*a progressão, o esforço realizado*” (FERRY, 2012, p. 139). Do ponto de vista ético, a parábola ensina que o que “conta moralmente, o que faz a *dignidade moral* de um ser humano, e isso quaisquer que sejam os dons recebidos no nascimento [...] é o que ele faz com eles” (FERRY, 2012, p. 139. Itálico nosso).

É inegável, todavia, que somos desiguais do ponto de vista da natureza. A parábola dos talentos mostra isso. Um recebe 5, o outro 2 e o outro somente 1 talento. Não podemos fazer nada contra isso. É a loteria natural que distribui de modo aleatório e indiscriminado os talentos. E, de fato,

uns são mais bonitos, outros mais fortes, outros mais habilidosos, outros mais inteligentes. Ninguém ousaria negar que Leonardo Da Vinci não foi mais inteligente que a média geral dos seus conterrâneos. Também não ousaríamos negar que Messi é mais talentoso do que qualquer um que está nesse Colóquio. Isso simplesmente é um fato. Mas que importância tem eu ter 5, 2, 1 ou *meio talento*? Para a moral judaico-cristã, não tem importância nenhuma, porque o que importa é o que faremos com os nossos talentos e não a quantidade de talentos que temos. É importante lembrar que, na moral aristocrática grega, a dignidade de uma pessoa está diretamente ligada aos seus talentos. No entanto, na moral judaico-cristã, acontece uma mudança drástica de perspectiva. Não são mais os talentos que servem de parâmetro para medir a dignidade de uma pessoa, mas a liberdade e a vontade. Isso significa que todos os indivíduos agora são mensurados moralmente, no que concerne à dignidade, pelo seu esforço, pela sua dedicação, pela sua liberdade. Desse modo, se o terceiro empregado tivesse multiplicado o seu talento ele também teria recebido o mesmo elogio e a mesma consideração. Ele foi censurado não por ter apenas um talento, mas por não tê-lo multiplicado em decorrência de sua preguiça, da sua falta de vontade e da sua covardia (FERRY, 2012; FERRY; CAPELIER, 2018).

O que definitivamente a parábola dos talentos ensina é que a dignidade moral de um indivíduo está estreitamente vinculada com sua liberdade e com sua vontade e não com os seus talentos. Para a moral judaico-cristã, a natureza ou o cosmos é neutro. Ele não é mais parâmetro para nada no que concerne à moral. Assim, moralmente falando, tudo depende de nós. As heranças naturais, os talentos, não possuem mais o protagonismo que exerciam no âmbito da moral aristocrática. Segundo Ferry (2012, p. 140), se é por meio da liberdade da vontade que passamos a parametrizar a dignidade moral de uma pessoa, “desse ponto de vista, estamos todos em perfeita igualdade”. Assim, para Ferry (2012, p. 140), o cristianismo “é o inventor da ideia moderna, igualitária, de humanidade”. A ideia de igualdade na moral judaico-cristã, segundo Ferry (2012), pode

ser encontrada de forma clara na Carta de São Paulo aos Gálatas: “De fato, vocês todos são filhos de Deus pela fé em Jesus Cristo [...] Não há mais diferença entre judeu e grego, entre escravo e homem livre, entre homem e mulher” (Gl, 3, 26-28). De tal maneira, Ferry (2012, p. 140) arremata esse ponto afirmando que: “pode-se dizer que o cristianismo é a primeira moral universalista – por isso ele está na origem da concepção moderna de direitos do homem, os quais serão, basicamente, a simples secularização da mensagem cristã”.

Kant, a secularização do cristianismo e os direitos do homem

Na modernidade, nenhum outro filósofo teria secularizado mais a mensagem cristã do que Kant. Na opinião de Ferry (2009, p. 81), alguns aspectos da filosofia moral de Kant “poderia ser descrita como uma herança cristã e até mesmo como uma pura e simples secularização de certas ideias cristãs”. Na obra *A mais bela história da filosofia*, Ferry e Capelier (2018, p. 117) insistem que Kant teria inclusive secularizado “a ideia simbolizada pela parábola dos talentos”.

Dando continuidade à crítica cristã sobre a ética aristocrática grega, Kant teria compreendido que os talentos não são nem bons e nem ruins, pois tudo vai depender do uso que fizermos deles (FERRY, 2007). O que importa definitivamente “é a finalidade que conferimos aos talentos, não importando quais sejam” (FERRY; CAPELIER, 2018, p. 117). A inteligência, por exemplo, pode ser utilizada para um fim nobre (paz), assim como para um fim escuso (violência). Dessa maneira, “não é a inteligência que é boa em si mesma, mas a intenção que a guia: é a isso que Kant se refere quando fala da ‘vontade boa’” (FERRY; CAPELIER, 2018, p. 118). Sobre a boa vontade, Kant explica: “Neste mundo, e até também fora dele, nada é possível pensar que possa ser considerado como bom sem limitação a não ser uma só coisa: uma boa vontade” (KANT, 1980, p. 109).

Segundo Ferry (2009, p. 104), para Kant, “a ‘boa vontade’ passará a identificar-se com a vontade ‘desinteressada’”. Assim, a vontade boa pode

ser visualizada em uma ação moral pautada no desinteresse e na universalidade. Em outros termos, uma ação que não busque o fim em si mesma e não almeje o interesse comum ou geral, não pode ser classificada como ação moral. Na visão kantiana, por exemplo, quando devolvemos o dinheiro que o fulano perdeu, temos que fazê-lo por dever, ou seja, “fazer a coisa certa pelo motivo certo” (SANDEL, 2015, p. 144). Portanto, devolvemos o dinheiro porque devolver é correto. É uma ação que é boa em si mesma. Todavia, se devolvermos o dinheiro por medo de sermos punidos por Deus ou punidos pela nossa consciência (a consciência pesa), a nossa ação não foi moral, pois, ela foi refém de determinações ou interesses. Nesse caso, fizemos a coisa certa, mas pelo motivo errado.

Ademais, é importante assinalar que, para Kant, a “ação verdadeiramente moral é [...] aquela que dá testemunho do que é próprio do homem, a liberdade” (FERRY, 2012, p. 165). A liberdade kantiana não é entendida como “ausência de obstáculos para que possamos fazer o que quisermos” (SANDEL, 2015, p. 140). Agir livremente, na perspectiva kantiana, “é agir com autonomia. E agir com autonomia é agir de acordo com a lei que imponho a mim mesmo – e não de acordo com os ditames da natureza ou das convenções sociais” (SANDEL, 2015, p. 170). Em outras palavras, somos livres na medida que não somos reféns das inclinações ou da cultura. Somos livres enquanto conseguimos descolar-nos das nossas inclinações, isto é, dos nossos desejos, sentimentos, emoções, paixões, bem como das determinações sociais e culturais que estamos submetidos desde que nascemos. A nossa ação é livre se ela é racional, portanto, autônoma. Quando imponho a lei moral a mim mesmo, a minha ação é o resultado de uma decisão racional acompanhada da boa vontade, portanto, livre. A liberdade é uma prerrogativa humana. Nesse sentido, “essa capacidade de agir com autonomia [liberdade] é o que confere à vida humana sua *dignidade especial*. Ela estabelece a diferença entre pessoas e coisas” (SANDEL, 2015, p. 143. Itálico nosso).

As coisas podem ser utilizadas como meios; os humanos, jamais. Aqui, Kant marca a sua crítica também ao utilitarismo de Bentham, o qual

aceitaria, em tese, que as pessoas pudessem ser tomadas como meios em nome da felicidade da coletividade (FERRY, 2009). Kant (1980, p. 134-135) é claríssimo quando diz: “Ora, digo eu: - O homem, e, duma maneira geral, todo o ser racional, existe como fim em si mesmo, não só como meio para o uso arbitrário desta ou daquela vontade”. Coisas têm valor relativo, por isso elas podem ser usadas como meio, ao passo que pessoas, “têm um valor absoluto, um valor intrínseco. Ou seja, os seres racionais têm dignidade” (SANDEL, 2015, p. 154). Na segunda formulação do imperativo categórico, Kant (1980, p. 135) propõe: “Age de tal maneira que uses a humanidade, tanto na tua pessoa como na pessoa de qualquer outro, sempre e simultaneamente como fim e nunca simplesmente como meio”. A humanidade, como um fim em si mesma, é o critério absoluto que rege a ação moral. Se a ação não for incondicional, isto é, boa em si mesma e não tratar a humanidade do outro como um fim em si mesma, essa mesma ação não pode ser elevada à categoria de ação moral.

Para Kant, a humanidade do outro e a minha própria humanidade devem ser respeitadas como tais. Segundo Sandel (2015, p. 155), “o dever do respeito é um dever que temos para com as pessoas como seres racionais, que tem humanidade, *sejam elas quem forem*” (SANDEL,. Na filosofia kantiana, não respeitamos as pessoas e sua humanidade porque as amamos. O dever do respeito é diferente do amor. Amamos nossos cônjuges, nossos filhos, nossos pais, nossos amigos. Não amamos todas as pessoas. No máximo, alguns. Na opinião de Sandel (2015, p. 156), “o respeito kantiano, no entanto, é o respeito pela humanidade em si, pela capacidade racional que todos possuímos”, independentemente se as amamos ou não.

Se Jesus propõe o mandamento do amor (*ágape*), que é um amor (ame até mesmo seus inimigos) que me exige ir ao encontro do próximo porque somos todos filhos de Deus e, portanto, irmãos, Kant propõe, a partir de outro parâmetro, o dever do respeito. Se Jesus pede que devemos amar o outro como a nós mesmos, Kant pede para respeitar o outro e a nós mesmos. Nos ensinamentos de Jesus, todos são iguais e possuem dignidade pela filiação divina. Para Kant, devemos respeitar o outro porque o

outro é um ser racional e livre e, além disso, carrega consigo algo absoluto que é sua humanidade. Em última instância, o respeito kantiano é uma forma de secularização da ideia de amor em Jesus. Talvez a observação de Peter Singer, na obra *Ética Prática*, ajude-nos a pensar melhor sobre a novidade (*ágape*) de Jesus e sua influência em Kant. Singer (1998) constata que o desprezo e a eliminação dos mais fracos e indesejados era a prática comum e recorrente antes do surgimento do cristianismo. Assim, é na esteira do cristianismo que Kant concebe que “a justiça obriga-nos a preservar os direitos humanos de todos, independentemente de onde vivam ou do grau de conhecimento que temos deles, simplesmente porque são seres humanos, seres racionais e, portanto, merecedores de respeito” (SANDEL, 2015, p. 156).

Enfim, na opinião de Kant, o ser humano possui dignidade porque possui uma coisa absoluta que é a sua humanidade, a qual é parâmetro para a moralidade e é explicitada na racionalidade e no poder da ação livre. Assim, na perspectiva kantiana, a igualdade entre os humanos não está ancorada na filiação divina e sua dignidade não advém nem do cosmos e nem de Deus. Somos iguais e possuímos dignidade pela nossa condição humana, a qual é definida pela racionalidade e liberdade. Kant, na verdade, apenas despe esses conceitos de sua indumentária religiosa vestindo-os, agora, com uma roupagem iluminista e antropocêntrica.

Referências

- ARISTÓTELES. *A política*. Tradução de Therezinha M. Deutsch e Baby Abrão. São Paulo: Nova cultural, 2000. (Os Pensadores).
- BÍBLIA DE JERUSALÉM. São Paulo: Paulus, 2008.
- BOBBIO, Norberto. *A era dos direitos*. Tradução de Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Elsevier, 2004.
- FERRY, Luc; CAPELIER, Claude. *A mais bela história da filosofia*. Tradução de Clóvis Marques. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2018.

- FERRY, Luc. *Aprender a viver. Filosofia para novos tempos.* Tradução de Vera Lucia dos Reis. Rio de Janeiro: Objetiva, 2007.
- FERRY, Luc. *A revolução do amor. Por uma espiritualidade laica.* Tradução de Vera Lucia dos Reis. Rio de Janeiro: Objetiva, 2012.
- FERRY, Luc. *Kant. Uma leitura das três “Críticas”.* Tradução de Karina Jannini. Rio de Janeiro: DIFEL, 2009.
- KANT, Immanuel. *Fundamentação da metafísica dos costumes.* São Paulo: Abril Cultural, 1980. (Os Pensadores).
- OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. *Ética e sociabilidade.* São Paulo; Loyola, 1993.
- PLATÂO. *A República.* Tradução de Leonel Vallandro. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2014.
- SANDEL, Michael. *Justiça. O que é fazer a coisa certa.* Tradução de Heloísa Matias e Maria Alice Máximo. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2015.
- SCHMITT, Carl. *Teologia política.* Tradução de Elisete Antoniuk. Belo Horizonte: Del Rey, 2006.
- SINGER, Peter. *Ética prática.* São Paulo: Martins Fontes, 1998.
- TOCQUEVILLE, Alexis. *A democracia na América.* Tradução de Neil Ribeiro da Silva. São Paulo: Folha de São Paulo, 2010.

Dignidade e direitos humanos: uma busca na história pela (des)construção de conceitos¹

Luciene Dal Ri

Considerações iniciais

As noções jurídicas mudam no tempo e muitas delas denotam uma progressiva incompatibilidade com as tendências do pensamento jurídico contemporâneo; outras são particularmente evidenciadas sem que para tanto tenham seu real valor esclarecido. Esse fenômeno ocorre por conta da defasagem entre teoria do direito e filosofia. Na história do direito, é possível observar que os ensinamentos de filosofia geralmente são recebidos pelos juristas com atraso e por meios indiretos, permitindo certa distorção de seu conteúdo (VILLEY, 2009).

A abordagem crítica ao valor das noções basilares do ordenamento jurídico, denotando os contextos e os objetivos para os quais foram criados, exige a análise de conceitos e realidades, evitando a sobreposição de concepções modernas as suas realidades mais antigas.

Muito embora possamos reconhecer à filosofia moderna características específicas, e que vão refletir-se nos sistemas jurídicos modernos e atuais, como a exaltação do papel do homem, da razão, a evidenciação do indivíduo e a explicitação de seus direitos, cabe deixar claro que algumas dessas características também são presentes em outros períodos da

¹ Este texto foi anteriormente publicado na obra: SANTOS, Rafael Padilha dos; DAL RI, Luciene (Org.). *Pressupostos históricos e teóricos para o estudo da democracia e os novos desafios na era da globalização*. Perugia: UNIPG, 2016, v. 1, p. 768-784.

história da humanidade. A análise desses elementos, dentro de uma história da filosofia que tem suas raízes em período antigo e medieval, evidencia noções e valores modernos que colocam em xeque a concepção de laicidade, tão pretendida na modernidade.

Tal fato não significa que esses elementos têm o mesmo valor ou a mesma concepção em diferentes períodos, mas evidencia uma ligação histórica entre eles. A expressão *dignitas* é um claro exemplo da riqueza de concepções rejeitadas, superadas ou modificadas no tempo e que podem e devem ser evidenciadas, retomadas e reconstruídas por meio da história dos conceitos, objetivando apreender a totalidade do seu sentido (SARLET, 2012).

Como bem evidencia Vincenti (2009), o conteúdo e uso do termo dignidade humana é algo ainda debatido e ambíguo, tornando ambígua também a medida dos direitos que dela derivam. O termo *dignitas* é usado para basear soluções contraditórias, afirmando ou negando o aborto, sustendo ou negando a legitimidade da eutanásia, promovendo a igualdade econômica ou a resistência à redistribuição de riquezas. Tamanha contradição no uso do termo baseia-se em diferentes formas de concepção da dignidade, como a forma objetiva ou aquela subjetiva, os pressupostos da dignidade, o momento de seu início e sua extensão ou não após a morte.

A contradição presente na doutrina hodierna, quanto ao conceito e origem do termo dignidade humana e do seu papel axiológico, evidenciado no que concerne aos direitos humanos, bem como em constituições e tratados internacionais, impulsiona esta pesquisa, que busca lançar mais luz sobre o tema no que concerne à história do conceito (VINCENTI, 2009).

A antiguidade romana e os conceitos modernos

A história do conceito de dignidade humana denota que esse é anterior aos sistemas de direito atuais e, ao mesmo tempo, permeia-os. A origem latina da expressão remete ao uso da expressão *dignitas*, na Roma

antiga, que implica significados inicialmente reconhecidos como mérito, grau e cargo (VINCENTI, 2009).

