

FACULDADES INTEGRADAS “ANTÔNIO EUFRÁSIO DE TOLEDO”

FACULDADE DE DIREITO DE PRESIDENTE PRUDENTE

**A DIGNIDADE DA PESSOA HUMANA COMO FUNDAMENTO
JURIDICO E POLÍTICO DO ESTADO**

Evandro Herrera Bertone Gussi

Monografia apresentada como requisito parcial de
Conclusão de Curso para obtenção do grau de
Bacharel em Direito, sob orientação do Prof. Sérgio
Tibiriçá Amaral.

Presidente Prudente
Outubro/2002

A DIGNIDADE DA PESSOA HUMANA COMO FUNDAMENTO JURIDICO E POLÍTICO DO ESTADO

Trabalho de Conclusão de Curso aprovado
como requisito parcial para a obtenção do Grau
de Bacharel em Direito

Sérgio Tibiriçá Amaral

Cezar Saldanha Souza Junior

Roger Stiefelmann Leal

Presidente Prudente, 05 de dezembro de 2002

Comportai-vos como homens livres, não usando a liberdade como cobertura para o mal, mas como servos de Deus.

São Pedro.

Agradecimentos

Em primeiro lugar, a Deus que, em seu infinito amor, permitiu-me que um dia O conhecesse.

A meus pais, que, além da vida, deram-me o exemplo de uma vida de amor e dignidade.

A Ana Paula, minha namorada, que, com seu sorriso, nutre-me a alma e o coração.

Ao Professor Sérgio Tibiriçá Amaral, por todo carinho, amizade e orientação, além do exemplo de um grande mestre.

Ao Professor Cezar Saldanha Souza Junior por ter revolucionado minha vida acadêmica e me guiado em direção à busca da verdade.

Aos fiéis amigos gaúchos, Marcus, Gustavo e Taís, pela incansável ajuda e dedicação.

RESUMO

O presente trabalho versa sobre a pessoa humana sob uma perspectiva realista-clássica, baseado numa concepção substancial do homem enquanto composto pela alma, como elemento transcendental e o corpo – elemento material. Tal perspectiva reconhece no homem uma dignidade inerente e inalienável que informará, por um lado a filosofia do direito, na medida em que o termo direito, em sua primeira acepção, será uma conduta humana com forma jurídica. Por outro, informará a filosofia política estabelecendo, na democracia, um equilibrado relacionamento entre a pessoa humana e o Estado, dissipando-se, assim, as concepções totalitárias ou liberais individualistas que desconhecem a complexa natureza do ser humano, bem como a finalidade do Estado. Para isso, é necessário recorrer a uma ética objetiva – baseada na realidade – reconhecendo no humano uma finalidade própria: a sua felicidade. O fim do humano, portanto, não depende de preferências subjetivas, mas é posto pelos requerimentos que nascem de sua dignidade. A dignidade da pessoa humana, no pós-guerra, foi positivada em inúmeros textos constitucionais, reconhecida, consensualmente, como valor, sem, contudo, haver coesão quanto ao seu fundamento filosófico dessa dignidade, que, positivada, tornou-se princípio constitucional de importância ímpar, capaz de garantir a unidade do ordenamento jurídico e a legitimação da constituição. Além disso, a dignidade exigirá duas posturas. Em primeiro lugar, vai requerer, a fim de garantir os direitos-liberdades, a abstenção estatal, e, posteriormente, ação estatal a fim de garantir um mínimo de condições socioeconômicas para que de cada pessoa seja condizente com a imensa dignidade de que goza.

PALAVRAS-CHAVE: pessoa humana; dignidade; bem comum; democracia.

ABSTRACT

This work examines the human being under a classic-realist philosophical perspective, which rests on a substantial conception of men as a composite of soul, his transcendental element, and body, his material element. This perspective recognizes an inherent and indisposable dignity in men, which will inform, by one side, the philosophy of Law, to the extent the term Law is, in its first meaning, a human action dressed up in juridical form. By the other side, it will inform political philosophy, establishing, in democratic regimes, a fair relationship between the human being and the State, thus dissipating totalitarian or liberal-individualist conceptions which ignore the complex nature of the human being, as well as the ultimate end of the State. In order to achieve this goal, it is essential to resource to an objective ethic – based on reality – recognizing in human nature a peculiar end: its happiness. The human end, hence, does not depend on subjective preferences, but it is given by the requirements which came to light from its dignity. The dignity of the human being was, after WWII, turned into positive Law by several Constitutions, being wholly recognized as a value, without, however, any consensus concerning its philosophical basis. It became a constitutional principle of unique importance, able to guarantee the unity of the juridical order and the Constitution's legitimacy. Moreover, human dignity requires two attitudes from the State: a negative one, concerning the individual liberties; and a positive one, concerning the provision of minimal socio-economic conditions to its fruition.

KEYWORDS: human; dignity; common good; democracy.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	9
PARTE 1 PESSOA HUMANA: CONCEITO E SUA DIGNIDADE	11
1 O HOMEM NA HISTÓRIA DO PENSAMENTO	11
1.1 O pensamento grego clássico.....	11
1.2 O pensamento romano	17
1.3 A contribuição cristã.....	19
2 A PESSOA HUMANA E SEU CONCEITO	28
2.1 O homem e seu mistério	28
2.2 Busca de uma definição	30
2.3 Matéria e espírito: substancialidade.....	31
2.4 Individualidade	34
2.5 Racionalidade.....	35
3 PESSOA HUMANA: PLENITUDE E ANIQUILAMENTO	39
3.1 A objetividade do bem.....	39
3.2 As imperfeições do humano	40
3.3 Explicações incompletas para o problema.....	42
3.4 O princípio da contingência e a bipolaridade no homem	44
4 A DIGNIDADE DA PESSOA HUMANA	48
4.1 Raiz ontológica da Dignidade da Pessoa Humana.....	48
4.2 A plenitude fornecida pelo cristianismo ao reconhecimento da Dignidade da Pessoa Humana	51
PARTE 2 PRESSUPOSTOS JUSFILOSÓFICOS PARA A PLENITUDE DA DIGNIDADE HUMANA.....	55
1 O PAPEL DA FILOSOFIA E SUAS CONSEQÜÊNCIAS NO DIREITO	55
1.1 Platão e o Idealismo	57
1.2 Empirismo.....	59
1.3 O Realismo Clássico.....	60
2 O JUSNATURALISMO REALISTA CLÁSSICO	63
2.1 Ciência como conceito análogo: os requisitos para a cientificidade	63
2.2 O direito e a Metafísica.....	64
2.3 O Direito como “o justo” analogicamente entendido	66
3 AS CAUSAS INTRÍSECAS DO DIREITO.....	68
3.1 Causa Material	69
3.1.1 Ato livre	70
3.1.2 Objetividade e Exterioridade	72
3.1.3 Alteridade.....	73
3.2 Causa Formal	74

3.2.1	Direito Natural	75
3.2.2	Direito Positivo	78
3.2.3	Diferentes Modalidades de Justiça	79
4	CAUSAS EXTRÍNSECAS DO DIREITO	81
4.1	Causa Exemplar	81
4.1.1	A exemplaridade das normas de Direito Natural	81
4.1.2	A exemplaridade das normas de Direito Positivo	82
4.1.3	A exemplaridade da Prudência Jurídica	83
4.2	Causa Eficiente	85
4.2.1	Classificações da Causa Eficiente	85
4.2.2	A lei como causa eficiente	86
4.2.3	Razão e Vontade como causas eficientes	87
4.3	Causa final	88
4.3.1	O Bem Comum Político: causa final do direito	90
4.3.2	Os elementos do Bem Comum Político	91
PARTE 3 RELACIONAMENTO ENTRE A PESSOA HUMANA E O ESTADO E SUA POSITIVAÇÃO		96
1	A DIMENSÃO POLÍTICA DA PESSOA E AS FILOSOFIAS POLÍTICAS	96
1.1	Totalitarismo	97
1.2	Liberalismo-Individualista	100
1.3	Democracia	102
2	DIGNIDADE DA PESSOA HUMANA NO DIREITO COMPARADO: RAÍZES DO ART. 1º, III DA CRFB	107
2.1	Alemanha	107
2.2	Espanha	109
2.3	Portugal	111
3	A DIGNIDADE DA PESSOA HUMANA NA ORDEM CONSTITUCIONAL BRASILEIRA	114
3.1	O caráter principiológico do Art. 1º, III da CRFB	114
3.2	Dignidade da Pessoa Humana: direito-liberdade e direito social	117
CONCLUSÃO		120
BIBLIOGRAFIA		123

INTRODUÇÃO

O presente trabalho procurou analisar a pessoa humana e sua inerente dignidade sob a perspectiva do pensamento de inspiração cristã (aristotélico-tomista), pelo fato dessa tradição filosófica ter apresentado uma contribuição ímpar sobre o tema. Não se olvida, entretanto, que existem outras importantes contribuições – como a tradição kantiana, por exemplo – que não foram observadas em virtude da própria delimitação do tema, o que não impediu a visualização dessas teorias enquanto inspiradoras do ordenamento alemão, em especial.

A dignidade da pessoa humana é tema atual e importante na medida em que vem sendo reconhecida – cada vez em maior número – pelos estudiosos da filosofia política e pela filosofia do direito como fundamento e finalidade do Estado, em virtude de ser o bem comum por excelência.

Não bastasse isso, a partir dos dias que se seguem aos horrores causados pelos regimes totalitários começa a perceber que o estudo da filosofia política e do direito não pode, em momento algum, separar-se da realidade do homem, pois concepções incorretas acerca da natureza da pessoa humana levam, incondicionalmente, aos equívocos quanto à finalidade do Estado, o que, por sua vez, leva ao próprio aniquilamento do homem.

A perspectiva metodológica adotada no presente trabalho foi lógico-dedutiva, pois, primeiramente, buscou-se compreender a pessoa humana de modo geral, em seu conceito e contextualização histórica, para chegar-se, mais tarde, em aspectos particulares, no que tange às suas condutas enquanto causa material do Direito e ao seu relacionamento com o Estado. Ao lado do método lógico-dedutivo, foi também empregado o método comparativo, na medida em que foi necessário colacionar institutos, para que as suas principais características fossem captadas. Foi utilizado, como referencial teórico, o pensamento de inspiração cristã (aristotélico-tomista).

O trabalho encontra-se dividido em três partes. Na primeira, procurou-se compreender como era vista a pessoa humana sob a ótica do pensamento grego, romano e, por fim, do pensamento de inspiração cristã, passando-se, em seguida, à busca de um conceito – de base aristotélico-tomista – para “pessoa humana” – ponto central do presente trabalho – que veio a culminar no reconhecimento de sua dignidade como característica ontológica da pessoa. Somando-se ao caráter metafísico da dignidade humana, a revelação

cristã contribuiu sobremaneira para – aceitando a complexidade da natureza humana – reconhecer no homem a sua inerente dignidade.

Na segunda parte, objetivou-se apresentar, primeiramente, o papel da filosofia e, principalmente, da epistemologia, apresentando-se, para tanto, dois modelos considerados incompletos e inconsistentes (racionalismo-idealista e empirismo), ao lado do realismo clássico que goza de um equilíbrio impressionante, ao traçar um constante diálogo entre realidade e razão. Nessa tradição, tanto a ciência como o Direito são compreendidos enquanto termos análogos, e que possuem como analogado principal, respectivamente, a etiologia e o “justo”.