O termo latino evoca discursos nos escritos de Cícero, no que tange ao âmbito político e ao natural. A afirmação do orador em *De inventione*, 2,166 “a dignidade é a autoridade reconhecida de uma pessoa, uma qualidade digna de obséquio, honra e respeito”, é, de certa forma, reencontrada em *Ad Atticum*, 7, 11, 1. As passagens, embora voltadas ao homem político, transcendem ao seu âmbito específico. Colhe-se, nas passagens, que a dignidade assume uma referência moral de cumprimento de deveres, como meta ou conquista de uma qualidade moral do ser humano, tornando-o merecedor de respeito (RUOTOLI, 2010; LACERDA, 2011).

A *dignitas* romana, em outra acepção presente na passagem Cicero, *Epistulae* 4,14,1, apresenta-se como virtude com a necessidade de empenho para o seu alcance e manutenção em maior ou menor intensidade, conforme o próprio comportamento ou o contexto institucional. Tal fato denota a dignidade como não inata ao ser humano, sendo uma realização em base ao comportamento e evidenciando sua concepção como construção ética. Nesse sentido, a dignidade não representa imediatamente o fundamento ou valor concernente a certo grupo de direitos (humanos), conforme a interpretação de Vincenti, no que tange às passagens Cícero, *De re publica* 1,27,43 e 1,34,53 a (LACERDA, 2011; DE FILIPPI, 2009).

Em um tratado desafiante, destinado a grande fortuna, como o *De re publica*, Marco Túlio Cícero confirma a natureza valorativa da *dignitas*, a qual é estruturada em graus progressivos que as instituições devem *equamente* reconhecer e não negar atuando uma *aequabilitas quidem iuris* niveladora, porém *iniqua*. Por outro lado, nos adverte Cícero com realismo, a igualdade absoluta dos direitos, a *aequabilitas quidem iuris*, é uma situação que não pode durar enquanto sempre poderes e prerrogativas se atribuem a alguns mais do que a outros, fundando numerosas distinções de *homines* e *dignitas*; e, de fato não pode existir uma organização racional da *res publica*, também da *res publica* mais livre e democrática, lá onde não se reconheça a cada cidadão a sua *dignitas* em razão do seu mérito. (VINCENTI, 2009, p. 12).

Em outro contexto, *De officiis*, 1,106 e 107, e seguindo vertentes da filosofia grega, Cícero concebe a *dignitas* atribuída ao ser humano como a posição mais alta na hierarquia da natureza, devido à racionalidade. Cícero parte de uma concepção de homem que evidencia a profunda diferença em relação aos animais, devido à razão humana que permite ligar o próprio presente ao passado e ao futuro. A irracionalidade dos animais os fazem dominados pelas sensações e imersos no presente, desconexos do passado e do futuro. A racionalidade humana permite uma vida frugal, moderada, séria e sóbria. A dignidade da espécie humana, em sua posição de hierarquia em relação aos demais animais, também é baseada no comportamento que a racionalidade permite-nos (VINCENTI, 2009).

Dentro dessa concepção, segundo Villey, Cícero afirma deveres aos homens, como o "dever de respeitar em cada homem, mesmo que escravo, a razão, a humanidade; dever de sinceridade; de respeito à palavra dada; de respeito aos deuses; de piedade nas relações familiares" (VILLEY, 2007, p. 68). No mesmo sentido, Vincenti afirma:

E Cícero observa, com a sensibilidade de melhor polítólogo, que lá onde tenha desaparecido o sentimento do *exoché*, da superioridade da excelência fundada sobre a virtude e sobre o mérito, a dignidade de todos é igualada ou, melhor, medida somente através do dinheiro que um tenha (2009, p. 14).

Essa concepção é evidenciada na linguagem do período tardo-antigo, sendo derivada da *imperatoria dignitas*, enquanto posição essencialmente burocrática (VINCENTI, 2009; ROSEN, 2012).

O debate sobre a dignidade humana na antiguidade confunde-se na doutrina com o debate sobre a origem dos direitos humanos e a inegável centralidade do homem-pessoa como valor do sistema jurídico-religioso romano. A concepção de centralidade do homem, no sistema jurídico romano, é anterior à influência da filosofia estoica que afirma a noção da essência divina do homem (VILLEY, 2007).

A afirmação de Hermogeniano, reproduzida em *Digesto* 1,5,2 “Como, portanto, todo direito é constituído por causa dos homens”, é reafirmada

nas *Institutas de Justiniano* 1,2,12: “Trataremos primeiramente das pessoas pois de pouca valia será o conhecimento do direito na ignorância das pessoas em função das quais foi ele instituído”. Mesmo que tais afirmações tenham sido compiladas durante o século VI d.C., colhe-se a consciência romana de que o direito é criado em função do homem, refletindo a sua centralidade na articulação do sistema jurídico romano.

O homem, como valor central do direito romano, é acompanhado por valores de justiça, equidade e racionalidade sintetizados por Ulpiano nos três (célebres) preceitos fundamentais da romanidade jurídica, *Digesto* 1,1,10,1 Ulp. 1 reg.: “Os preceitos de direito são: viver honestamente, não lesar outrem, dar a cada um o seu”.

Partindo da passagem de Ulpiano, alguns romanistas hodiernos como Sebastiano Tafaro e Maria Pia Baccari defendem que os juristas romanos antigos são precursores da dignidade humana e dos direitos humanos (DE FILIPPI, 2009).

A percepção de correspondência entre dignidade humana e direitos humanos, devido à implicação e à justificação mútua dos conceitos na ontologia dos valores morais modernos, fundamenta a afirmação de Maria Pia Baccari (2007) de que os escritos de Ulpiano seriam precursores dos direitos humanos (MAESTRI, 2009).

A posição de Tafaro de afirmar no sistema jurídico-religioso romano o berço precursor da dignidade humana (em uma concepção moderna) e a posição de Baccari, de entender Ulpiano como precursor dos direitos humanos, não são pacíficas na doutrina.

Quanto ao conceito de *dignitas* humana, denota Vincenti que a *dignitas*, na concepção romana, tem particularidades de prestígio, autoridade, distinção, grau, encargo (VINCENTI, 2009). O *status personae* define diferentes posições para o ser humano em sociedade e consequentemente diferentes *dignitatis*.

Nos escritos de Gaudemet (1987; 1995), Villey (2007) e Vincenti (2009), observa-se também a concepção de que não existe espaço na antiguidade para a origem ou existência dos direitos humanos. Nesse sentido,

afirma-se que a inexistência de uma concepção subjetiva do direito, no sistema jurídico-religioso romano, bem como o reconhecimento da escravidão como instituto jurídico (embora com feições muito diversas das atuais), não permitem a proximidade das concepções do *ius* com aquelas dos direitos humanos (VILLEY, 2007).

O *ius civile*, o *ius gentium* e o *ius naturale* romano não permitem o abrigo da concepção moderna de direitos humanos, mesmo sem ignorar uma natureza comum entre os seres humanos. A filosofia clássica grega e o direito romano concebiam uma ideia concreta da natureza humana, que não condicionava o *status* jurídico do homem em sociedade como livre ou escravo (VILLEY, 2007).

A concepção moderna de direitos do homem fundamenta-se em noções de igualdade e universalidade. Embora a universalidade seja uma das características do sistema jurídico-religioso romano, a noção de igualdade pregada na modernidade em muito se afasta das concepções romanas antigas, de forte aspecto hierárquico e não igualitário. Se for possível tratar de uma igualdade no direito romano, pode-se tomar como exemplo a concepção de Cícero, onde a noção de igualdade é “aristocrática, proporcional ou geométrica” (REVERSO, 2001, p. 15 e 21).

A concepção romana de dignidade deve ser contextualizada ainda em uma cultura não individualista, e que, portanto, não permite o pleno desenvolvimento de concepções análogas às modernas no que tange à dignidade e direitos inerentes à pessoa humana. Mesmo considerando que o humanismo estoico influenciou algumas concepções romanas ao ponto de gerar o abrandamento da condição do escravo e do peregrino, não cabe a afirmação da dignidade como elemento axiológico dos direitos humanos.

A contribuição de Boécio

A dignidade enquanto atributo humano foi tema de reflexão, em âmbito cristão, no período de transição entre a antiguidade e o período medieval. Nesse período, a especificidade quanto ao sentido do termo

dignidade como posição de poder, ofício e privilégio torna-se ainda mais evidente (VINCENTI, 2009).

A forte importância de Boécio, no século VI d.C., período de transição entre a cultura antiga e aquela medieval, está na tradução das obras de Platão e Aristóteles ao latim e busca pela harmonização do pensamento desses autores às concepções de Porfírio e dos neoplatônicos (D'ANGELO, 2004).

A forte presença do cristianismo não implica, porém, na sobreposição à cultura romana que é preponderante na península itálica no período de Boécio. Nesse contexto, sob o novo reino de Teodorico, observa-se a concepção de *dignitas* ainda próxima daquela romana clássica, comportamental e desvirtuada em forma concernente a cargo público. A *dignitas* na obra *De consolatione Philosophiae* perde o seu sentido valorativo, até pelo contexto em que é escrita, sendo reduzida à mera forma concernente ao cargo público ocupado.

E o quê deverei dizer das dignidades e das potências, pelas quais vós, ignorantes da verdadeira dignidade e da verdadeira potência, vos rendeis iguais ao céu? Mas, uma vez que, essas recaem sobre as pessoas mais desonestas, assim como o Etna irrompe as suas chamas, qual dilúvio desencadeou iguais desastres? [...] Ademais, se as dignidades e os poderes possuísem por si mesmos um bem natural e próprio, esses não recairiam nunca aos piores homens: e de fato as coisas contrárias normalmente não se juntam entre elas, e a natureza não quer que os contrários se unam (BOÉCIO, *De consolazione philosophiae*, 2,6,1 e 2,6,13).

Boécio busca então o significado da *vera dignitas* que acaba por ser identificada com a virtude em sentido clássico.

E nem as riquezas podem apagar a avidez inextinguível, nem o poder torna proprietários de si aqueles que os prazeres do vício mantêm presos em correntes irresolúveis, e a honra conferida aos malvados não só não os rende dignos, mas revela e coloca em clara luz que são indignos. Por que isso ocorre? Porque vós encontrais prazer em chamar com nomes errados coisas que são diferentes, e o valor de tais nomes vem facilmente demonstrado falso pelas conclusões dos fatos: dessa forma, não é justo chamá-las de riquezas, nem

chamar de potências aquelas, nem chamar essas de dignidade (BOÉCIO, *De consolatione Philosophiae* 2,6,18 e 19).

Nesse sentido, partindo da análise do uso da palavra *dignitas* na obra de Boécio e considerando a concepção estoica também presente em Cícero, discorda-se da afirmação de que “embora todos os problemas conceituais aqui implicados, a partir de Boécio, temos a compreensão da dignidade humana como estatuto ontológico” (RODRIGUES, 2012, p. 8).

Embora a obra de Boécio influencie a concepção medieval sobre o tema, bem como contribua para a teoria de Santo Tomás de Aquino sobre a natureza humana, não se pode dar a ela caráter de proeminência na construção do conceito de dignidade humana, dentro da concepção moderna. É indiscutível que o estoicismo evoque uma relação, muitas vezes, de semelhança, entre humano e divino, e que tal fato seja encontrado nas origens da concepção medieval e moderna de dignidade humana, mas essa carga é muito mais ampla dentro da cultura judaico-cristã, exemplificada na passagem de Gênesis 1,26-29, evidenciada e aprofundada por Santo Tomás de Aquino (VILLEY, 2007).

O medieval e a concepção cristã

A importância de Santo Tomás e de suas obras para o período medieval, leva à consideração do angélico na construção do conceito de dignidade humana, devido à evidenciação e ao aprofundamento das reflexões sobre o homem enquanto imagem e semelhança de Deus (SARLET, 2012).

A obra de Santo Tomás de Aquino, em pleno século XIII, tem forte influência da cultura clássica, com especial atenção à filosofia de Aristóteles e ao direito romano. Essa influência não implica dependência da cultura antiga, mas pleno diálogo, mostrando que a rigorosa doutrina romana do direito em nada se opõe à fé cristã. De tal forma, de acordo com Villey (2007, p. 119), o angélico “devolveu à arte do direito a sua autonomia, e os meios de seu desenvolvimento”.

Na obra *Summa Theologiae*, de caráter quase enciclopédico e dedicada à reflexão sobre Deus e a criação, o autor reflete sobre a condição do homem como digno por ser “à imagem e à semelhança de Deus” (*Sum. Theol.* 1 q. 93 pr.). Nesse sentido, o angélico afirma o homem como “mais digna das criaturas inferiores” (*Sum. Theol.* 1 q. 91 a.1 arg. 1). Essa dignidade manifesta-se no corpo e na alma intelectiva do ser humano. O uso do termo *dignitas* é presente na *Summa Theologiae*, várias vezes. Por questão de espaço, nesta sede, remete-se ao estudo referente ao homem e a sua origem (*Sum. Theol.* 1 q. 75-102). Nas questões citadas, a palavra *dignitas* aparece num total de nove vezes, e o termo *dignus* (a) é usado outras seis vezes. Quando usados, os termos delineiam a dignidade do corpo humano, da alma, da natureza, do homem, do paraíso e dos anjos, em função de sua decorrência divina de criação, sendo semelhança ou imagem de Deus.

A afirmação do homem como imagem e semelhança de Deus, não denota, na obra do angélico, uma concepção de fundamento axiológico de direitos. Embora não use de forma específica o termo dignidade para o ser humano, a dignidade é decorrente da criação e da caracterização do homem enquanto imagem e semelhança de Deus, aprofundando a reflexão da passagem bíblica, Gênesis 1,26.

A afirmação torna-se mais evidente por meio da análise da questão 93 da *Summa*.

Gênesis 1,26. Então disse Deus: “Façamos o homem à nossa imagem, conforme a nossa semelhança. Domine ele sobre os peixes do mar, sobre as aves do céu, sobre os grandes animais de toda a terra e sobre todos os pequenos animais que se movem rente ao chão”.

Nesse sentido, o angélico afirma que “Em seguida deve-se considerar o fim ou termo da produção do homem, enquanto é tido como feito à imagem e semelhança de Deus” (*Sum. Theol.*, 1 q. 93 pr.). A constatação do homem feito imagem e semelhança de Deus não faz com que o homem seja igual a Deus, pois, citando Santo Agostinho, o angélico afirma que “onde existe imagem, não há necessariamente igualdade” (*Sum. Theol.* 1

q. 93 a. 1 co.). O modelo de Deus ultrapassa infinitamente o ser humano, denotando que no homem há a imagem imperfeita de Deus, refletida por meio do intelecto (*Sum. Theol.* 1 q. 93 a. 2 co.).

O angélico cita Santo Agostinho na argumentação “O que faz a excelência do homem é que Deus o fez à sua imagem, pelo fato de lhe ter dado um espírito inteligente que o torna superior aos animais” (*Sum. Theol.* 1 q. 93 a. 2 s.c.); e o segue nas suas reflexões, afirmando que: “Fica claro, portanto, que só as criaturas dotadas de inteligência são, falando propriamente, à imagem de Deus” (*Sum. Theol.* 1 q. 93 a. 2 co.).

A concepção antiga estoica refletida nas obras de Cícero e de certa forma em Santo Agostinho, de hierarquia do homem na natureza por conta da racionalidade, é um elemento abordado por Santo Tomás na primeira parte do tratado. Após o estudo sobre a natureza humana, faz-se reflexões acerca da origem do homem e consequentemente da sua aproximação a Deus. Observa-se, por meio do foco dado à reflexão, a mudança da perspectiva de trabalho, conforme *Summa Theologiae*:

Visto que é em virtude de sua natureza intelectual que se diz ser o homem à imagem de Deus, ele o é sobretudo na medida em que a natureza intelectual pode imitá-lo ao máximo. Ora, a natureza intelectual imita Deus ao máximo, naquilo em que Deus se conhece e se ama (*Sum. Theol.*, 1 q. 93 a. 4 co.).

A partir de tal afirmação o angélico concebe três maneiras de ver a imagem de Deus no homem. Essas maneiras são formas da aptidão natural da alma espiritual comum a todos os homens de conhecer e amar, na perfeição ou imperfeição, a Deus (*Sum. Theol.* 1 q. 93 a. 4 co.). As três maneiras, desdobram-se em reflexos da glosa de três espécies de imagens (criação, nova criação e semelhança), respectivamente presentes em todos os homens, somente nos justos e somente nos bem-aventurados.