Passando-se ao jusnaturalismo realista clássico buscou-se compreender seus principais, no que tange ao desenvolvimento que este faz do pensamento grego, esperando alcançar, por meio dele, uma plenificação do conceito de dignidade da pessoa humana.

Por fim, a terceira parte, teve como objetivo a percepção da dimensão política da pessoa humana, em especial, e o seu relacionamento com a comunidade política (Estado), reconhecendo na Democracia – enquanto filosofia política – o correto conhecimento da natureza humana e sua posição como fundamento e finalidade estatal.

Além disso, procurou-se contemplar a dignidade humana – como fundamento e fim do Estado – é reconhecer nela um valor constitucional reconhecido consensualmente em vários países ocidentais, incluindo-se entre eles o Brasil, e também perquirir sua função como princípio capaz de garantir a unidade do ordenamento jurídico.

A dignidade pessoa humana, finalmente, apresentará como questionamentos, por um lado, como se dará a abstenção da atividade estatal, no que tange aos direitos-liberdades, e, por outro, a necessidade de prestação estatal, já que a mera abstenção não se mostrou suficiente para assegurar o completo reconhecimento da dignidade da pessoa humana.

PARTE 1 PESSOA HUMANA: CONCEITO E SUA DIGNIDADE

1 O HOMEM NA HISTÓRIA DO PENSAMENTO

Antes de adentrar propriamente na busca de um conceito acerca do que vem a ser a pessoa humana, tópico este que servirá de matiz para o desenrolar de todo esse trabalho, faz-se necessário, inclusive para o melhor entendimento, perscrutar sobre as raízes históricas de que goza o referido conceito, bem como a sua evolução através do tempo e do espaço.

Para tanto, será necessário buscar na Antiguidade Clássica – mais precisamente Grécia e Roma, passando, posteriormente, para a patrística e a Idade Média, pois que a Igreja Católica, como representante da própria revelação cristã, contribuiu sobremaneira para a sistematização de um conceito de pessoa humana e de sua conseqüente dignidade.

1.1 O pensamento grego clássico

Pode-se dizer que a Grécia foi pródiga no legado que deixou à humanidade no que tange ao pensamento e na racionalidade com que veio a encarar o mundo e seus fenômenos. Sem dúvida, até a experiência grega, o homem jamais havia experimentado tamanha possibilidade de a razão ganhar céus tão altos.

Nesse sentido, Maritain (1970, pg. 33) afirma que:

A Grécia é a única parte do mundo antigo onde a sabedoria do homem encontrou seu caminho, e onde por efeito de um feliz equilíbrio das forças da alma e de um longo trabalho para adquirir a medida e a disciplina do espírito, razão humana atingiu a idade de sua força e maturidade.

Temos, portanto, que os gregos chegaram ao cume da maturidade intelectual no mundo antigo, sendo, destarte, referência perene para o pensamento que venha a se desenvolver em qualquer área do conhecimento. De maneira que o mesmo Maritain (1970,

pg. 33) chega a dizer que “podemos afirmar que ele (o povo grego) é para a razão e para o verbo do homem, o que o povo judeu é para a Revelação e para a Palavra de Deus”.

Tal afirmativa carrega em si um significado muito forte, pois a participação do povo judeu na revelação cristã foi ímpar, pelo simples fato de o próprio Cristo ser judeu. Assim, chegamos ao entendimento da importância que o referido autor, corretamente, atribui ao povo grego.

Não obstante o valor conquistado pela Grécia clássica¹, os gregos não foram capazes de tecer um conceito acerca da pessoa humana, nem tampouco perceber o mistério infinito em que ela está submersa, pois não possuíam uma axiologia correta sobre o valor de cada homem, limitando-se, tão somente, a uma idéia etérea sobre o gênero humano. Sobre isso, nos esclarece a Prof. Luiza Matte (2000, pg. 19) nos seguintes termos:

Os precursores da filosofia grega, pré-socráticos, não atribuíam grande valor à criatura humana e seus feitos e opiniões, frente à natureza. Talvez daí advenha a falha de que, apesar de falar do gênero humano, a filosofia grega não chegou à noção de igualdade, sendo a escravidão prática comum entre os gregos.

No pensamento platônico não aconteceu nada de diferente, pois seu modo de pensar é centrado nas idéias e não na realidade, já que o homem teria passado pelo mundo das idéias e, nesse lugar as teria colhido *a priori* e o que teríamos na realidade seriam meras sombras daquelas idéias que outrora foram colhidas.²

O apego pelas idéias faz com que o indivíduo seja absorvido pelo conceito humanidade, não se encerrando nele valor algum, já que somente os conceitos ideais carregam em si conteúdo verdadeiro, de forma que as realidades individuais são meras imperfeições, em outras palavras, acredita-se na existência do mundo sensível, das coisas que tocamos, “mas as considera como imagens enfraquecidas e enganadoras da realidade” (Maritain, 1970, pg. 53).

Baseado nesse modelo filosófico, Platão³ (428 – 347 a.C.) vai ser a grande fonte do chamado dualismo psicológico da pessoa humana, do qual trataremos a diante, pois para

¹ O período compreendido como clássico tem início em aproximadamente 600 a.C. e estende-se até aproximadamente o século V da era cristã.

² Sobre o platonismo, convém citar a referida obra de Jacques Maritain em que é exposto com bastante sobriedade e com visão crítica o pensamento platônico nas páginas 51-57.

³ Entre suas principais obras, a República, Fedon e Diálogos.

ele “o homem é um puro espírito unido por força ao corpo, como um anjo aprisionado na carne (dualismo psicológico)”. (Maritain, 1970, p 55).

No decorrer do presente trabalho, ficará claro que, além de não ter contribuído para a formação de um conceito de pessoa humana, Platão, mediante o seu modelo filosófico, nutriu sobremaneira o pensamento de autores que refletiram sobre a pessoa humana com limitações filosóficas e antropológicas demasiadamente graves. Tais modelos de pensamento culminaram, em última análise na formação de teorias totalitarista que serão objeto de análise posteriormente.

O pensamento aristotélico⁴ que se seguiu imediatamente após ao de Platão, trouxe consideráveis evoluções para o pensamento grego. Podemos dizer, inclusive, que Aristóteles revolucionou o pensamento, deixando-nos um tesouro filosófico demasiadamente valioso e perene.

Na filosofia aristotélica, encontraremos um salto significativo, pois Aristóteles, apesar de aceitar a noção platônica da existência das idéias, deu a elas um significado totalmente novo, pois as idéias para esse realmente existiam, mas não tinham procedência do mundo das idéias e não eram concebidas *a priori* pelo intelecto humano. Porém, ao contrário, eram fruto da razão que as colhia da própria realidade, por meio dos sentidos.

Fazia-se necessário, destarte, que a realidade fosse captada pelos sentidos, para que, trabalhada pelo intelecto, fosse transformada em idéias. Aristóteles concebeu, dessa forma, que a razão humana era capaz de extrair das coisas reais, uma determinada essência que era comum a todos os seres daquela determinada espécie, sem, no entanto, deixar de perceber que essa essência não era separada do indivíduo, mas sim fazia parte do composto que o formava.

Jacques Maritain (1970, pg. 60) nos esclarece tal questão dizendo que “as idéias não são inatas, como reminiscências daquilo que teríamos visto antes de nascer, mas procedem dos sentidos por efeito da atividade do espírito”.

Embora o salto dado por Aristóteles no tocante ao conhecimento filosófico fazer-se notar até os dias atuais, já que, de certa forma, foi ele a primeira fonte da perene filosofia,

⁴ Aristóteles nasce em Estagira em 384 a.C. e morre em Cálisis em 322 a.C. Entre sua inúmeras obras, destacam-se A Política, Ética a Nicômaco e Constituição de Atenas.

plenificada posteriormente por Santo Tomás de Aquino (1225-1274)⁵, não conseguiu o grande filósofo livrar-se de todas as seqüelas do pensamento grego precedente.

Assim, Aristóteles não foi capaz de desenvolver um conceito hábil sobre a pessoa humana, pois o indivíduo, embora muito mais valorizado do que em Platão, ainda não havia alcançado toda a sua plenitude, limitando-se a ser simplesmente parte concreta de um todo – mais importante – que é a própria espécie humana.

Nesse sentido, a Professora Luiza Matte (2000, pg. 19), nos diz que

Aristóteles, por sua vez, ainda que preocupado com a realidade, reconhecendo a existência de indivíduos, ocupa-se deles tão-somente enquanto partes concretas de algo maior: a humanidade. O que importa para o grande pensador é a espécie humana, *perene*, e não cada um de nós, passageiro e substituíveis por nova multiplicidade de seres humanos.

Apesar de não ter nos fornecido um conceito pronto e acabado de pessoa humana, a contribuição aristotélica foi de importância ímpar, pois a sua busca da realidade fundou os pressupostos filosóficos que permitiram *a posteriori* aos pensadores de inspiração cristã uma busca reta e inspirada dos mistérios do mundo e, entre esses, e de forma peculiar, o grande mistério do ser humano.

O professor Ataliba Nogueira (1940, pg. 26), embora reconheça a atuação magnífica de Aristóteles na concepção do Estado, e, de maneira indireta, no posicionamento que atribui à pessoa humana frente à sociedade política, adverte simplesmente que “não de todo livre dos prejuízos da época, o grande filósofo enumera entre os deveres sociais o infanticídio e o aborto”.

Não se pode, no entanto, simplesmente atacar o pensamento aristotélico, no que diz respeito à pessoa humana, pois a organização política grega possuía certas peculiaridades que impediam o homem grego de se imaginar vivendo fora da *polis*. (MATTE, 2000).

As palavras pátria, cidade e família, para o homem grego, não possuíam o mesmo significado abstrato que o encontrado no mundo ocidental moderno.⁶ Para ele, sua pátria, ou sua cidade, era o local em que estavam enterrados seus antepassados, onde se

⁵ Entre as inúmeras obras de Santo Tomás, destacam-se a Suma Teológica e a Suma contra os Gentios.

⁶ A palavras “Athens” (Atenas), em grego, não significa um nome próprio, mas sim a expressão “os atenienses”, conforme Luis Fernando Barzotto, em aula ministrada na Faculdade de Direito da PUCRS, Cadeira de Direitos Humanos, no semestre 2002/2.

encontrava o fogo sagrado familiar e a água lustral. Na verdade, a fonte de toda a sua existência encontrava-se na família, e, posteriormente, na cidade.

O que era mais sagrado não era possuído, mas sim experimentado com própria existência inserida no contexto da pátria, o que, no fundo, fazia com que o próprio conceito de homem se confundisse com a pátria em que tal homem havia crescido. Com efeito, a cosmovisão do homem antigo supunha uma ordem universal que estruturava tanto a natureza quanto a vida social na qual estava imerso (MacIntyre, 2001).

Fustel de Coulanges (1996, pg. 159) nos ensina, com determinado radicalismo, a relação existente entre o homem grego e sua pátria, nas seguintes palavras:

Uma pátria com tais características não é, para o homem, apenas o seu domicílio. Transpondo suas santas muralhas, ultrapassando os limites sagrados do território, ele não terá nem religião, nem vínculo social, de espécie alguma. Somente na sua pátria ele tem dignidade de homem e seus deveres. O cidadão não pode ser homem em outro lugar⁷

Conhecer o relacionamento existente entre a pessoa e a polis grega é fundamental para se entender a dificuldade que seria para o pensamento helênico a elaboração de uma idéia de pessoa humana como fora a nascida no seio do pensamento de inspiração cristã.