A concepção cristã do homem como imagem e semelhança de Deus denota um caráter absoluto que é, porém, mitigado pela concepção de que a imagem de Deus, somente será perfeita no homem pelos seus atos em harmonia com o fim que lhe foi dado, ou seja, devendo ser preservada e

desenvolvida por meio dos atos que têm Deus como objeto (RUOTOLI, 2010).

Diante das constatações acerca do uso da *dignitas* na obra de Santo Tomás, não é adequada a afirmação de uma concepção medieval da dignidade humana inovadora em relação ao modelo clássico. Observa-se que a concepção de Santo Tomás não constitui uma ruptura com a concepção antiga, mas denota um foco diverso de reflexão, de acordo com as necessidades de um contexto social e intelectual específico. O novo foco serve de farol para a construção do “indivíduo” na valorização da unicidade de cada homem, mantendo a concepção bíblica e agostiniana de igualdade do homem perante Deus (VINCENTI, 2009).

Considerações finais

A concepção cristã permite a posterior reflexão filosófica de construção da dignidade humana e dos direitos humanos. Essa reflexão não é encontrada, porém, em Santo Tomás, e nem mesmo séculos mais tarde, na obra do humanista Pico della Mirandola, embora ambos usem o termo dignidade, evidenciando o intelecto e a vontade humana. Cabe delineiar, porém, que a dignidade humana como fundamento dos direitos humanos tem sua estrada possível a partir das reflexões de autores antigos e medievais, bem como dos humanistas.

As constatações acima afastam o perigo de considerar a dignidade humana e os direitos humanos, tais como entendidos hoje, presentes nas diferentes manifestações culturais europeias e humanas em tempos antigos ou medievais. As concepções desses termos não remontam tão longe e não permitem atribuir-lhes raízes universais.

A história do conceito de dignidade humana, reflete bem essas características, sendo presente na antiguidade e expandindo-se ao período medieval e moderno. O conceito dentro das realidades antiga e medieval não apresenta função especificamente jurídica. O termo reflete a concepção da dignidade humana por diversos ângulos: baseada num

comportamento moralmente adequado que permite uma situação social, evidenciando a responsabilidade de cada um; baseada numa concepção de mera forma e concernente ao cargo público ocupado; ou baseada num *status* natural, elemento intrínseco e centrado no intelecto e na vontade, que nos diferencia dos demais animais.

A concepção de diferença dos demais animais desdobra-se na afirmação de presença da divindade no ser humano, originalmente feita pelos estoicos e evidenciada pelos cristãos, aproximando o homem de Deus, e vendo nos homens certa divindade. A visão cristã evidenciará e desdobrará essa concepção da dignidade humana colocando o ser humano como imagem de Deus. A concepção da dignidade humana, típica do cristianismo medieval e do humanismo, pode ser evidenciada como resgate e diálogo, por parte dos autores medievais, da cultura antiga em relação à nova realidade social, política e cultural.

A possibilidade da dignidade humana, enquanto fundamento dos direitos humanos, encontra-se na igualdade intrínseca, elemento trabalhado por Platão na República quanto aos cidadãos da *polis*, mas evidenciado de forma inequívoca pelos cristãos. Tal concepção não é, porém, vinculada e nem serve de fundamento para um conjunto de direitos de forma imediata. Observa-se apenas que a partir do pensamento cristão é possível a reflexão filosófica de construção da dignidade humana como fundamento axiológico dos direitos humanos.

Nesse sentido, é importante salientar a luta contra a universalização de conceitos e valores, bem como a afirmação de superioridade de conceitos e fórmulas de humanização europeia.

Referências

- BACCARI, Maria Pia. *Ius naturale e praecepta iuris nella giurisprudenza: Ulpiano precursore dei diritti umani?* In: GERARDI, Renzo (org.). *La legge morale naturale: problemi e prospettive*. Roma: Lateran University Press, 2007.

BARROSO, Luís Roberto. *A Dignidade da Pessoa Humana no Direito Constitucional Contemporâneo: Natureza Jurídica, Conteúdos Mínimos e Critérios de Aplicação*. Versão provisória para debate público. Mimeografado, dezembro de 2010.

BARROSO, Luís Roberto. *A dignidade da pessoa humana no direito constitucional contemporâneo. A construção de um conceito jurídico à luz da jurisprudência mundial*. Belo Horizonte: Editora Fórum, 2013.

BAUMAN, Richard A.. *Human Rights in ancient Rome*. London – New York, 2000.

BOETHIUS, Anicius Manlius Torquatus Severinus. *De consolatione Philosophiae/ The Consolation of Philosophy*. Tradução de Edward Kennard Rand. London; Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1918.

CATALANO, Pierangelo. *Linee del sistema soprannazionale romano*. Torino: Giappichelli, 1965.

CATALANO, Pierangelo. *Diritto e persone*. Torino: Giappichelli, 1990.

CRIFO', Giuliano. *Libertà e ugualanza in Roma antica*. Roma: Bulzoni editore, 1996.

CICERO, Marco Tullio. *De Inventione*. Disponível em <https://www.thelatinlibrary.com/cicero/inventione2.shtml>. Acesso em 18 fev. 2020.

CICERO, Marco Tullio. *Epistulae ad Atticum*. Disponível em <https://www.thelatinlibrary.com/cicero/att7.shtml#11>. Acesso em 18 fev. 2020.

CICERO, Marco Tullio. *Epistulae/ The Letters of Cicero*. Ed. Evelyn S. Shuckburgh. London: George Bell and Sons, 1908-1909. Disponível em <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Cic.+Fam.+4.14.1&fromdoc=Perseus%3Atext%3A1999.02.0009>. Acesso em 18 fev. 2020.

CICERONE, Marco Tullio. *De re publica/ Dello Stato*. Cles: Oscar Mondadori, 1994.

CICERONE, Marco Tullio. *De officiis/ I doveri*. Milano: BUR, 2004.

D'ANGELO, Edoardo. *Storia della letteratura mediolatina*. Montella: Accademia Vivarium Novum, 2004.

DE FILIPPI, M. *Dignitas. Tra Repubblica e Principato*. Bari: Cacucci Editore, 2009.

FLORES, Joaquim Herrera. *Teoria Crítica dos Direitos Humanos*. Rio de Janeiro: Lumen Iuris Editora, 2009.

GAUDEMEL, Jean. Des “droits de l’homme” ont-ils été reconnus dans l’empire romain?. *Labeo*, 33, Napoli, 1987.

GAUDEMEL, Jean. Des “droits de l’homme” dans l’antiquité. *Collattio iuris Romani, Etudes Hans Ankum* 1. Amsterdam: 1995.

GILBERTI, G. “Omnium una libertas” alle origini dell’idea di diritti umani. In: LABRUNA, Luigi (org.), BACCARI, Maria Pia – CASCIONE, Cosimo. *Tradizione romanistica e Costituzione*. Napoli, 2006.

HONORÉ, Tony. *Ulpian: Pioneer of Human Rights*. Oxford: Oxford University Press, 2002.

JUSTINIANO I. *Digesta Iustiniani/ Digesto de Justiniano, liber primus*. Tradução de Hélcio Maciel França Madeira. 3 ed. São Paulo: Editora Revista dos Tribunais: Osasco, SP: Centro Universitário FIEO – UNIFIEO, 2002.

JUSTINIANO I. *Institutiones Iustiniani/ Institutas do Imperador Justiniano*. Tradução de Eduardo Bini. Bauru: EDIPRO, 2001.

KANT, Immanuel. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Tradução de Paulo Quintela. São Paulo: Abril Cultural, 1980.

LACERDA, Bruno Amaro. Resenha do livro “Diritti e Dignità umana”, de Umberto Vincenti. *Revista Ética e Filosofia Política*, n. 13 – Volume 1 – Janeiro de 2011.

LUBRANO, Michaela. *Persona e homo nell’opera di Gaio. Elementi concettuali del sistema giuridico romano*. Torino: Giappichelli editore, 2002.

MAESTRI, Enrico. Genealogie della dignità umana. *Diritto e Questioni pubbliche*, n. 9/2009.

REVERSO, Laurent. Fondations et naissances des Droits de l’homme. *L’Odyssée des droits de l’homme. Actes du colloque international de Grenoble*. Paris: L’Harmattan, 2001.

RODRIGUES, Ricardo Antonio. Severino Boécio e a invenção filosófica da dignidade humana. *Seara Filosófica*, n. 5, Verão, 2012.

ROSEN, Michael. *Dignity. Its History and Meaning*. Cambridge: Harvard University press, 2012.

RUOTOLI, Marco. Appunti sulla dignità umana. *Direitos Fundamentais & Justiça*, n. 11, 2010.

SARLET, Ingo Wolfgang. As dimensões da dignidade da pessoa humana: construindo uma compreensão jurídico-constitucional necessária e possível. *Revista Brasileira de Direito Constitucional* – RBDC n. 09, 2007.

SARLET, Ingo Wolfgang. *Dignidade da Pessoa Humana e Direitos Fundamentais na Constituição Federal 1988*. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2012.

TAFARO, Sebastiano. *Diritto e persona: centralità dell'uomo*. Texto disponível em: <http://vrbs.org/old/frameport.htm>, consultado em 30/06/2013.

TÓMAS DE AQUINO. *Suma Teológica*. São Paulo: Loyola, 2001.

VILLEY, Michel. *A formação do pensamento jurídico moderno*. São Paulo: Martins fontes, 2009.

VILLEY, Michel. *O direito e os direitos humanos*. São Paulo: Martins fontes, 2007.

VINCENTI, Umberto. *Diritti e dignità umana*. Roma-Bari: Laterza, 2009.

O conceito de pessoa humana no cristianismo

Vitor Galdino Feller

Introdução

O cristianismo tem uma expressiva e sublime concepção do ser humano, que é criatura de Deus, criado à imagem de Deus, chamado ao diálogo e ao convívio com Deus. Criado por Deus e para Deus, o ser humano é um ser relacional: com Deus, com os outros seres humanos, com os outros seres criados, com as criaturas espirituais, anjos e demônios, e consigo mesmo. Criado na liberdade, ser capaz de decisão e resposta, prefere usar sua liberdade para romper essa ordem de relações, inoculando em si mesmo o vírus da autodestruição.

No entanto, Deus, fiel a si mesmo e à obra criada, tudo faz para restaurar o ser humano e conduzi-lo, mais que à condição original, à condição de nova criatura. Entende-se, assim, a abertura do ser humano à transcendência.

O artigo começa refletindo sobre a origem e o significado do termo pessoa. Apresenta, então, a concepção cristã do ser humano a partir da consideração de sua criação à imagem e semelhança de seu Criador, como ser relacional com Deus, com os outros seres humanos, com as criaturas e consigo mesmo. Ser que, no exercício da liberdade, rompeu pelo pecado essa estrutura relacional fundamental, mas que é chamado a redimir-se e tornar-se nova criatura num chamado constante à transcendência.

O termo *pessoa*: origem e significado

O termo *pessoa*, talvez o mais importante da civilização ocidental (RUBIO, 2001), ganhou realce nas discussões teológicas dos primeiros séculos a respeito de Deus e de Jesus Cristo. Se Deus é um só, como afirmavam os judeus, dos quais o cristianismo recebeu a fé monoteísta, como expressar o conteúdo da revelação salvífica que, nas palavras e obras de Jesus de Nazaré, falava de três distintas realidades: um Deus que é *Abbá*, o Pai amado de Jesus; um Deus que é o próprio Jesus, o qual se afirmava Filho de Deus, em unidade plena com o Pai; um Deus que é o Espírito Santo, o qual ungia e animava Jesus na missão messiânica.

O que são essas três distintas realidades? Que palavra usar para se referir concomitantemente aos três? Havia ainda a questão de Jesus Cristo, reconhecido pelos evangelhos como a encarnação de Deus feito homem para a salvação da humanidade. Ele é Deus ou é homem? A fé dizia que é Deus, pois só um Deus pode salvar-nos. Mas como entender um Deus que se faz material e mortal? A fé também dizia que é homem, pois só fazendo-se homem ele pode alcançar a humanidade nas suas realidades mais desumanas e, assim, resgatá-la do mal. Mas como se pode afirmar que esse homem é Deus? Como fica a relação entre a divindade e a humanidade desse sujeito?

Após intensa luta pelo uso de determinadas palavras e fórmulas, as discussões dos Padres da Igreja levaram à definição das palavras *ousía* (em grego) e *natura*, *essentia* ou *substantia* (em latim), para dizer o que em Deus é um (uma só essência, uma só natureza, uma só substância) e das palavras *hypóstasis* e *prósopon* (em grego) e *persona* ou *subsistētia* (em latim), para referir-se às três distintas realidades (três hipóstases, três subsistências, três pessoas). Portanto, três pessoas um só Deus. No caso de Jesus Cristo, os Padres da Igreja concluíram pela afirmação: uma só pessoa divina em duas naturezas, a divina, que lhe é própria desde a eternidade, e a humana, assumida da carne de Maria. Assim, o termo *pessoa* tornou-

se palavra-chave para se expressar dois mistérios fundamentais da fé cristã: o mistério de Deus Uno e Trino e o mistério de Deus Encarnado.

O termo *pessoa* vem do latim *persona*, tradução do grego *prósopon*, que designava a máscara usada pelo ator, no teatro grego, para representar seu personagem, o qual era reconhecido ao mesmo tempo pelos caracteres da máscara e pela voz do ator que soava (*per·sonare*) por trás da máscara. Assim, proveniente do teatro grego e realçado à categoria teológica nas discussões trinitárias e cristológicas do cristianismo dos primeiros séculos, o termo *pessoa* foi ganhando diversos significados no decorrer dos tempos (MESLIN, 1987). Entende-se, assim, que “a visão do homem como pessoa não deve ser procurada na filosofia grega. Ela é uma criação própria do cristianismo. É resultado sobretudo da experiência dialógica na relação entre Deus e o homem” (RUBIO, 2001, p. 304).

Na Idade Antiga, entendia-se como pessoa o sujeito existente, distinto dos outros, com insistência na individualidade. A Escolástica entenderá como pessoa uma substância individual e incomunicável de natureza racional, alguém em si e para si em total independência do outro exatamente no ato de entregar-se totalmente ao outro. Na Modernidade, a pessoa passa a ser vista como um nó de relações, uma identidade que se faz a partir da relação com o outro; um estar em si consciente, mas aberto e orientado para o outro (BOFF, 1987; RUBIO, 2001).

Esse percurso histórico-linguístico leva-nos a concluir que, para o cristianismo, a noção de pessoa humana liga-se ao conceito de pessoa divina, implicando assim que o discurso sobre o ser humano dependa do conhecimento do que significa pessoa divina no uso teológico que se faz desse conceito nas disciplinas que estudam Deus-Trindade e Jesus Cristo. Em termos abreviados, para falar do ser humano como pessoa, em sua dignidade inviolável e em sua unicidade irrepetível, é preciso recorrer ao conhecimento da pessoa divina de Jesus de Nazaré, no qual todo ser humano pode encontrar-se e espelhar-se (GS, 22; EUFRÁSIO, 2018).

Ser criatural

A primeira aproximação do conceito do cristianismo acerca da pessoa humana enxerga logo a sua condição criatural (CDSI, 2011) a relação fundamental com Deus, seu Criador, que lhe garante a existência e dá sentido a todo o seu ser e ação. Pela sua origem divina, criado à imagem e semelhança de um Deus Criador (Gn 1, 26-27), o homem é desafiado a também criar e transformar a realidade plural do mundo, a história da humanidade e a própria história. Ele não alcançará sua mais acabada realização se não usar dos bens da natureza e da própria condição pessoal e social para criar e cultivar. É aqui que ele encontra o sentido da pluralidade de suas dimensões.

Com efeito, o homem é criado por Deus-Amor, comunidade divina de três pessoas que se amam tanto e tão plenamente que são um só Deus: Deus-Amor-Trindade, origem, sentido e destino de cada ser humano. Mesmo que não o saiba, cada ser humano, segundo a fé cristã, vem de Deus-Trindade, vive em Deus-Trindade e vai para Deus-Trindade (CDSI, 2011).