A Profa. Luiza Matte (2000, pg. 20) adverte, no entanto, que a filosofia helênica, não obstante a insipiência com que lidou com o conceito de pessoa humana, não lhe foi dolosamente avessa, pois encontramos no pensamento grego pequenos traços personalistas, ainda que sutis. Assim se manifesta:

Estas observações acerca da filosofia helênica não significam que ela tenha sido propriamente avessa à idéia de pessoa, pois pode-se reconhecer uma tendência subjacente de valorizar-se o pessoal no pensamento ‘pagão’. Sócrates pregava o dever de conhecermo-nos a nós mesmos, recomendação gravada no templo de Delfos, e o povo grego prestava culto aos mortos. A Antígona de Sófocles, aliás, ao negar-se a obedecer à proibição do rei de enterrar seu irmão, é tida como a “heroína eterna do Direito Natural”.

⁷ É preciso que se deixe claro que o conceito “dignidade de homem” aqui empregado pelo autor citado não se confundirá com o adotado no presente trabalho, já que a dignidade levantada na obra citada é um conceito restrito que não irá se confundir com a própria pessoa humana. A condição para que o ser que hoje chamamos homem fosse, na Grécia, considerado humano, era a sua inserção na polis; fora dela, ou era uma besta ou um deus. (ARISTÓTELES, 1963)

Essa conclusão, todavia, não é absolutamente correta. A assertiva de Sócrates quando diz “a ti mesmo” não se refere a um interlocutor personalizado, nem poderia. Dentro da concepção de existência humana subjacente, àquela assertiva, não há um homem pessoal a ser conhecido, pois o homem, enquanto tal, só pode ser conhecido a partir do conhecimento da comunidade em que está inserido e sua respectiva posição nessa comunidade.

Temos, portanto, que o pensamento grego não se mostrou absolutamente estéril ao questionamento sobre a pessoa humana, apesar de não haver contribuído com ele de maneira expressa e direta.

No pensamento aristotélico, no entanto, encontramos importantes premissas do correto entendimento acerca da natureza e fins da sociedade política. A essas premissas será associada uma concepção de pessoa humana, assim, o bom resultado desta associação dependerá do conceito atribuído à pessoa humana.⁸

O próprio Prof. Ataliba Nogueira (1940, pg. 26), assim interpreta: “é o Estado – segundo Aristóteles – uma união de famílias e de comunas, união bastante a si mesma não apenas para viver, mais ainda para viver bem e feliz. Numa palavra, o fim do Estado é a prosperidade da vida.”

Não é difícil vislumbrar nessas palavras uma fonte do correto conceito de pessoa humana, além de uma pequena semente do que, mais tarde, chamaremos de Bem Comum – razão e finalidade última da sociedade política, modernamente entendida como Estado – motivo pelo qual, ainda que certas razões desabonem o pensamento grego no tocante à pessoa humana, tais vícios devem ser interpretados contextualizadamente, a fim de analisar as grandes contribuições trazidas por esse povo a todos os ramos do conhecimento humano.

Como já dito, o pensamento grego não deixou à história do pensamento ocidental um conceito propriamente dito de pessoa, tanto que não foram capazes de um termo que designasse, com propriedade, o que, hoje, entendemos por homem.

⁸ O resultado poderá ser totalitarismo, liberalismo-individualista, ou a democracia, concebida como filosofia política, tema esse que será tratado mais tarde.

1.2 O pensamento romano

O termo pessoa, no dizer da Profa. Luiza Matte (2000, pg. 21) tem sua raiz etimológica na palavra romana *personare*, um verbo cujo significado era “ressoar”, ou “soar através de”. Isto porque, no teatro romano, os atores utilizavam-se de máscaras, chamadas *personas*, para que fossem distinguidas as personagens. Mais tarde, esse conceito foi ampliado para designar o “papel” que cada indivíduo desempenhava no teatro da vida.

Quando a palavra *persona* passou a ser utilizada fora dos palcos teatrais, podemos dizer, a despeito da divergência de alguns autores, que era empregado para designar todos os homens. No dizer de Alexandre Correia e Gaetano Sciascia (1953, pg.39), “em direito romano clássico, *persona* equivale a homem, mesmo escravo.”

Dessa forma, embora haja uma máscara de igualdade, na concepção romana pré-cristã, no conceito de pessoa, o homem romano é ainda bastante agarrado ao *status* em que se encontra frente à sociedade política, pois, ainda que todos os indivíduos sejam pessoas, os romanos não abandonaram a concepção helênica de que o homem não é capaz de subsistir fora de seu Estado, de sua cidade ou de sua família.

Tal fato é transportado para o ordenamento jurídico, de forma que homens serão considerados sujeitos de direito e, conseqüentemente, terão sua dignidade essencial mitigada por conta da falta de correlação entre o estatuído pela natureza (fato de todos os homens serem essencialmente pessoas) e aquilo que seria albergado pelo ordenamento jurídico, isto é, a dissociação ente homem e pessoa, esta sim, enquanto abstração, sujeito de direitos e obrigações.

É justamente em decorrência desse pressuposto que nascem as diferenças, para os romanos, essenciais entre os homens no tocante ao livre e o escravo; o homem e a mulher; o estrangeiro e o natural. Como os indivíduos recebem do Estado as informações básicas da constituição de seu ser, esse deverá também lhes determinar qual o papel que virá representar no seio do organismo social.

Como já visto, o direito romano não conferia personalidade jurídica aos homens, mas apenas às pessoas. Essa personalidade jurídica manifestava-se de três diferentes modos – denominados *status* – dependendo do posicionamento da pessoa frente ao Estado, o *status libertatis*, o *status civitatis* e o *status família*.

A fim de entendermos corretamente como se desenvolveu o conceito de pessoa na evolução do direito romano, faz-se mister atentar-se para o fato de que o direito em Roma pode ser dividido em três fases, no dizer do Prof. José Carlos Moreira Alves (1997, pg. 02), quais sejam, o direito antigo ou pré-clássico que vai das origens de Roma até a Lei *Aebutia* (aproximadamente, 149 a 126 aC), o direito clássico, que tem início na Lei *Aebutia* e perdura até o fim do reinado de Diocleciano (126 a 305 dC), e o direito pós-clássico que vai daí até a morte de Justiniano. Mais de que a divisão cronológica, é importante distinguir quais períodos sofreram a influência do cristianismo, fator importantíssimo no desenvolvimento do conceito de pessoa humana.

Pelo pequeno cronograma histórico trazido, podemos ver que a influência cristã no direito romano só pode ser verificada efetivamente a partir do terceiro período, mais precisamente no Dominato (285 a 565 dC), pois com o imperador Constantino o cristianismo torna-se religião oficial do império.

Há na doutrina grande divergência sobre a influência do pensamento de inspiração cristã no direito romano, pois, segundo alguns autores, os institutos que são atribuídos à influência cristã teriam, na verdade, como fonte o pensamento estóico. No entanto, segundo Troplong (apud ALVES 1997, pg. 52)

graças ao cristianismo, o direito romano, no período pós-clássico, foi superior ao das épocas anteriores (...) sua influência, se fez sentir com relação à escravidão, ao casamento, às segundas núpcias, ao divórcio, ao concubinato, à sucessão, à condição das mulheres”.

Como se vê, o cristianismo, desde o início de seu relacionamento com o Império Romano, trouxe contribuições memoráveis para o pensamento e, principalmente para o direito. Cumpre agora, depois de visto, ainda que *en passant*, o desenvolvimento de uma pequena semente da idéia que, posteriormente, seria desenvolvida sobre a pessoa humana, passar o olhar para o cristianismo autonomamente, procurando, com isso, vislumbrar as efetivas contribuições dessa religião para o pensamento perene na humanidade.

Além disso, buscar, em sentido estrito, a contribuição do pensamento de inspiração cristã para o surgimento da idéia de pessoa humana, questão que urge ser analisada no presente trabalho, para que, munidos de tal noção, possamos compreender a relação entre o homem e o Estado e, conseqüentemente, a finalidade de cada um na realidade da vida.

1.3 A contribuição cristã

O cristianismo, como modelo religioso, caracterizou-se por um total rompimento com tudo aquilo que já havia ocorrido na busca do homem por sua dimensão religiosa. Foi uma inovação completa, recheada de *divina* originalidade. Pela primeira vez um profeta intitulava-se como filho de Deus e, posteriormente como o próprio Deus, nos termos da Sagrada Escritura.

Concebia-se uma idéia totalmente nova e por que não dizer assustadora, principalmente dentro da concepção judaica de religião, de um Deus que se fazia homem. Vislumbrava-se uma realidade nova de um Deus que se despia de sua magnânima glória, para deitar-se na contingência da natureza humana.

Era complicado para o pensamento judeu entender que Deus poderia tomar a forma de homem, sofrer como homem, chorar como homem. O Deus dos judeus era *el Shaday*, o Senhor, o todo poderoso e detentor de toda glória. Ele agia com braço forte e com realeza, jamais com humildade e fraqueza.

Nessa ótica, o cristianismo foi, para os judeus, uma blasfêmia, motivo pelo qual, por intermédio do poder Romano, vieram a crucificar o próprio Jesus junto a dois malfeitores. No entanto, para a fé cristã, a crucificação era necessária para provar que Deus, não obstante a falta de compromisso dos homens, os amava infinitamente e, em expiação de suas faltas, entregava como sacrifício, o Seu próprio filho.

A fé cristã, entretanto, não se reduziu ao sacrifício redentor de Jesus, mas, muito a frente, conserva a certeza dogmática de que ele teria ressuscitado, e conseqüentemente, libertado o homem, que nele cresse, de toda espécie de morte ou aniquilamento. Tal fé deu origem a uma comunidade formada pelos apóstolos e discípulos de Jesus regida por um instrumento muito próprio, qual seja, o Amor.

Os cristãos primitivos não conseguiram uma sistematização racional do mistério que, de maneira convicta, presenciaram. Acreditavam que Jesus brevemente voltasse para, definitivamente, restaurar o “Reino de Deus”, e, devido a isso, passaram a dedicar-se exclusivamente às atividades religiosas, o que levará São Paulo a repreender essa atitude

em determinadas comunidades, afirmando que a volta de Cristo era certa, mas indeterminada quanto ao momento em que se verificaria.

Não obstante a falta de sistematização racional de toda a realidade vivida pelos primeiros cristãos, é possível extrair desse primeiro período do cristianismo toda a gênese da, ao mesmo tempo futura e presente, idéia de pessoa humana.

São Paulo, como principal expositor do pensamento cristão primitivo, principalmente por meio de suas cartas⁹, é o grande precursor da idéia de que o cristianismo, embora tendo nascido entre os judeus, não era uma revelação somente para aquele povo, mas, ao contrário, deveria se estender a todos os homens, pois, antes de judeu, Jesus havia tomado a forma de homem, o que, na visão paulina, fazia de todos os homens semelhantes em Cristo, afirmando, com isso que a misericórdia e o amor são características essenciais em Deus, por meio de Jesus Cristo.

Nesse sentido Luis Farré (1960, pg. 20) sintetiza o pensamento de São Paulo dizendo:

Os principais elementos que integram o pensamento de Paulo são o amor divino e a misericórdia que inspiram a salvação (Romanos, v, 8, VIII, 32; Efésios, II, 4, 5). Esta é exigida pela natureza ética de Deus obrigado a desaprovar, condenar e exigir reparação pelo pecado.

...