A criação à imagem e semelhança de Deus indica que cada ser humano é único e irrepetível, individual (RAMPAZZO, 2019), querido e criado por Deus por si mesmo, na unidade de corpo e alma, na diversidade e complementariedade de masculino e feminino, pessoa atuante, sujeito de sua própria história (MOOG RODRIGUES, 2019), aberto à transcendência, sempre capaz de algo mais (CDSI, 2011). É alguém que, na sua interioridade, subsiste em si e para si, em autopossessão incomunicável, livre e responsável por si e por seus atos. Trata-se de alguém que realiza essa sua interioridade na abertura a Deus, aos outros e ao mundo (RUBIO, 2001). Essa concepção oferece as bases para a antropologia cristã, que reivindica a dignidade humana de todas as pessoas, especialmente dos pobres e marginalizados, a igualdade fundamental de todos, a liberdade de consciência e de religião, os direitos básicos da vida em suas três dimensões (a vida física ou *bíos*, a vida mental ou *psichè* e a vida espiritual ou *zoè*), o direito

à participação no empenho do bem comum e à destinação universal dos bens e também a orientação para a plenitude (CDSI, 2011; RIBEIRO, 1995; MORGADO, 2013).

O fato de ter sido criado por Deus, longe de lhe roubar a liberdade e a autonomia e pô-lo numa condição de passividade, dá-lhe, ao contrário, precisamente por esta relação primordial com Deus, a certeza de maiores voos e possibilidades. Essa relação é apenas ponto de partida, garantia de uma liberdade germinal vocacionada e impulsionada a fazer-se na vida. “Podes comer de todas as árvores que há no jardim” (Gn 2, 16), eis o primeiro mandamento, positivo, estimulador, anterior ao segundo, de advertência e cuidado: “Da árvore do conhecimento do bem e do mal não deves comer, porque, no dia em que dele comeres, com certeza morrerás” (Gn 2, 17).

Para decidir entre o bem e o mal, para fazer-se na vida, para alcançar o máximo de sua realização, o ser humano tem como medida de discernimento a relação com Deus, que não é repressor, opressor, rival de sua liberdade; ao contrário, é incentivador, que oferece amparo e segurança, apoio e estímulo. Como se verá mais adiante, o ser humano preferiu usar sua liberdade para fazer escolhas guiando-se apenas por sua limitada visão da vida e, assim, afastar-se de Deus e perder o eixo de sua existência.

É importante ressaltar que o ser humano foi criado como um ser corpóreo-espiritual (CDSI, 2011). O Deus dos cristãos é profundamente comprometido com a matéria. Deus-Pai criou o mundo e o ser humano. Já Deus Filho encarnou-se neste mundo e no ser humano. Deus Espírito Santo, por sua vez, transfigurará este mundo e ressuscitará o ser humano. O mundo e, nele e com ele, o ser humano, em sua dimensão material e espiritual, são criados por Deus, acolheram a carne de Deus e serão transfigurados por Deus.

O ser humano, feito de barro, com sopro divino, é, ao mesmo tempo, material (como o mundo animal, vegetal e mineral) e espiritual (como os anjos e o próprio Deus). É composto de alma e corpo, que se unem no exato instante da fecundação. Assim, o ser humano não é uma alma ou

espírito prisioneiro do corpo; o corpo não é uma gaiola, veículo, cadeia da alma. Ambos, alma e corpo, são constitutivos intrínsecos do ser humano. Por isso, não cabe na moral cristã nem o espiritualismo desencarnado, nem o materialismo crasso, mas a relação intrínseca e integral entre materialidade e espiritualidade. Por causa da bondade radical da matéria, informada pelo espírito, há que se ter cuidado com o corpo em todas as suas dimensões (alimentação, moradia, integridade física, segurança, saúde, esporte etc.) e com a alma, o espírito, também em todas as suas dimensões (espiritualidade, religião, vida intelectual, empenho social etc.).

Ser relacional

O ser humano foi criado na liberdade, como alguém capaz de decisão e resposta. Na sua liberdade, embora ferida pelo pecado, o ser humano pode decidir jogar a realização de seu ser na relação com Deus e, a partir daí, na relação com o próximo, com a natureza e consigo mesmo (DPb, 322). Criado criador, o ser humano é capaz de resposta e é responsável por si mesmo, pelos outros seres humanos, pelo cosmos, sempre a partir da relação com Deus (GESCHÉ, 2003).

Criado estruturalmente como ser de comunhão, como um nó de relações, que só se realiza na convivência, na comunidade, na relacionalidade, nas múltiplas dimensões de seu ser, o ser humano foi criado também como ser de caminhada, não pronto, mas para fazer-se na peregrinação da história, na tensão proléptica rumo ao definitivo (FELLER, 1999).

Um ser de comunhão. Uma vez que o ser humano é criado por Deus, que é Amor trinitário, origem, sentido e meta de cada pessoa humana, há uma íntima correlação entre Deus e o ser humano. Quanto mais Deus for revelado e conhecido, mais o ser humano alcança o conhecimento de si e a libertação das amarras que lhe impedem a autorrealização. A revelação de Deus-Trindade ilumina a dignidade e a liberdade pessoal de cada ser humano, bem como a condição de sociabilidade do conjunto da humanidade. Posto que o ser humano foi criado à imagem e semelhança de Deus,

comunhão trinitária de três distintas pessoas, seu ser implica sempre conviver com outras pessoas, existir em relação, em referência a outro “eu”, a começar com o mais diferente de si, a pessoa de outro sexo.

Criado como “comunidade de dois”,¹ pois “Deus criou o ser humano à sua imagem, homem e mulher os criou” (Gn 1, 27), o ser humano é chamado, desde a criação, a sair de si para completar-se na relação com o próximo. Como em Deus-Trindade cada pessoa é das outras duas, para as outras duas, nas outras duas, com as outras duas (BOFF, 1987), também cada ser humano é ser-com, ser-para, ser-em, ser-por, ser-de... Na imagem das relações entre as pessoas divinas, de modo análogo a cada pessoa divina, o ser humano só se entende com preposições, ele só é se for relational, se viver prepositionado em relação a outros. O ser humano é um nó de relações: com Deus, seu Criador, com cada semelhante na dimensão criatural, com as outras criaturas e consigo mesmo.

A partir dessas considerações, pode-se afirmar que o ser humano é um nó de relações. Na relação básica de verticalidade com Deus, ele é filho. Essa condição ficará mais explícita a partir da encarnação e da obra redentora do Filho, pelo qual nos é dado o Espírito Santo, o espírito de adoção que nos faz filhos no Filho, filhos com o Filho. Só na relação básica, fundamental, com Deus, é que o ser humano realiza o significado autêntico e pleno de sua vida. Na relação de profundidade com o próprio eu, o ser humano é senhor de suas decisões, na consciência de si e na responsabilidade dos atos que o vão constituindo como ser pessoal, no respeito ao desígnio de Deus Criador, em quem se fundamenta a inalienável dignidade de cada pessoa humana. Na relação de horizontalidade subjetiva com o outro, o próximo, ele é irmão; criado homem e mulher, nessa “primeira forma de comunhão de pessoas” (GS, 12), está a sociabilidade constitutiva do ser humano; nessa diferença básica encontra-se o empenho pela igualdade, o valor da diferença, a busca da complementariedade e da

¹ “O homem não pode existir ‘só’ (cf. Gên 2, 18); pode existir somente como ‘unidade dos dois’, e portanto em relação a uma outra pessoa humana. Trata-se de uma relação recíproca: do homem para com a mulher e da mulher para com o homem” (JOÃO PAULO II, 1988, n.7).

reciprocidade com todos os diferentes de si. Na horizontalidade material com o mundo, é administrador; criado homem e mulher, ápice da criação, o ser humano tem a tarefa de ordenar a natureza segundo o desígnio do Criador. Na relação de transversalidade com os anjos e demônios, criaturas espirituais, com quem o ser humano é cocriatura, é chamado a aprender como se pautar para permanecer sempre no caminho do bem, evitando o mal que o poderá levar à total autodestruição.

O ser humano, a única criatura que Deus criou por si mesma, não se realiza senão pelo dom sincero de si (GS, 24). Se o seu ser é como o de Deus, então o amor é a lei natural impressa no coração de cada ser humano, e o significado do agir humano implica em amar como Deus, tecer relações de amor, justiça e solidariedade.

Um ser de caminhada. O ser humano é um ser histórico, um ser de caminhada. É a única criatura capaz de realizar-se na história. As outras são criadas prontas, podem desenvolver-se só no crescimento físico. Ao ser humano cabe definir-se a si mesmo na caminhada da história.

Recordando que o judaísmo e o cristianismo romperam com o regime cíclico do tempo e instauraram o sentido linear e progressivo de história, a fé cristã ensina que o ser humano não está pronto, está sempre se fazendo, num contínuo gerúndio reflexivo, que durará até o final da vida. É um ser-em-si (interioridade, intimidade) que se realiza como ser-para (exterioridade, abertura). Na base da bondade radical da criação de cada ser humano, da humanidade e de todo o mundo, nas dimensões material e espiritual, o ser humano realiza-se na caminhada histórica. Também em suas dimensões corpórea e espiritual, o ser humano é relacional. A relação de integração e comunhão entre alma e corpo estende-se para todas as atividades do ser humano no decorrer da história. Há, por isso, na moral cristã, espaço para as relações entre a fé e os diversos âmbitos da realização humana, como a política, a ciência, a tecnologia, o trabalho.

Livre e inteligente, o ser humano é o *tu* de Deus, capaz de diálogo com Deus e de responsabilidade por si mesmo, pelos outros e pelo mundo, na busca contínua do equilíbrio dessas dimensões. Se considerar apenas o

em-si ele cai no fechamento, no isolamento que leva à atrofia de seu ser. Se considerar só o para-fora, fragmenta-se e esfacela-se, perdendo seu próprio eixo interior.

Ser dividido

Único ser criado capaz de diálogo com seu Criador, o ser humano é chamado a seguir pela história afora o apelo divino à comunhão. Criado com todas as outras criaturas por Cristo, em Cristo e para Cristo (Cl 1, 12-20), que é a causa eficiente, exemplar e final da criação (FLICK; ALSZEGHY, 1971), o homem é um ser crístico (GOZZELINI, 1985). Desde a criação, ele está marcado pela graça. Por isso, pode decidir-se livremente pelo caminho da vida e responder à exigência de ser perfeito como o Pai (Mt 5, 48), de viver e morrer por Deus e para Deus.

Sendo livre para a relação dialógica com o Pai, o ser humano preferiu rejeitar a condição de sua bênção original. Por meio do pecado, ele rompe a estrutura relacional do seu ser humano e o tecido original da criação inteira. Se não tivesse havido o pecado, todo o sofrimento próprio da condição criatural (cansaços, perdas, renúncias, sacrifícios...), poderia ser vivido com serenidade e tranquilidade, enquanto estaria voltado ao futuro da realização humana, em sua dimensão pessoal e coletiva. Trabalho, tensões, conflitos e até a própria morte, tudo seria vivido comunitária e prolepticamente, em vista do bem maior, no aperfeiçoamento de cada ser humano e de toda a obra da criação. Coletiva e comunitariamente, os seres humanos buscariam, não pelo egoísmo, mas pela comunhão entre si e com Deus, a superação dos males criacionais, voltados para a realização e a acabamento da história e da sociedade no Reino definitivo de Deus. Prolepticamente, isto é, em atitude de projeção para o futuro, não por meio do imediatismo, mas pela construção paciente da história e da sociedade, em vista de sua realização em Deus, tudo em todos (1Cor 15, 28).

Egoísmo e imediatismo são exatamente a oposição e negação dos dois elementos fundamentais da estrutura da pessoa humana: comunhão e caminhada, relationalidade e historicidade. Não aceitando o jogo da

relacionalidade, isto é, da comunhão, da coletividade e da solidariedade, caímos no egoísmo. Não aceitando o jogo da historicidade, isto é, da caminhada e da peregrinação, caímos no imediatismo. Por isso, quando pecamos desumanizamo-nos, negamos a nós mesmos, vulnerando nossa estrutura relacional e histórica, comunitária e peregrina. Ser de comunhão e de caminhada, o ser humano prefere antagonizar-se consigo mesmo e, com isso, dividir-se em seu próprio interior (CDSI, 2011). Em vez da comunhão, egoísmo; em vez da caminhada, imediatismo.

Assim, todo humano é paradoxalmente desumano, porque é vulnerado pela ruptura de relações provocada pelo pecado. Nenhum ser humano consegue carregar consigo a semente da vida sempre e totalmente nova. Todos são marcados desde a origem pelo poder do maligno. “O homem criado bom, à imagem do próprio Deus, e senhor responsável da criação, ao pecar, caiu em inimizade com ele. Dividido em si mesmo, rompeu a solidariedade com o próximo e destruiu a harmonia da natureza” (DSD, 9). Nisso a fé cristã reconhece a origem dos males individuais e coletivos presentes na história. Trata-se agora de “libertar a liberdade humana e dar a cada um espaço de sobra, condições de sobra e energia de sobra para realizar-se plenamente como pessoa” (PERISSÉ, 2019).

Criado bom, à imagem de Deus, para ser sempre relacional, preposicional, em comunhão com Deus e os seus irmãos, o ser humano preferiu fechar-se sobre si, introduziu em seu ser e em seu agir o vírus do egoísmo e do imediatismo. Criado para ser humano e, a partir daí tornar-se divino, o ser humano desumanizou-se, desintegrou-se, perdeu seu eixo, sua integridade e inteireza.

O anúncio cristão não se esquia dessa verdade. A Igreja, cujos membros são chamados à santidade (FRANCISCO, 2018), sente o perigo quando há perda do sentido do pecado. Quem não vê e não reconhece sua situação pessoal de pecador nunca vai converter-se para o caminho da verdadeira humanização em Deus. A sociedade, que não vê e não reconhece as causas dos pecados sociais, nunca vai empenhar-se pela transformação

das estruturas. Deixada por sua própria conta, a humanidade nunca sairá da condição desumana e desumanizante do pecado.

Ser redimido

Deus, que é fiel a si mesmo e à sua obra criadora, vem em socorro do ser humano fragilizado pelo pecado. Por pura iniciativa, oferece ao ser humano a salvação em Jesus Cristo, atualizando-a e difundindo-a pelo Espírito Santo. É uma salvação universal, oferecida a todos os seres humanos, e integral, oferecida ao ser humano todo, em todas as dimensões: pessoal e social, espiritual e corpórea, histórica e transcendente (DAp, 356). É a salvação universal e integral que começa na história, mas só se cumpre no reino futuro e definitivo, quando formos chamados com toda a criação (Rm 8, 18-23) a participar da ressurreição de Cristo e da comunhão eterna com o Pai, na alegria do Espírito Santo.

Além de redimir a humanidade do pecado e de suas consequências, o Verbo ressuscitado estará sempre sustentando a criação (Cl 1, 17) para reencabeçá-la, recapitulá-la (Ef 1, 10) em si mesmo e apresentá-la reconciliada ao Pai (Cl 1, 20; 1 Cor 15, 24.28). Por sua vez, o ser humano encontrará sua realização na conformidade com o Filho, tornando-se como ele obediente ao Pai, ungido pelo Espírito, homem novo e mulher nova, missionários da comunidade humana (COMBLIN, 1985), no serviço da vida, no diálogo com o próximo, na administração responsável da criação.

Essa perspectiva cristã contraria visões imantistas e autossalvacionistas, pois a oferta gratuita de salvação requer a livre resposta do ser humano. A graça de Deus supõe, eleva, transforma e diviniza a natureza humana.² O plano divino de salvação não põe o ser humano em situação de passividade ou de menoridade, nem de rivalidade com Deus. Mas supõe e cria uma relação de filiação. Daí o nexo entre a relação do ser humano com Deus e sua responsabilidade ética para com o próximo. Vê-se aí a síntese do ensinamento de Jesus Cristo: amor a Deus e ao próximo (Mc 12,

² “A graça não suprime a natureza, mas a aperfeiçoa” (S. Th. I, 1, 8); (FELLER; BINGEMER, 2003, p. 101-107).

28-31). Diante da pergunta acerca do que devo fazer para alcançar a salvação, a resposta encontra-se na prática da segunda tábua da Lei (Mc 10, 17-30), no amar o próprio Deus na carne do pobre (Mt 25, 31-45). Em Jesus Cristo, a verdadeira religião passa a constituir-se em ética: amar os pobres e fugir da idolatria e da corrupção (Tg 1, 27).

Chamado a tornar-se nova criatura

Apesar do pecado que nos insidia na vida pessoal e social, a pessoa humana tem em Cristo um novo caminho, um novo significado para a vida e a morte. Na vida em Cristo, no seguimento de Jesus, o velho homem é crucificado, torna-se nova criatura e passa a caminhar numa vida nova (CDSI, 2011). Essa graça é oferecida a todos e opera em todos de modo invisível: o Espírito Santo oferece a todos a possibilidade de se associarem ao mistério pascal de Cristo, por meios que só Deus conhece (GS, 22). A transformação interior da pessoa humana e sua progressiva configuração a Cristo são o pressuposto para a renovação de suas relações com os outros. A conversão do coração não elimina, antes impõe a obrigação de lutar pela transformação das estruturas. O amor ao próximo implica o empenho pelo bem comum de todos, para além de quaisquer condições.

Cristo é para os cristãos a medida de toda conduta moral, implicando que na ação pastoral se tome consciência do pecado (do pecado original e dos pecados pessoais) para poder evitá-lo e cerceá-lo, e se realce a graça de Deus como força para poder seguir o caminho de Cristo. Embora se deva salientar que a dignidade humana, mesmo ferida pelo pecado, foi exaltada pela compaixão de Deus, não se pode, contudo, esperar que o homem por si só se salve. Só mesmo Deus é que poderá salvar-nos. É em Jesus, Deus humanado, que o ser humano aprende a sair do egoísmo e superar o desumano do pecado para reconquistar a condição original e definitiva de sua humanidade, criada à imagem de Deus, até tornar-se “homem novo” (Col 3, 10), renovado em Jesus Cristo (DPb, 330-339).

Criado por Deus e para Deus, o ser humano é a única criatura capaz de acolher o mistério de Deus. O cristianismo tem esta característica fundamental: acolhida do Deus que vem. Diferentemente das outras religiões, que apresentam meios pelos quais o homem parte em busca do divino (meditações, gnoses, orações, asceses, místicas etc.), o judeu-cristianismo prega a vinda de Deus que busca o homem. Essa vinda de Deus tem-se manifestado das mais diversas maneiras na história de sua revelação (teofanias, sonhos, visões, palavras, intervenções na história) até chegar ao máximo da encarnação (Hb 1, 1-3), em virtude da qual o Filho, Palavra mesma do Pai, assume a condição humana, e une-se, de certa forma, a todo homem. É em Jesus Cristo, Verbo Criador (Jo 1, 3) e encarnado (Jo 1, 14), que temos a perfeita revelação do homem ao próprio homem e a expressão da sublimidade de sua vocação. Ele insere-se no coração da humanidade e convida todas as culturas a se deixar levar por seu espírito a plenitude (DSD, 13; 159; GS, 22; RH, 8-10).

Em Jesus Cristo, Deus ama o homem com um amor sem limites e quis entrar na sua história. Foi preciso que Deus mesmo se fizesse humano, para que nós, no seu exemplo e seguimento, tivéssemos o caminho da própria humanização. Ele fez-se um de nós, assumindo a condição de servo e tudo o que implica a nossa condição humana, menos o pecado, para transformá-la, vivificá-la, fazê-la cada vez mais humana e divina.

Chamado à transcendência

O ser humano, chamado à autorrealização em Deus, é orientado para a transcendência da salvação, a partir da autonomia das realidades terrestres (CDSI, 2011; GS, 36). A aproximação de Deus ao ser humano, na encarnação e na paixão de Jesus Cristo, longe de diminuir, ao contrário, engrandece o ser humano, potencia e liberta sua identidade e sua liberdade. A relação com Deus, longe de enfraquecer, tem o efeito de desabrochar a autêntica e autônoma consistência do ser humano, ser criado para a felicidade (GESCHÉ, 2003).

Assim, a orientação para a transcendência da salvação orienta também para uma visão mais correta das realidades terrestres e da sua autonomia. Não há conflituosidade entre Deus e o homem, o céu e a terra, a salvação eterna e a libertação sócio-político-econômica, pois a esperança nos bens eternos, em vez de nos afastar deste mundo, ao contrário, oferece-nos luz e força para melhor atuar nas realidades terrenas (GS, 38-39).

Para a fé cristã, o ser humano está acima do universo criado; o seu fim último é Deus. Portanto, o ser humano não pode ser instrumentalizado por estruturas sociais, econômicas, políticas, pois seu fim último é o seu Criador. Não há que se esquecer de um dado fundamental da antropologia cristã: a relação entre protologia e escatologia. O ser humano nativo (*prot-on*=inicial) é chamado a tornar-se definitivo (*éschaton*=último). Criada na graça de Deus e, por sua decisão, ferida pelo pecado, a pessoa humana é chamada à nova criação pela superação da ordem pecaminosa que ela mesmo instaurou. Criado à imagem e semelhança de Deus, o ser humano não alcançará sua plena realização a não ser na plenitude do Reino, na comunhão com a Trindade, na vitória sobre todo o mal, na transformação paradisíaca de toda a criação, na recapitulação de todos em Cristo, no *éschaton*, quando Deus será tudo em todas as coisas (1 Cor 15, 28).

Nessa obra de recapitulação, o ser humano tem em Cristo seu caminho. Além de revelar a condição protológica do homem, Cristo revela também nosso futuro. Ele revela-nos o Pai e introduz-nos no mistério da vida trinitária pelo Espírito; assume a condição humana para transformá-la e divinizá-la; entra no coração dos nossos povos, assume-os e transforma-os. Ele é a semente de uma nova humanidade reconciliada (GS, 22).

Conclusão

O cristianismo contém uma clara doutrina sobre o ser humano. Em que pesem análises de caráter filosófico, histórico e cultural que veem o cristianismo o veem como religião dualista. É preciso destacar, no entanto, que, em sua doutrina sobre o ser humano, a fé cristã o concebe de modo

unitário, ou seja, como: um ser relacional que compõe em si um nó de relações; um ser preposicional que se põe e propõe-se sempre em relação com uma pluralidade de dimensões e contextos; um ser composto de alma e corpo que envolve em si toda a materialidade do mundo e se abre à mais ampla transcendência. Por mais que conceba o ser humano como alguém marcado pelo pecado e suas terríveis consequências de ordem pessoal e social, a fé cristã já o vê redimido na morte e ressurreição do Filho de Deus, o homem por excelência no qual cada ser humano é chamado a encontrarse.

Essa otimista, mas realista concepção, fundada na revelação de que o ser humano foi criado à imagem e semelhança de Deus, é a base da dignidade humana de qualquer ser humano. Essa concepção é o fundamento de toda pregação e obra feita pela Igreja no decorrer dos últimos dois milênios. A estimulação de cada ser humano, para a abertura à universalidade, a superação da escravidão, a vocação e a missão da mulher, o primado da moralidade, a valorização da racionalidade e do método científico, o patrocínio das artes, a mediação e a superação de conflitos armados, a promoção dos direitos humanos, a predileção pelos pobres, a utopia de uma sociedade justa, igualitária e fraterna, a civilização do amor, a globalização da solidariedade, a laicidade e a secularidade, tudo isso, embora em meio a muita ambiguidade, pode-se assumir como descobertas do cristianismo (RÉMOND, 2005). Pois bem, tudo isso tem por base a concepção do ser humano como criado à imagem de Deus, chamado à relationalidade, marcado pela divisão interior, provocado e convocado à renovação em Cristo, aberto à mais sublime superação de si até chegar “à estatura do Cristo em sua plenitude” (Ef 4, 13).

Referências

BOFF, Leonardo. *A Trindade e a sociedade*. Petrópolis: Vozes, 1987.

III CONFERÊNCIA GERAL DO EPISCOPADO LATINO-AMERICANO. *Documento de Puebla* (DPb). São Paulo: Loyola, 1979.

IV CONFERÊNCIA GERAL DO EPISCOPADO LATINO-AMERICANO. *Documento de Santo Domingo* (DSD). Petrópolis: Vozes, 1992.

V CONFERÊNCIA GERAL DO EPISCOPADO LATINO-AMERICANO. *Documento de Aparecida* (DAp). Brasília: CNBB; São Paulo: Paulus/Paulinas, 2007.

COMBLIN, José. *Antropologia cristã*. Petrópolis: Vozes, 1985.

CONCÍLIO VATICANO II. *Documentos*. Brasília: CNBB, 2018.

EUFRÁSIO, Thiago de Moliner. *Jesus Cristo e a pessoa humana: a dignidade humana a partir da Gaudium et Spes*. Curitiba: Appris, 2018.

FELLER, Vitor Galdino. Deus Pai e o sofrimento do mundo. *Encontros Teológicos*, n. 26, Ano 14/1, 1999, p. 15-34.

FELLER, Vitor Galdino; BINGEMER, Maria Clara. *Deus-Amor, a graça que habita em nós*. São Paulo: Paulinas, 2003.

FLICK, Maurizio; ALSZEGHY, Zoltan. *Antropologia teologica*. Salamanca: Sigueme, 1971.

FRANCISCO. *Exortação apostólica Gaudete et exsultate sobre a chamada à santidade no mundo atual* (GE). Brasília: CNBB, 2018.

GESCHÉ, Adolphe. *O ser humano*. São Paulo: Paulinas, 2003.

GOZZELINI, Giorgio. *Vocazione e destino dell'uomo in Cristo*. Torino: ElleDiCi, 1985.

JOÃO PAULO II, Carta Encíclica *Redemptor Hominis*. Disponível em: http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/encyclicals/documents/hf_jpii_enc_04031979_redemptor-hominis.html. Acesso em: 11 de out. de 2019.

JOÃO PAULO II, Carta Apostólica *Mulieris Dignitatem*. Disponível em: http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/apost_letters/1988/documents/hf_jpii_apl_19880815_mulieris-dignitatem/. Acesso em: 11 de out. de 2019.

MOOG RODRIGUES, Anna Maria. *O conceito de pessoa na antropologia filosófica de Karol Wojtyla, o papa João Paulo II*. Disponível em: <http://centrodomvital.com.br/o>

conceito-de-pessoa-na-antropologia-filosofica-de-karol-woityla-o-papajoao-paulo-ii/. Acesso em: 11 de out. de 2019.

MORGADO, Gerson Marcos. A importância do cristianismo para a concepção da pessoa humana e para a universalização de sua consciência. *Revista Jus Navigandi*. Teresina, ano 18, n. 3804, 30/nov/2013.

PERISSÉ, Gabriel. *O conceito de pessoa: a inovação radical do cristianismo*. Disponível em: https://www.ecclesia.org.br/biblioteca/filosofia/o_conceito_de_pessoa.html. Acesso: 11 out. 2019.

PONTIFÍCIO CONSELHO JUSTIÇA E PAZ. *Compêndio da Doutrina Social da Igreja*. São Paulo: Paulinas, 2011.

RAMPAZZO, Lino. *A importância do cristianismo para a formação da pessoa humana*. Disponível em: <https://formacao.caenova.com/igreja/doutrina/doutrina-social-da-igreja/relevancia-cristianismo-para-formacao-da-pessoa-humana/>. Acesso em: 11 de out. de 2019.

RÉMOND, René (Org.). *As grandes descobertas do cristianismo*. São Paulo: Loyola, 2005.

RIBEIRO, Hélcion. *Ensaio de antropologia teológica. Da imagem à semelhança com Deus*. Petrópolis: Vozes, 1995.

RUBIO, Alfonso García. *Unidade na pluralidade. O ser humano à luz da fé e da reflexão cristãs*. São Paulo: Paulus, 2001.

SUÁREZ RICONDO, Ignacio María. *Discusión teológica sobre los ángeles y los demônios en el siglo XX*. Roma: Pontificia Universitas Sanctae Crucis, 2007.

TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica*. São Paulo: Edições Loyola, 2001.

A dignidade da pessoa humana na teologia cristã

Clélia Peretti

Introdução

O Concílio Vaticano II considera o ser humano em sua totalidade: corpo e alma, coração e consciência, inteligência, vontade e espírito. Mostra uma paixão pela humanidade do ser humano. A Igreja, inserida na atualidade, na contemporaneidade e na modernidade, assume um novo modo de pensar o mundo, o ser humano, a fé e a história e também as realidades humanas e sociais. O aspecto central e dominante é sua virada antropológica.

O grande e memorável teólogo brasileiro, Libânio (2005, p. 132) faz uma releitura do Vaticano II sobre este posicionamento, dizendo que: “O ser humano é essencialmente histórico *e o mundo participa de sua historicidade*”. Ele afirma, adicionalmente, que: “Como sujeito da história, o ser humano inter-relaciona-se dialeticamente com o mundo, construindo-o e sendo construído por essa mesma relação de agente. O Homem transforma e humaniza o mundo” (LIBÂNIO, 2005, p. 132).

Desse modo, o Vaticano II propõe uma antropologia diferente, que oferece base para a defesa da dignidade humana: o estabelecimento dos direitos humanos. Estabelece-se, de tal modo, na teologia do Vaticano II, uma profunda unidade da história humana e da salvação. Na base dessa teologia, está implícita a verdade de que “o Verbo de Deus assumiu a história, recapitulando-a em si” (GS, 38). E, ainda, “o mesmo Deus Criador é

Salvador e igualmente Senhor, tanto da história humana como também da história da salvação". Mas este fato está longe de "suprimir a autonomia da criatura, principalmente do homem, antes restabelece e confirma a sua dignidade" (GS, 41).

O Vaticano II, portanto, reconhece plenamente a dignidade da natureza humana e dos direitos humanos e faz a opção teológica pela união fundamental entre a ordem da criação e da redenção, pela unidade entre a história humana e a salvação (LIBÂNIO, 2005).

Essas considerações iniciais levam-nos a apresentar uma análise panorâmica da dignidade humana nos diversos textos da Doutrina Social da Igreja, mostrando o entendimento nos diversos documentos dos Papas, além de apontar aspectos históricos e culturais e a evolução do pensamento do Magistério na questão social e suas implicações na dignidade da pessoa humana.

A visão da unidade integral do homem é própria da razão fundamental, que tem permitido à Doutrina Social da Igreja, a partir da encíclica *Rerum Novaram* (RN), do Papa Leão XIII em 15 de maio de 1891, discutir, apesar de seus limites históricos e de seus aspectos contingentes, a existência social do homem. Essa encíclica sintetiza as implicações políticas da dignidade humana: "O homem precede o estado" (RN, 6). O valor dos seres humanos é a base sobre a qual as instituições políticas e legais devem ser avaliadas. A política e a lei devem servir às pessoas. A pessoa nunca tem simplesmente um valor funcional, mas possui um valor transcendente, não hipoteticamente subordinado a qualquer outro fim.

A perspectiva antropológica da Doutrina Social da Igreja (DSI), contudo, é resumida pela *Sollicitudo Rei Socialis* (SRS), de João Paulo II, em 30 de dezembro de 1987, em termos de "homem criado por Deus a sua imagem e resgatado pelo sangue de Jesus Cristo" (SRS, 29). Esta concepção pretende poder justificar a conduta humana por meio da exigência de respeito à dignidade do ser humano. E designa a vocação do homem como um apelo à perfeição, à semelhança com Deus e a fazer aquilo que Jesus fez. Assim, chega-se, de acordo com o Compêndio da Doutrina Social da

Igreja (CDSI, 105-159), ao fulcro do anúncio cristão relativo à sociedade: trata-se do princípio da dignidade da pessoa humana, no qual todo outro princípio está contido (solidariedade, subsidiariedade, bem comum) e encontra fundamento (CDSI, 160-208). De tal modo, a pessoa humana e o reconhecimento de sua dignidade estão no centro do pensamento social da Igreja, mas também de todo seu ensinamento moral.

No Concílio Vaticano II, com a constituição pastoral da “*Igreja no mundo contemporâneo*”, *Gaudium et spes* (GS), desenvolve-se um verdadeiro “mapa” do personalismo cristão. O primeiro capítulo da primeira parte, intitulado “A dignidade da pessoa humana” (GS, 12-22), descreve longamente a “concepção correta da pessoa humana e seu valor único”, que, como afirma João Paulo II na encíclica *Centesimus annus* (CA), “funciona como linha condutora e, de certo modo, guia à encíclica e toda a doutrina social da Igreja” (CA, 11).