A salvação é universal. Cristo não veio só para os judeus, senão para cumprir uma missão destinada a toda a raça humana¹⁰

O Cristianismo, com base na revelação, abre as cortinas da desigualdade, a fim de revelar uma igualdade essencial entre os homens, retirando, para isso, tudo aquilo que nele é acidente, o que leva o próprio São Paulo a dizer que “Não há judeu, nem grego; não há servo, nem livre; não há homem nem mulher. Porque todos vós sois um só em Jesus Cristo.”

Tal realidade só pode ser vista a partir da premissa de que o homem possuía um valor infinito, já que teria merecido o sacrifício do filho de Deus. Pela primeira vez, concebia-se a idéia de que Deus valorizava o homem como tal, não um povo em apartado, mas o homem, ao mesmo tempo como espécie e indivíduo.

⁹ Hoje consideradas “inspiradas” pelos cristãos, fazendo parte, inclusive da Sagrada Escritura.

¹⁰ Tradução livre do espanhol pelo autor.

É de se notar com isso um fato por demais interessante, pois o cristianismo não nasceu de uma sistematização racional, ou de um modelo, filosófico ou pedagógico de ascensão material ou moral. Pelo contrário, baseou-se em uma revelação, e, devido a isso, inclusive, não se verifica nem no passado nem no presente uma “filosofia cristã”, pois a fé cristã não está embasada em um sistema ideológico, mas sim em uma pessoa, na pessoa de Jesus Cristo, que, na dogmática cristã, é o próprio Deus.

A despeito dessa realidade, com o advento da patrística e, posteriormente, na maturação do pensamento cristão – da escolástica – essa fé pessoal inspirou um modelo de pensamento, em que, no segundo momento, resgatando-se a imensurável contribuição aristotélica, firmou-se o que chamamos de filosofia perene ou sã filosofia, o que em conjunto com pensadores como Santo Agostinho e outros, vai formar o pensamento ou a filosofia de inspiração cristã.

Dessa forma, embora Jesus não tenha estabelecido as bases da fé em uma conjugação de idéias, a sua pessoa, isto é, o seu modelo foi inspirador para sistematizar uma forma de pensamento que, buscando na realidade os seus argumentos, conseguiu penetrar nos mais profundos mistérios do mundo, tendo seu ápice no desvendar da pessoa humana, pois o cristianismo, e mais especificamente a Igreja Católica tornaram-se “peritos” em humanidade, dado que ninguém aceitou com tamanho empenho e responsabilidade o labor de debruçar-se sobre o homem, buscando atender os mais altos e os mais profundos anseios de sua existência.

De acordo com Guido Gonella (1947 pg.):

“Assumindo a defesa da dignidade da pessoa, o cristianismo objetiva afirmar o primado do ser espiritual e proclamar que o homem não é nem apêndice da natureza, nem instrumento do outro homem ou da sociedade, mas um sujeito espiritual, com destinação própria que a sociedade lhe pode ajudar a alcançar”

Embora seja sabido que o cristianismo medieval, como pensamento informador de toda a sociedade daquele tempo, era basicamente teocêntrico, cremos ser possível dizer que guardava em si, como guarda atualmente, um profundo traço de humanismo, pois, se, de um lado Deus é o centro de tudo e a força que move o mundo, o homem, na visão cristã, guarda com ele uma relação de absoluta intimidade. É considerado amigo de Deus.

Tal dado é substancial, pois pela via da razão, o homem conseguiu chegar à existência do Absoluto, como princípio informador de toda criação. O homem, portanto, entendeu-se como criatura de Deus. Racionalmente, a pessoa viu-se aos “pés de Deus”. No entanto, com a revelação cristã e o mistério redentor de Cristo, o homem alcançou, por pura benevolência, o patamar de filho de Deus. Podemos dizer, assim, que, com a Revelação, o homem deixa os “pés” de Deus para ser tomado no “colo” do Pai.

O ato redentor de Deus criou no pensamento cristão uma novidade perene: a estimação do valor de cada pessoa na própria morte de Cristo, ou como assevera Pedro, “pois sabeis que não foi por coisas perecíveis, prata ou ouro, que fostes resgatados da maneira vã de viver, herdada dos vossos antepassados, mas pelo sangue precioso, como de um cordeiro sem defeito e sem mancha, o sangue de Cristo.” (Bíblia Sagrada, I Pe 1,18-19)

Como se vê, Pedro pretende deixar claro o valor da vida humana, e podemos dizer que tal passagem da Sagrada Escritura é de importância fundamental para o real entendimento do olhar que o cristianismo debruça sobre o ser humano. Não fica adstrito à realidade meramente temporal e finita da pessoa, mas alça vãos mais altos, buscando uma concreta justificação daquilo que o homem tem dentro de si.

Não quer se dizer com isso que seja impossível uma justificação racional do valor da pessoa humana. Pelo contrário, a mera contemplação do humano é motivo bastante para perceber que este ele guarda em si mistérios infinitos, motivos pelos quais podemos dizer que “O respeito da personalidade humana, grande novidade aportada pelo cristianismo, era prática na Igreja primitiva”¹¹ (LESOURD, 1939, pg. 21)

Isso é muito importante: a nossa racionalidade é capaz de descobrir a existência do mistério e, conseqüentemente, contempla-lo, pois o mistério, diferentemente do problema, não pode ser teorizado, não pode ser reduzido a conceitos que satisfazem tão somente pretensões desprovidas do sabor pela verdade. O mistério, destarte, admite a contemplação, requer que nos debrucemos sobre as possibilidades infinitas que por ele podem ser informadas.

Dizer tal coisa acerca do mistério, não retira dele a possibilidade de ser perscrutado pela razão humana. Pelo contrário, é notório que a racionalidade humana é apetecida pelo mistério, faz bem à pessoa contemplar o desconhecido e não olvidar que, embora determinadas realidades não sejam, de pronto, submetidas a um rigor matemático,

¹¹ Tradução livre do francês pelo autor.

transcender tais limites com dados de igual maneira concretos faz da pessoa um ser que, além da infinidade e riqueza da razão, possa receber conceitos da revelação.