De tal modo, o Concílio Vaticano II declara que “os crentes e não-crentes estão quase de acordo em acreditar que tudo o que existe na terra deve ser ordenado em função do homem, como seu centro e seu termo” (GS, 12). A dignidade da pessoa é o fundamento de toda a vida social e determina seus princípios orientadores.

Essa visão da pessoa pode ser acessível a todos os homens e, ao mesmo tempo, fruto da razão iluminada pela fé e pela Revelação, porque “só no mistério do Verbo Encarnado o mistério do homem encontra a verdadeira luz” (GS, 22). O respeito pela pessoa humana, em sua singularidade e em seu caráter sagrado, é um valor comumente compartilhado hoje em dia. Mas, para a Igreja, esse reconhecimento também é baseado em muitos argumentos teológicos: o homem é criado à imagem de Deus; o Filho de Deus, em sua encarnação, tornou-se verdadeiramente homem e honrou nossa condição humana; a humanidade (e cada homem) foi redimida pela paixão, morte e ressurreição de Cristo, que abre assim o caminho para a “divinização”: a nossa vocação envolve uma dimensão transcendente, a vida em comunhão com Deus.

A dignidade humana no ensino social da Igreja

A compreensão do primado da pessoa continha, na *Rerum Novarum*, uma tensão não resolvida devido a uma determinada compreensão de igualdade. De um lado, afirma-se a igual dignidade de todas as pessoas, quando se reforça o direito ao produto do próprio trabalho (RN, 40) e a igualdade perante a lei (RN, 33). Ao mesmo tempo, Leão XIII associava as aspirações igualitárias dos movimentos democráticos com os libertários da Revolução Francesa. Mas as implicações dessa visão da dignidade humana foram estruturadas por meio de certa compreensão dos meios disponíveis para institucionalizar as relações sociais. Prevalece, contudo, ainda, a ênfase paternalista e hierárquica da defesa da dignidade humana na esfera econômica.

A ambiguidade na compreensão da igualdade só foi resolvida por Pio XI, na *Quadragesimo Anno* (QA) e na *Divini Redemptoris* (DR); todavia, a doutrina de Leão XIII, todavia, permanece em uma genuína fonte de desenvolvimento da interpretação social que levou a esta solução com a formulação de um número de direitos específicos na esfera econômica, na qual foram considerados dois fatores distintos: a norma da dignidade humana e uma teoria das instituições a ela coerente.

Para a solução dessa ambiguidade, foi relevante também o desenvolvimento do conceito de justiça social, proposto por Pio XII, que leva em conta que a relação entre as pessoas tem uma dimensão estrutural e institucional e está baseada na convicção de que a dignidade humana é uma questão mais social do que puramente privada. De tal maneira, o princípio da dignidade humana dirige uma solicitação moral genuína acerca dos modelos organizativos sobre os quais a vida pública é estruturada. O conceito de justiça social evidencia o fato de que os direitos humanos têm um fundamento social e individual. Além disso, indica que a proteção dos direitos só será possível por meio de um processo de desenvolvimento social: o ordenamento político tem um papel moral a exercer neste processo.

Deste modo, é num contexto marcado pela Segunda Guerra Mundial que o apelo de Pio XII pelo respeito à dignidade da pessoa humana toma corpo, mas dentro de uma visão “metafísica de ordem social”. Essa visão manifesta uma determinada justaposição entre a ideia dos direitos da pessoa, expressão de um ordenamento jurídico justo, e a ideia de “direito natural” que, transcendendo a mesma realidade histórica e a instância pessoal, vem fixado em uma ordem imutável e eterna. Essa justaposição, contudo, encontra-se mais evidente na encíclica *Pacem in Terris* (PT), de João XIII, de 1963, que, também, constitui o primeiro pronunciamento eclesiástico onde são plenamente reconhecidas e assumidas as “liberdades modernas”. E, na encíclica *Mater et Magistra* (MM) de 1961, mostra que a sociedade tornou-se cada vez mais interconexa e as inter-relações humanas são guiadas por uma rede de estruturas altamente complexas. Daí se deduz que a liberdade humana é altamente dependente e limitada pelas organizações sociais, e que o processo de complexidade social mina a confiança das pessoas na própria capacidade de assumir responsabilidade pelas suas vidas. O processo da industrialização, nas nações e nos continentes, põe em questão a transcendência das pessoas, ameaçando subordiná-las à dinâmica das organizações sociais (MM, 65-68).

Neste contexto, a MM (83-84) propõe o valor fundamental da dignidade humana como o fundamento, a causa e o fim de todas as instituições sociais. A nota distinta do Papa João XXIII é a ênfase sobre o fato de que a dignidade humana só pode existir dentro de um contexto conscientemente desenvolvido de interdependência humana. A possibilidade de evitar a instrumentalização, por obra das organizações, está no desenvolver estruturas que tornem as pessoas interdependentes, capazes de controlar juntas esses processos (MM, 69-72).

Nestes termos, a resposta às reivindicações da dignidade humana está claramente ligada à proteção do bem comum de todas as pessoas (MM, 56; 65). A encíclica o descreve em termos estruturais: não é a soma dos bens dos indivíduos, mas uma série de condições sociais que facilitam a realização do bem pessoal por parte dos indivíduos (MM, 65). Essas

condições são realidades culturais e organizativas. Assim, João XXIII propõe uma definição da dignidade humana que implica as condições estruturais e sociais. Diante disso, é possível reconhecer que: a dignidade humana está sempre sustentada e limitada pelas formas da vida social na qual se encontra; todos os argumentos sobre os fundamentos da moralidade devem levar em consideração o contexto social da dignidade; a resposta aos direitos das pessoas estará sempre mais mediada pelas estruturas sociais.

Sobre essa abordagem sistemática da dignidade humana, assume particular importância também a *Pacem in Terris*. O Papa João XIII enfatiza as consequências dessa norma moral nas sociedades altamente organizadas: especifica as reivindicações da dignidade humana em relações entre as pessoas, em relações entre os indivíduos e a autoridade pública dentro do estado e entre as nações e também na comunidade internacional. A dignidade humana é internamente condicionada pela interdependência humana, que existe dentro dos limites nacionais e além deles.

O problema central é a relação entre a dignidade humana e as estruturas sociais complexas e interdependentes: a tarefa de proteger a dignidade humana, no seu contexto social, está marcada por um pronunciado dinamismo. Os documentos futuros da Igreja sobre as questões sociais, os direitos civis e políticos estarão caracterizados pela crescente consciência da historicidade humana.

É nessa perspectiva que se move o Concílio Vaticano II, quando considera as exigências da dignidade humana historicamente condicionadas. A compreensão da relação entre o valor transcendente das pessoas e a realização histórica deste valor leva a concluir que a totalidade das implicações da dignidade da pessoa não pode ser conhecida ou afirmada separadamente das condições concretas de uma época histórica. Se as pessoas possuem um valor transcendente, então, as estruturas das organizações sociais são confrontadas com os direitos necessários para servir e proteger esta dignidade. O conteúdo preciso desses direitos está

historicamente condicionado. É impossível especificar as condições da dignidade humana *a priori*. Todas as justificativas de reivindicações particulares, que aprovariam seu *status* de direitos, implicam um critério de juízo histórico. Todo apelo à natureza da pessoa deve levar em conta que a natureza está estruturada e condicionada historicamente. O reconhecimento da historicidade, como característica essencial da pessoa ameaça relativizar a dignidade humana e relegá-la à mera expressão das tendências culturais e ideológicas.

Dignidade inalienável da pessoa

O Concílio sublinha, na *Gaudium et Spes*, num primeiro momento, que a pessoa humana possui uma dignidade inalienável, uma vez que cada pessoa “foi criada à imagem de Deus” (GS, 12; cf. Gn 1, 26). Por meio do tema bíblico e patrístico da imagem de Deus, a Igreja afirma vigorosamente a dignidade e o caráter sagrado de toda pessoa humana, pelo próprio fato de ser humana.

Essa declaração tem muitas consequências. Indica, acima de tudo, que o significado do homem não é verdadeiramente entendido, exceto em sua relação com Deus, a origem e o fim de toda a vida. Ele também enfatiza que a dignidade do homem deriva da criação: é, portanto, dada a ele por um Outro. Além disso, qualquer que seja o estado da pessoa, a Bíblia declara que a imagem de Deus é irreversível nela.

Nesta perspectiva antropológica, o conceito da imagem de Deus indica que os seres humanos compartilham a mesma condição e permitem que se dê um fundamento firme ao valor da dignidade humana, além de uma simples convenção social. É isso que faz o ensinamento social da Igreja ao estabelecer a defesa e promoção dos direitos humanos “universais e invioláveis” (GS, 26) sobre esse fundamento teológico. Essa perspectiva também implica que a dignidade da pessoa humana não depende, em última análise, dos sucessos ou habilidades da pessoa, mas do amor personalizável de Deus. As implicações éticas dessa afirmação são importantes nos debates atuais. Elas podem ser encontradas nos

argumentos contra o aborto, a eutanásia e o suicídio voluntário ou a clonagem, na defesa do cuidado aos recém-nascidos com deficiência, nas prisões arbitrárias, nas deportações, na escravidão, na prostituição e no comércio de mulheres. Todas essas situações, além de serem infamantes, corrompem a civilização humana e ofendem a honra devida ao Criador. O Concílio recomenda, portanto, o “respeito da pessoa humana”, em tudo quanto se opõe à vida (GS, 27).

Ao refletir sobre as questões de justiça econômica e social, essa perspectiva rejeita qualquer discriminação quanto aos direitos fundamentais da pessoa e suas capacidades de escolha. Embora haja justas diferenças entre os homens, a igual dignidade pessoal postula condições de vida mais humanas e justas, independentemente dos resultados que ela possa alcançar. É a igualdade fundamental entre todos os homens que deve ser cada vez mais reconhecida, porque, “uma vez, dotados de alma racional e criados à imagem de Deus, todos têm a mesma natureza e origem; e, remidos por Cristo, todos têm a mesma vocação e destino divinos” (GS, 29).

Deste modo, as implicações antropológicas da fé também se estendem à noção de igualdade fundamental de todos os seres humanos. Jesus Cristo, verdadeiro Deus e verdadeiro homem, constitui o fundamento da igualdade de todos os seres humanos entre si. Todos, de certo modo, foram unidos pelo Cristo que compartilhou sua condição até a própria morte. “Com a encarnação, o Filho de Deus se uniu de certo modo a todo homem” (GS, 22). Essa noção delineia um programa geral em antítese a uma concepção naturalista ou psicológica da pessoa que tende a estabelecer desigualdades de acordo com aptidões ou capacitação. Em Cristo, todos os seres humanos têm a mesma dignidade, qualquer que seja seu estado, seus talentos, suas habilidades.

Uma pessoa incorporada em relação ao meio ambiente

Um segundo complexo de dados antropológicos destacados pelo Concílio é a condição corporal do homem e da mulher. A pessoa humana é “encarnada”. Unidade de alma e corpo, o homem sintetiza em si mesmo,

por meio de sua condição corporal, os elementos do mundo material, para que estes, através dele, toquem seu vértice e tomem voz para louvar o Criador em liberdade. Deste modo, não é permitível desprezar a vida corpórea do homem, permitir que este se escravize devido às más inclinações do próprio coração (GS, 14).

Falar de um sujeito encarnado ou de uma unidade humana de corpo e alma significa que nosso corpo não é simples dado da natureza e ou um acessório. Mas é “a própria dignidade humana que exige que o homem glorifique a Deus no seu corpo [...]. Pela sua interioridade, transcende o universo das coisas e por este conhecimento o homem alcança e decide sob o olhar do Senhor a própria sorte” (GS, 14). O que diz respeito ao corpo inevitavelmente diz respeito a toda a pessoa, porque é através do nosso corpo que entramos em relacionamento com os outros e com Deus, “porque remido por Cristo e tornado nova criatura no Espírito Santo, o homem pode e deve amar até as coisas criadas por Deus. Pois recebeu-as de Deus e considera-as e respeita-as como vindas da mão do Senhor” (GS, 37).

Ter uma existência corpórea também significa que devemos levar a sério os limites e o potencial de nossas capacidades biológicas. As drogas, por exemplo, não respeitam nosso corpo, e é nosso trabalho cuidar de nossa saúde, respeitando nossa integridade corporal. Como pessoas corpóreas, somos parte do mundo material e de um ambiente ecológico com o qual mantemos uma relação sistêmica. Isso requer que nos conscientizemos de nossa responsabilidade diante do mundo, “do nosso dever de colaborar com todos os outros homens na edificação dum mundo mais humano” (GS, 55), “de sermos artífices e autores da cultura da própria comunidade” (GS, 57).

Para o ensino social da Igreja, os desenvolvimentos da ciência e da tecnologia devem ser julgados de acordo com seus efeitos em nossa vida corporal e comunitária. Devemos prever os possíveis efeitos negativos das descobertas tecnológicas sobre a vida e o meio ambiente, porque somos moralmente responsáveis (GS, 56-57). É, preciso, portanto, preparar-se progressivamente para um tipo mais universal de cultura humana, “a qual

tanto mais favorecerá e expressará a unidade do gênero humano, quanto melhor souber respeitar as peculiaridades das diversas culturas” (GS, 54).

Uma pessoa essencialmente racional

Um terceiro conjunto de anotações antropológicas, retiradas do Concílio, refere-se à dimensão relacional do ser humano. De fato, se o homem é criado à imagem de Deus, ele é um Deus da Trindade, revelado na unidade de amor das três Pessoas. Trata-se daquele “Deus que é amor” (1 Jo 4, 8.16), um Deus que se doa inteiramente e projeta uma luz sobre o significado do ser humano que também encontra sua realização no amor e na troca de dar e receber. Essa “semelhança entre a união das Pessoas Divinas” e a dos homens entre elas “mostra que o homem é na terra a única criatura que Deus quis para si, não pode encontrar-se completamente a não ser através de um dom sincero de si mesmo” (GS, 24; cf. CA, 41).

O Concílio desenvolve essa consequência antropológica através de uma concepção social e comunitária do ser humano: se a pessoa humana é sagrada, ela também é social e sua dignidade não pode ser realizada e protegida senão dentro de uma comunidade humana de trocas e amor mútuo. Bento XVI recorda isso na encíclica *Caritas in Veritate* (CV) de 2009: “A criatura humana, por sua natureza espiritual, realiza-se nas relações interpessoais” (CV, 53). “Como a vida social não é algo externo ao homem, o homem cresce em todos os seus dons e pode responder à sua vocação através de relacionamentos com os outros, deveres mútuos, conversação com os irmãos” (GS, 25).

Nesta perspectiva, a forma como organizamos a sociedade, nos campos da economia, política e direito, pode ser mais ou menos favorável ao respeito pela dignidade da pessoa e à capacidade de os indivíduos crescerem em uma comunidade. “De fato, o princípio, o sujeito e o fim de todas as instituições sociais é e deve ser a pessoa humana, visto que por sua natureza ela precisa absolutamente da vida social” (GS, 25).

Uma autêntica visão personalista não pode, portanto, basear-se na pessoa individual tomada isoladamente, nem pode limitar-se a uma definição da pessoa com base em suas qualidades intrínsecas, mas deve ser relacional e invocar uma ética da solidariedade.

O ensinamento social da Igreja traz muitas consequências. No contexto da economia, por exemplo, todos somos convidados a participar da vida econômica e a contribuir, segundo as próprias capacidades, para o progresso do país e de toda a família humana. Com efeito, “[...] todos são responsáveis por todos, cada qual tem o dever de esforçar-se pelo desenvolvimento econômico de todos: é dever de solidariedade e de justiça, mas também o caminho melhor para fazer progredir a humanidade toda” (CDSI, 333). É um requisito fundamental da justiça que ninguém seja excluído da possibilidade de participar da atividade da sociedade, especialmente através do direito ao trabalho, que é também uma maneira de se associar com o trabalho criativo de Deus (GS, 67; LE, 4).

De um modo geral, o princípio da centralidade da pessoa humana, na organização da vida social, é a fonte dos princípios de solidariedade e subsidiariedade que constituem os dois pilares fundamentais da doutrina social. Em virtude da solidariedade, a pessoa deve contribuir com seus pares para o bem comum da sociedade. Devido à subsidiariedade, nem o Estado nem qualquer órgão público deve substituir a iniciativa e a responsabilidade das pessoas e das comunidades intermediárias no nível em que podem atuar. De acordo com esse princípio, o Estado e a sociedade também devem ajudar os membros do corpo social.

Assim, o respeito pela dignidade de toda pessoa humana impele-nos a prestar especial atenção aos pobres e aos fracos. De fato, a Igreja sempre disse que a justiça de uma sociedade é medida pelo tratamento que ela reserva para os pobres. Este é também o chamado de João Paulo II quando ele diz que os discípulos de Cristo são convidados para a “opção preferencial ou amor pelos pobres” (SRS, 42) e, para avaliar os diferentes estilos de vida, política e instituições sociais de acordo com o impacto que eles têm nos pobres. Segundo Bento XVI: “A vocação cristã ao desenvolvimento

ajuda a empenhar-se na promoção de todos os homens e do homem todo” (CV, 18).

Desse modo, o Evangelho é elemento fundamental do desenvolvimento, porque nele Cristo, com a “própria revelação do mistério do Pai e do seu amor, revela o homem a si mesmo”. A verdade do desenvolvimento consiste na sua integridade no desenvolvimento “do homem todo e de todo o homem”, ou seja, do humano integral, como resposta a uma vocação de Deus Criador (CV, 18).

Considerações finais

A dignidade da pessoa humana fundamenta-se no fato de sermos criados à imagem e semelhança de Deus. Somos desejados e queridos por Ele e destinados à felicidade eterna. Fomos criados por Deus como unidade de alma e corpo. Pela nossa corporeidade, somos inseridos no mundo material, lugar para nossa realização e liberdade. Nosso corpo precisa ser estimado e honrado, porque foi criado por Deus e destinado à ressurreição no último dia.

Na perspectiva do Magistério de Bento XVI, a teologia social possui um papel fundamental de chamar de novo à análise da sociedade a verdade do homem na sua radicalidade: a verdade do homem diante de Deus e aos olhos de Deus, verdade do homem que se faz no encontro com Deus. Esta verdade não está na laicidade, mas na abertura do homem à transcendência. Para João Paulo II, o conceito de dignidade humana está ligado à promoção da pessoa. O papel da Igreja consiste em cooperar na promoção dos homens livres em uma sociedade da liberdade.

A teologia da dignidade humana fundamenta-se no fato de que o homem “é a primeira e fundamental via da Igreja”, conforme afirma João Paulo II na *Redemptor Hominis* (14). Deste modo “ocorre retornar incessantemente sobre esta via e perseguí-la sempre de novo” (LE, 1). Na *Dives in Misericordia* (14), João Paulo II, meditando sobre a misericórdia com a mais perfeita encarnação da “igualdade” entre os homens, enfatiza que: “o

amor e a misericórdia fazem com que os homens se encontrem uns com os outros naquele valor que é o mesmo homem, com a dignidade que lhe é própria". O mistério da misericórdia divina esclarece a misericórdia que, praticada pelos homens, dá a eles o nome de santos (Mt 5, 7). A misericórdia divina é o fundamento último da igualdade e da fraternidade entre os homens.

João Paulo II dá grande ênfase às necessidades não econômicas do homem, sobre as quais a Igreja tem uma responsabilidade especial. A visão correta do indivíduo e do seu valor único forma o princípio-chave da encíclica *Centesimus Annus* (10), porque "o ser humano na terra é a única criatura que é querida por Deus por si mesma".

Sobre a base da verdade, o homem constrói uma hierarquia de direitos e tal interpretação. Daí deriva, em particular, uma compreensão inclusiva do conteúdo dos direitos humanos. Todos esses direitos do homem, tomados em conjunto, devem estar associados à substância da dignidade do ser humano, compreendidos na sua integridade e não reduzidos a uma única dimensão. A dignidade humana impulsiona à compreensão do ser humano como único e irrepetível, capaz de autocompreender-se, de autodeterminar-se. Somos livres e somente podemos orientar-nos para o bem, vivendo a liberdade que Deus deu-nos como sinal evidente de sermos Sua Imagem e Semelhança. A liberdade humana, porém, precisa ser vivida na dependência de Deus, o único capaz de determinar o bem e o mal, ou seja, a aceitação da lei moral divina constitui a plena e verdadeira liberdade humana.

Em razão de sua dignidade, a pessoa humana não pode ser usada como objeto em projetos econômicos, sociais, científicos e políticos. O progresso humano encontra cumprimento pleno e definitivo somente em Deus e no Seu projeto salvífico. Neste sentido, a libertação das injustiças promove a liberdade e a dignidade da pessoa humana. E o reconhecimento dessa dignidade constitui condição essencial para tornar possível o crescimento comum e pessoal de todos.

Também os Direitos Humanos representam um significativo esforço para responder, de modo eficaz, às exigências imprescindíveis da dignidade humana. Eles estão enraizados na dignidade que pertence a cada ser humano, cuja fonte situa-se no próprio ser humano e em Deus seu criador.

Referências

- BENTO XVI, Papa. Carta Encíclica *Caritas in veritate*. Sobre o desenvolvimento humano integral na caridade e na verdade. São Paulo: Paulinas, 2009.
- CONCÍLIO VATICANO II. *Gaudium et Spes*. Constituição pastoral do Concílio Vaticano II sobre a Igreja no mundo de hoje. São Paulo: Paulinas, 1966.
- JOÃO PAULO II, Papa. Carta Encíclica *Laborem exercens*. Sobre o trabalho humano, por ocasião do nonagésimo aniversário da Rerum Novarum. São Paulo: Loyola, 1981.
- JOÃO PAULO II, Papa. Carta Encíclica *Centesimus Annus*. No centenário da Rerum Novarum. São Paulo: Loyola, 1991.
- JOÃO PAULO II, Papa. Carta Encíclica *Dives in misericórdia*. Sobre a misericórdia divina. São Paulo: Loyola, 1980.
- JOÃO PAULO II, Papa. *Redemptor Hominis*. São Paulo: Paulinas, 1979.
- JOÃO PAULO II. Carta Encíclica *Sollicitudo rei socialis*. Sobre a Solitude Social por ocasião do Vigésimo aniversário da Populorum Progressio. São Paulo: Loyola 1988.
- JOÃO XXIII, Papa. Carta Encíclica *Mater et Magistra*. Sobre a evolução da questão social à luz da doutrina cristã. São Paulo: Paulinas, 1961.
- JOÃO XXIII, Papa. Carta Encíclica *Pacem in Terris*. Sobre a paz de todos os povos. São Paulo: Paulinas, 1963.
- LEÃO XIII, Papa. Carta Encíclica *Rerum Novarum*. Sobre a condição dos operários. São Paulo: Loyola, 1991.
- LIBÂNIO, João Batista. *Concílio Vaticano II. Em busca de uma primeira compreensão*. São Paulo: Loyola, 2005.

PIO XI, Papa. Carta Encíclica *Divini redemptoris*. Sobre o Comunismo ateu. São Paulo: Paulinas, 2001.

PIO XI, Papa. Carta Encíclica *Quadragesimo Anno*. Sobre a restauração e aperfeiçoamento da ordem social em conformidade com a lei evangélica no XI aniversário da Encíclica de Leão XIII “Rerum Novarum”. São Paulo: Paulinas, 2001.

PONTIFÍCIO CONSELHO JUSTIÇA E PAZ. *Compêndio da Doutrina Social da Igreja*. São Paulo: Paulinas, 2005.

O princípio da dignidade da pessoa humana na tradição cristã católica

Edson Adolfo Deretti

A instrução *Dignitas Personae* sobre algumas questões de Bioética, publicada em 2008, durante o pontificado de Bento XVI, inicia-se com as seguintes palavras:

A todo ser humano, desde a concepção até a morte natural, deve reconhecer-se a dignidade de pessoa. Este princípio fundamental, que exprime um grande ‘sim’ à vida humana, deve ser colocado no centro da reflexão ética sobre a investigação biomédica, que tem uma importância cada vez maior no mundo de hoje (CONGREGAÇÃO DOUTRINA DA FÉ, 2008, p. 7).

À Tradição Cristã Católica, a dignidade humana é um princípio e reconhecê-lo implica em tutelar a vida humana desde a sua concepção. Esta é a tese central desenvolvida neste presente artigo, estruturado em dois momentos: o momento da conceituação e o momento da defesa da tese.

Conceituação

Diferentemente de definir, que significa “pôr entre limites”, conceituar tem a ver com “conceber-entender ideias e conceitos”. O título deste presente artigo é formado por conceitos muito densos e plurais. Para se deixar claro de onde se está partindo, na sequência conceituam-se quatro expressões tidas como essenciais nesta reflexão: pessoa humana, princípio, dignidade e, por fim, Tradição Cristã Católica.

Pessoa humana: desde a concepção, digna por si mesma

À Tradição Cristã Católica, como também a outras confissões religiosas, no primeiro capítulo do livro do Gênesis, versículo vinte e seis (Gn 1, 26), encontra-se uma das principais fundamentações bíblicas para se afirmar a dignidade da pessoa humana desde a sua concepção. Segundo o escritor sagrado, todo e qualquer ser humano é criado à imagem e semelhança de Deus. Significa que, desde o primeiro momento da sua existência, ou seja, desde a sua concepção, o ser humano é *imago Dei*, imagem de Deus e, portanto, aos olhos d'Ele, sua vida é sagrada. Daí a afirmação da sacralidade da vida humana desde o momento em que o espermatozoide une-se ao óvulo, pois é a fecundação o marco do início de uma nova vida. Neste sentido, para o Cristianismo de Tradição Católica, mas não somente, a partir da fecundação, o ser humano é portador de uma dignidade que lhe é inviolável, inalienável e, assim sendo, sua vida é indisponível e intangível.

Com base nesta concepção antropológica, também se pode concluir que o ser humano, *imago Dei*, é uma criatura “digna por si mesma”, isto é, sua dignidade não lhe é um atributo ou uma concessão, um direito positivo, mas é inerente a ele, intrínseca, simplesmente porque é um ser humano e não uma coisa, alguém e não algo. Porquanto, ser humano e pessoa são termos sinônimos, pois aquilo que, em última instância justifica o ser pessoa é a sua pertença à raça humana e, com base na biologia tradicional, a partir do momento da fecundação tem-se um novo ser humano. Apesar de sua inaparência humana, ele é um ser humano; apesar de sua vulnerabilidade e fragilidade, ele é um ser humano. Não tem consciência disso, mas sua existência é a prova da sua individualidade e, em decorrência disso, da sua pessoalidade. Ainda que seja denominado “embrião humano” ou “feto”, por causa de sua fase de desenvolvimento, em última instância, é o ser humano a “[...] única criatura sobre a terra a ser querida por Deus por si mesma [...]” (GS, 24). Em razão disso, é tanto inaceitável

uma “cultura do descarte” quanto uma “cultura de morte”, pois ambas desconsideram o princípio da dignidade da pessoa humana.

“Princípio” e “valor”: conceitos distintos, mas complementares

A Constituição Brasileira de 1988 declara que a dignidade humana é um princípio, do qual emanam todos os direitos e deveres do ser humano, ou seja, a origem dos direitos e deveres humanos, é (deveria ser!) o princípio da dignidade humana. Com base nesta afirmação, já se pode perceber que “princípio” e “valor” são termos com significados distintos, ainda que, para muitos, tenham o mesmo sentido.

Por valor pode-se entender aquela qualidade, própria de algo ou de alguém, que produz admiração, estima, respeito, afeto, busca e complacência. Em suma, o valor designa o que significa perfeição ou bem e, portanto, o apreciável, o desejável, o preferível. Sendo assim, existem valores históricos, sociais, familiares, estéticos, esportivos, econômicos, religiosos, morais, entre outros. À reflexão que segue, importa o que se entende por valor moral, pois somente este tem, como objeto material, a ação humana. Uma ação animal não pode ser qualificada como boa ou má. Já a ação humana pode ser considerada boa ou má. Os qualificativos “lícito” e “ilícito”, “justo” e “injusto”, “correto” e “incorrecto”, “bom” ou “mau”, são próprios e exclusivos do agir humano. Então, “[...] o valor moral é específico das atividades humanas e da experiência moral, denotando a qualidade ou perfeição de uma ação ou de uma conduta, porquanto de acordo com o bem ou a dignidade da pessoa humana” (SGRECCIA, 2015, p. 166).

Antes de se prosseguir a reflexão, faz-se necessário um outro esclarecimento, referente à questão da fundamentação do valor moral. “De certa forma, este é o questionamento que intriga a vida moral e a reflexão ética: fundamentados ‘em quê’ (razão, referência, ideia, valor, parâmetro, paradigma) definimos que um determinado juízo moral, de fato, é lícito ou ilícito, honesto ou desonesto, obrigatório ou proibido?” (DA SILVA,

2004, p. 40). Um número expressivo de pessoas dirá que, na impossibilidade de uma fundamentação racional do valor moral, o “bem” estará naquilo que cada um eleger como bem (subjetivismo moral); um outro grande número de pessoas, contrários ao subjetivismo moral, sustenta a possibilidade de uma fundação racional e, portanto, objetiva, tanto para os valores como para os princípios.

Para a Tradição Cristã, o “bem” é uma pessoa: Jesus Cristo. Ele é o valor (e também a norma!) que ilumina o agir dos seus seguidores. Por isso, com base na definição assumida neste artigo, para o conceito de “valor moral”, a boa ação (isto é, o agir valoroso) assim o será se este agir estiver de acordo com o bem ou a dignidade da pessoa humana. Com efeito, a referência última para fundamentar o valor moral é a pessoa humana.

Cabe ressaltar, ainda, que

[...] um valor não pode ser considerado como tal sem um conteúdo real e sem uma capacidade perceptivo-avaliadora inata na pessoa: diante da pessoa, que intui e avalia, a realidade se apresenta como valor quando assume o caráter de ‘bondade’, de correspondência com o ser e com a vida das pessoas (SGRECCIA, 2015, p. 168).

Todavia, em algumas situações, especialmente naquelas em que há uma concorrência de valores, necessário também se faz o conceito de “princípio”. Quer dizer que o recurso ao princípio ocorre na solução de casos em que se sedimenta um valor ou, em situações-limite que envolvam mais pessoas (concorrência de valores), tenha-se que optar pelo “bem maior”.

Um dos princípios afirmados na Constituição Brasileira é o da dignidade humana. Na origem dos valores, princípio também tem a ver com origem e, portanto, das normas, está este princípio: a vida humana é digna por si mesma, ou seja, entende-se que é a dignidade humana a origem dos valores e, consequentemente, dos direitos humanos. Não seria a dignidade um direito, mas a fonte de todos os direitos. Tal como na Tradição Cristã, também para a Constituição Brasileira, não faz sentido falar em se “ter”

dignidade humana, mas em se “ser” digno, pois, enquanto princípio, a dignidade humana não é nem valor, nem direito, mas princípio, isto é, origem tanto para o valor como para o direito. Ao menos parecia ser assim até a aprovação da lei 11.105/2005 ou lei da biossegurança.

Dignidade

O verbo latino *decet* significa “ser conveniente”. Dele procede o adjetivo *dignus* que, por sua vez, significa “que convém a”, “merecedor”, “digno de”. Por fim, desse adjetivo provém o substantivo *dignitas*, “dignidade”, “mérito”, “nobreza”, “excelência”. Com base nisso, a palavra dignidade é afim à noção de respeitabilidade, isto é, a qualidade daquilo que origina respeito. Na Antiguidade greco-romana, por exemplo, a dignidade era um termo sociopolítico, uma espécie de honraria ou título, própria de um indivíduo em razão do seu papel dentro da sociedade. Era, portanto, uma concessão (alguém “tem” dignidade) e, como tal, em algum momento, poderia ser suprimida. Com Marco Túlio Cícero (106-43 a.C.), começa-se a entender a dignidade não como algo extrínseco ao ser humano, mas como uma qualidade que é inerente à natureza humana, independentemente do seu papel na sociedade (alguém “é” digno).

É imprescindível ressaltar que será, contudo, a Tradição Cristã Católica, nos passos da Tradição Judaica, aquela que afirmará e defenderá o princípio da dignidade humana, própria de todo ser humano, desde a sua concepção até a sua morte natural. Certo é que à Tradição tal reflexão não sofreu grandes evoluções. Mesmo em tempos em que tais palavras (princípio, dignidade e pessoa, por exemplo) ainda não faziam parte do linguajar teológico, aquilo que significavam não escapou à sensibilidade religiosa e, portanto, pode-se dizer que à Tradição Cristã Católica, a defesa de tal princípio, primeiro com ações e depois também com reflexões, é concomitante ao início do Cristianismo.

A Tradição Cristã Católica

Em sentido ativo, o termo “tradição” procede do latim *tradere*, e significa “o ato de transmitir”. À luz desse sentido, a Tradição Cristã Católica inclui “[...] tudo o que é transmitido: Escritura, sacramentos, instituições eclesiás. Em suma, é toda a realidade do cristianismo, que supera toda enunciação textual. É a verdadeira tradição apostólica” (LIBÂNIO, 2004, p. 368). Neste sentido, também a Escritura nasceu de uma Tradição, e mantém-se viva e entendida por causa da Tradição. Em si, todo o tesouro da fé é parte constitutiva da Tradição. E, uma vez que, desde a comunidade primitiva, os cristãos, a partir da memória da Páscoa de Cristo, muito refletiram e, portanto, muito escreveram, na Tradição Cristã Católica pode-se buscar os fundamentos e respostas para as perguntas de todos os tempos.

Concluída esta parte mais conceitual, passemos agora àquilo que é considerado o cerne deste presente artigo: o princípio da dignidade humana na tradição cristã católica.

O princípio da dignidade da pessoa humana na tradição cristã católica

Sem dúvidas, a vida de uma pessoa é um bem precioso. Algumas pessoas, porque têm fé e veem o ser humano como criado à imagem e semelhança do Criador, defendem o “princípio da sacralidade da vida humana”; outras, ainda que não se baseiem numa fundamentação religiosa, mas porque acreditam que a vida humana tem valor por si mesma, extraem do “princípio da dignidade humana” os argumentos, para a tutela da vida humana, em todas as suas fases de desenvolvimento. Independentemente do ponto de partida (teológico ou filosófico), ambos os princípios, se entendidos conforme a conceituação anteriormente feita, conduzem à mesma meta. Acontece que, principalmente a partir dos anos 50 do século passado, ambos princípios passaram a ser fortemente questionados,

justamente pelo chamado “princípio da qualidade da vida”,¹ de cunho pragmático-liberal, para o qual dignidade não é um princípio (origem de valores), mas tão somente um direito positivo.

Quando se fala do princípio “dignidade da vida humana”, com este se afirma a integridade e a indisponibilidade/intangibilidade da vida humana em todas as suas fases de desenvolvimento. Em decorrência disso, esta vida deverá ser sempre respeitada e acolhida incondicionalmente.

Enquanto que uma moral pragmático-liberal justifica seu posicionamento nem sempre favorável à defesa da vida humana, a partir do princípio da qualidade de vida ou da autonomia, uma moral de cunho personalista sempre afirmará a sacralidade ou dignidade desta mesma vida humana, pois essa, por si mesma, é intocável e, portanto, inalienável e intangível.

Os argumentos para justificar tal dignidade, como já afirmado, são de ordem teológica e filosófica. Tanto por uma via quanto por outra, chega-se à mesma conclusão: a dignidade da vida, para a tradição cristã católica, é um princípio supremo, ao qual todos os outros devem estar subordinados (DA SILVA, 2004).

O princípio da dignidade humana a partir da perspectiva filosófica (metafísico-personalista)

É o ser inalienável da pessoa o suporte de todos os valores. O valor da vida é um pressuposto objetivo porque está fundado na riqueza, na importância e na perfeição ontológica da realidade a que se refere, e é a vida corpórea e física da pessoa a representar o seu valor fundamental.²

¹ A partir de uma visão utilitarista, o valor da vida humana está determinado por condições e limites. Uma dessas condições aparece quando se coloca em relação o termo “qualidade de vida” e capacidade de a pessoa desenvolver objetivos que são vitais a sua existência (a qualidade de vida se mostra concretamente na realização dessa habilidade). Onde estas capacidades não existem mais, do ponto de vista médico, cessaria a obrigação pelo cuidado desta vida humana física (não mais pessoa).

² Um valor fundamental que não exaure toda a riqueza da pessoa, pois além de corpórea, todo ser humano é espiritual. Mas, com relação à pessoa, o corpo é cooessencial pois é a sua encarnação primeira, o fundamento único no qual a pessoa se expressa e se manifesta no tempo e no espaço (DA SILVA, 2004, p. 58).

O valor da vida humana é um princípio *a priori*. Ele antecede a qualquer outro valor ou direito. Em consequência, é anterior ao princípio da qualidade de vida e tantos outros. Estes valores estarão justificados apenas como subalternos e consequentes ao princípio da sacralidade da vida humana, princípio intrínseco à natureza humana.

Pode-se, todavia, ainda perguntar por que a pessoa pode ser apresentada como a fonte de todos os valores, e a resposta será a sua transcendência, não em sentido absoluto referido a Deus, mas em função da sua precedência e superioridade em relação aos outros seres (a pessoa é um ser espiritual e, por isto, racional), assim como a sua grandeza valortativa em relação aos interesses políticos, econômicos e sociais. Será a partir do confronto entre o ser humano e as realidades infra-humanas que se apreenderá melhor a caráter transcendente da pessoa. “De maneira bem sucinta se poderia dizer que em toda pessoa se recapitula ‘o todo do mundo e o sentido do cosmo, e nela se justifica a organização social e a própria ordem jurídica’” (DA SILVA, 2004, p. 59).

Disso se infere, então, que a pessoa é digna em si mesma. Aqui a dignidade é entendida como um valor interno, profundamente radicado no ser da pessoa. Dizer pessoa equivale dizer que ela é digna. Este é um valor intrínseco e inalienável. Pertence à natureza humana e é um princípio constitutivo da condição humana. É em referência a esta grandeza intrínseca que qualquer forma de alienação e violência contra o ser humano devem ser repudiadas. “[...] a dignidade é necessariamente um valor interno à grandeza do ser que é fim em si mesmo. É um valor que configura o ser humano a partir de dentro, de sua realidade constitucional” (DA SILVA, 2004, p. 67). E mesmo que alguém esteja impossibilitado de exercer atividades, o ser da pessoa permanece, pois o corpo não é algo extrínseco ao ser da pessoa, mas um elemento fundamental, coessencial à natureza do ser humano, fundamento único no qual e por meio do qual a pessoa realiza-se no tempo e no espaço. Por isso, é a vida física do ser humano o valor mais primário e fundamental.

Ao se referir à realidade da pessoa, pressupõe-se o seu fundamento primeiro, a vida corpórea, cuja importância ética se define pela grandeza da dignidade. [...] é somente o digno por exceléncia que se eleva ao plano do sagrado, do intangível, uma vez que a sua definição e riqueza metafísicas pertencem à ordem do absoluto, do imutável (DA SILVA, 2004, p. 70).

Ainda que o corpo não esgote a totalidade da pessoa, ele é um dos seus componentes essenciais e, sendo assim, respeitá-lo, mesmo quando sua forma é inaparente (como nas primeiras semanas do desenvolvimento humano) implica na afirmação do princípio da dignidade humana.

O princípio da dignidade humana (sacralidade da vida) a partir da perspectiva teológica

A perspectiva teológica percorre estrada similar. Porém caminha mais longe, pois justifica o estatuto da vida humana sobre o postulado de que Deus é o Senhor da vida. Neste sentido, não faltam pronunciamentos oficiais do Magistério. Expoente desta compreensão é a carta encíclica *Evangelium Vitae* sobre o valor e a inviolabilidade da vida humana (EV) de São João Paulo II:

A vida humana é sagrada porque, desde a sua origem, supõe a ação criadora de Deus e mantém-se para sempre numa relação especial com o Criador, seu único fim. Só Deus é senhor da vida, desde o princípio até o fim: ninguém, em circunstância alguma, pode reivindicar o direito de destruir diretamente um ser humano inocente'. Com estas palavras, a Instrução *Donum Vitae* expõe o conteúdo central da revelação de Deus sobre a sacralidade e inviolabilidade da vida humana (EV, 53).

A Escritura revela Deus como o Senhor absoluto da vida. Ele, o Criador, criou o ser humano à sua imagem e semelhança (Gn 1, 26-28). A partir disso, a vida humana possui um caráter sagrado e inviolável; e o mandamento “não matar” (Ex 20, 13; Dt 5, 17), apresentado como mandamento divino, é colocado à base de toda convivência social, com a finalidade de proteger e promover a vida humana.

Na verdade, todo o terceiro capítulo da EV é uma exegese prática deste quinto mandamento e, para se afirmar a sacralidade de toda vida humana, o ponto de partida é a afirmação de que Deus, o Criador, ao criar o ser humano, a ele confiou o domínio sobre todas as coisas, mas não um domínio absoluto, mas sim ministerial. Disto decorre que o ser humano não é o árbitro e senhor nem da sua nem da vida de nenhum outro ser humano, uma vez que toda vida humana é sagrada e inviolável desde a sua concepção até o seu fim natural: “A vida humana é sagrada no sentido de que nenhum ser humano pode atribuir-se o direito de destruir a vida de um ser humano inocente” (BLASQUEZ, 1996, p. 339). Essa inviolabilidade absoluta da vida, sendo uma verdade moral ensinada na Sagrada Escritura, foi sempre defendida na Tradição. Mas, nesses últimos tempos, a Igreja Católica teve que intensificar esse ensinamento, em função da grande crise moral que levou o ser humano a afirmar que existem seres humanos não dignos à vida: “[...] a morte direta e voluntária de um ser humano inocente é sempre gravemente imoral” (EV, 57). Esta é uma doutrina universal, fundada tanto na razão quanto nas Sagradas Escrituras, transmitida pela Tradição e ensinada pelo Magistério ordinário e universal. Matar um ser humano inocente (independente de seu estágio de desenvolvimento: a vida humana é sagrada e inviolável em cada momento da sua existência, a partir da sua concepção), sempre será ilícito, mesmo quando se procura, através dessa morte, um fim bom.

Verdadeiramente grande é o valor da vida humana em si. Deus está na origem da vida de cada ser humano. Por isso:

- a) A vida humana é sempre um bem inestimável;
- b) A vida humana é um dom, é uma oferta divina e como tal, um dom se consuma do dar-se;
- c) A vida humana é sagrada, porque desde a sua origem, está a ação criadora de Deus, sua origem e seu fim. “A revelação bíblica de que a pessoa foi criada à imagem e semelhança de Deus traz em si a verdade de sua dignidade e da sacrilígea da vida humana” (DA SILVA, 2004, p. 74);

- d) A vida humana é inviolável. Este caráter inviolável é reflexo da inviolabilidade de Deus. Segunda a EV, esta inviolabilidade ocupa o centro do Decálogo e do Sermão da Montanha.

Aplicação do princípio da dignidade da vida humana

O núcleo central da EV sobre a sacralidade da vida humana mantém esta verdade integrada à realidade bíblico-teológica de a pessoa ser criada à imagem e semelhança de Deus. A relação entre vida humana e Deus é inseparável. A afirmação da sacralidade da vida toma o rumo do referencial que se coloca na origem, Deus criador.

Não é errado afirmar, contudo, que a dignidade e o valor da vida humana justificam-se em si. Toda vida humana, pelo fato de ser o que é, é digna e inviolável.

Como, então, aplicar esse princípio na prática? Ao que parece, esse critério de aplicação só pode ser rígido, definitivo e incondicional, não comportando nenhum tipo de exceção ou restrição. Uma vez que a vida humana é sagrada e inviolável, nenhuma situação, mesmo moralmente conflitiva, poderá conter força e razão suficiente para justificar a violação deste princípio. “Sendo assim, tudo o que possa ferir, manchar ou ofuscar a sua incondicionalidade é denunciado como ameaça, atentado, crime contra a vida” (DA SILVA, 2004, p. 77).

O valor da vida humana é um direito igual para todos e ninguém, em circunstância alguma, pode reivindicar o direito de destruir diretamente um ser humano. A partir disso, reitera-se que todas as pessoas de boa vontade são vocacionadas ao serviço da defesa da vida e do seu ambiente.

Em síntese, ambas as perspectivas afirmam o princípio da sacralidade em uma atitude ética bem concreta: o respeito pela vida humana em todas as suas fases, a sua defesa e a sua promoção. No plano moral prático, esta atitude representa o primeiro imperativo ético da pessoa diante de si mesma e dos outros (DA SILVA, 2004).

Conclusão

Nestas últimas décadas, em especial, enquanto que o cristianismo afirmou a dignidade humana de todo ser humano, ideologias e movimentos disseram que nem todos os seres humanos são dignos à vida. Nesse período, de um lado, o ser humano aprofundou-se em humanidade; de outro, esse aprofundamento antropológico significou, para alguns seres humanos, a afirmação de sua não pertença à raça humana. Em outras palavras, à medida em que se foi aprofundando na extensão e profundidade do significado do princípio da dignidade humana, mais se foi afirmando uma antropologia “antidignidade humana”, redutiva, a ponto de a cultura atual do descarte e da morte não considerar mais toda e qualquer vida humana como uma vida digna de ser tutelada simplesmente porque é vida humana.

À Tradição Cristã Católica, todavia, está claro: a todo ser humano, desde a sua concepção, deve-se reconhecer a dignidade de pessoa. Tal princípio fundamental exprime um grande “sim” à vida humana e deve estar no centro de qualquer reflexão. Para tanto, faz-se necessária uma grande mudança de mentalidade. Se a cultura atual é uma cultura do descarte e da morte, para se afirmar o princípio da dignidade humana, necessita-se uma cultura da vida. Não que na cultura do descarte não existem sinais e presença dessa cultura da vida. Na verdade, ela está bem presente, mas é uma presença que incomoda. Por isso, precisa de mais presença. Então, o desafio é para todas as pessoas de boa vontade!

Referências

- BLASQUEZ, Niceto. *Bioética fundamental*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1996.
- CONGREGAÇÃO DOUTRINA DA FÉ. *Instituição Dignitas Personae sobre algumas questões de Bioética*. São Paulo: Loyola, 2008.
- DA SILVA, Márcio Bolda. *Bioética e a questão da justificação moral*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004.

JOÃO PAULO II. *Carta encíclica Evangelium Vitae sobre o valor e a inviolabilidade da vida humana.* São Paulo: Edições Paulinas, 1995.

LIBÂNIO, João Batista. *Eu creio nós cremos – tratado de fé.* 2. ed. São Paulo: Loyola, 2004.

SGRECCIA, Elio. *Manual de Bioética – fundamentos e ética biomédica.* 4. ed. São Paulo: Loyola, 2015.

Sobre os autores

Caetano Dias Corrêa

Doutor em Direito pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). Professor na Graduação, Mestrado e Doutorado em Direito na Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC).

Clélia Peretti

Doutora em Teologia pela Escola Superior de Teologia – EST. Pós-doutora pelo Centro Italiano di Ricerche Fenomenologiche e Pontificia Università Lateranense di Roma. É professora na Graduação, Mestrado e Doutorado em Teologia da PUC-PR.

Edson Adolfo Deretti

Doutor em Teologia Moral pela Pontifícia Università Lateranense di Roma. Professor e Coordenador do Curso de Teologia do Centro Universitário - Católica de Santa Catarina (CATÓLICASC).

Itamar Luís Gelain

Doutor em Filosofia pela Universidade Federal de Santa Catarina – (UFSC). Professor da Escola de Direito e da Escola de Educação e Humanidades do Centro Universitário - Católica de Santa Catarina (CATÓLICASC).

Luciene Dal Ri

Doutora em Direito pela Uniservità degli Studi di Roma – La Sapienza. Professora no Curso de Graduação em Direito e no Programa de Pós-graduação *Strictu Sensu* em Ciência Jurídica na Universidade do Vale do Itajaí (UNIVALI) e na Escola de Direito do Centro Universitário – Católica de Santa Catarina (CATÓLICASC).

Vitor G. Feller

Doutor em Teologia pela Pontifícia Universidade Gregoriana de Roma (PUG). Professor no Curso de Teologia na Faculdade Católica de Santa Catarina (FACASC).

A Editora Fi é especializada na editoração, publicação e divulgação de pesquisa acadêmica/científica das humanidades, sob acesso aberto, produzida em parceria das mais diversas instituições de ensino superior no Brasil. Conheça nosso catálogo e siga as páginas oficiais nas principais redes sociais para acompanhar novos lançamentos e eventos.



www.editorafi.org
contato@editorafi.org