Não se trata de uma revelação apriorística, pois Jesus Cristo é uma realidade histórica. A Revelação Cristã encontra suas âncoras na realidade. É como diz o Evangelho segundo São João (Bíblia Sagrada, Jo 21,24): “É este discípulo que testemunha essas coisas e as escreveu, e nós sabemos que o seu testemunho é conforme à verdade”.

O testemunho como instrumento serviu à aceitação da verdade do ensinamento recebido pela comunidade, e posteriormente escrito, preservando, até os dias atuais, os requintes da verdade e da perenidade.

Consciente de que a Revelação é também um meio pelo qual o espírito humano pode chegar ao conhecimento da verdade¹², o Papa João XXIII (1963, nº 10) manifesta-se sobre o homem e sua dignidade nos seguintes termos:

E, se contemplarmos a dignidade da pessoa humana à luz das verdades reveladas, não poderemos deixar de tê-la em estima incomparavelmente maior. Trata-se, com efeito, de pessoas remidas pelo Sangue de Cristo, as quais com a graça se tornaram filhas e amigas de Deus, herdeiras da glória eterna.

Como vimos, a revelação cristã trouxe em seu cerne a realidade de que todos homens, pelo batismo, são filhos de Deus, e, conseqüentemente gozam de material isonomia. O Papa João Paulo II (1999, pg. 93-94) esclarece acerca da filiação e igualdade entre os homens nos seguintes termos:

Dos mais diversos lugares e tradições, todos são chamados, em Cristo, a participar na unidade da família dos filhos de Deus. Cristo faz com que dois povos se tornem “um só”. Os que ‘estavam longe’ ficaram “próximo”. Graças à novidade gerada pelo mistério pascal. Jesus abate os muros de divisão e realiza a unificação, de um modo original e supremo, por meio da participação no seu mistério. Esta unidade é tão profunda que a Igreja pode dizer com S. Paulo: ‘Já não sois hóspedes nem peregrinos, mas sois concidadãos dos santos e membros da família de Deus’ (Ef 2, 19).”

¹² Sobre as relações entre a Fé e a Razão, cf. “Carta Encíclica *Fides et Ratio*” do Papa João Paulo II. Nesse documento, o Sumo Pontífice Católico pretende reafirmar as premissas epistemológicas do pensamento filosófico de inspiração cristã, que vê no relacionamento entre a fé e a razão não um paradoxo absoluto, no qual uma exclui a outra. Todavia, busca deixar claro que “A FÉ E A RAZÃO (*fides et ratio*) constituem como que as duas asas pelas quais o espírito humano se eleva para a contemplação da verdade.” (1999, pg. 05).

Além de tal dado, ficou claro ainda que a redenção dos homens pelo sacrifício de Cristo na Cruz outorgou ao homem um valor incomensurável, pois, se Deus não medira conseqüências para salvar o homem do pecado e da morte, entregando o seu único filho a título de expiação das faltas humanas, é porque o ser humano, para Deus, reveste-se de uma dignidade inexorável e intangível.

Isto porque se fundou uma verdadeira amizade entre Deus e o homem, fato absolutamente incompreensível mesmo para o homem clássico. Não se poderia compreender tamanha façanha pelo uso dos simples meios naturais. Fez-se necessária a Revelação. Tudo isso causava desconcertante novidade àqueles que cresceram sob a égide do pensamento antigo.

Diz ainda Maritain (1973, pg. 104):

E tudo isso dependia, – esta é nossa segunda observação, – de uma mudança fundamental na noção das relações entre o homem e Deus. Uma amizade propriamente dita, e no sentido mais forte, mais louco desta palavra, *um amor como entre amigos*, é possível entre Deus e o homem. Esse amor entre amigos – a caridade, dom da graça, a mais alta das virtudes teológicas – acima das virtudes morais, é chave da abóbada de todo o edifício da moralidade. Esse ensinamento, trazido ao mundo antigo pela mensagem evangélica, era por assim dizer um escândalo para a filosofia.

Realmente um escândalo! Questiona-se, ainda Maritain (1973, pg. 104):

Como poderia, indagava Aristóteles, haver alguma espécie de amizade, digna deste nome, entre Júpiter e o homem? Na ordem puramente natural, é bem verdade que a transcendência divina exclui entre Deus e o homem uma amizade propriamente dita.

O valor da pessoa humana, ademais, funda-se na realidade de que o Deus cristão também é pessoa, ou seja, baseia-se na Personalidade Divina (MATTE, 2000, pg. 26). Mais do que isso, tem-se o fato de que a pessoa humana, nos termos da revelação cristã, foi criada à imagem e semelhança de Deus.

Nesses termos, é enfática a Sagrada Escritura (Gn 1,26) que assim prescreve:

Deus disse: "Façamos o homem à nossa imagem, segundo a nossa semelhança, e que ele submeta os peixes do mar, os pássaros do céu, os animais grandes, toda a terra e todos os animais pequenos que rastejam sobre a terra!"

Pelo mandado divino, o homem foi criado contendo a marca essencial de Deus e estabelecido como supremo em relação às demais criaturas. Resta saber em que consiste essa "imagem e semelhança", bem como quais características revelam a marca da divindade na pessoa humana. É isto que faz com que o homem, sendo diferente de todos os demais seres, carregue em si como que "a impressão digital de Deus."

Podemos dizer que essa marca essencial de Deus no homem é verificável em três características humanas, quais sejam, a racionalidade, a vontade e a sociabilidade¹³.

Em primeiro lugar, o homem goza de racionalidade, ou seja, é capaz de transcender em relação aquilo que seus sentidos alcançam. O homem, por natureza, não se contenta em existir como uma máquina, simplesmente repetindo atitudes sem questionar-se acerca da realidade que o cerca¹⁴, bem como do infinito que existe dentro de si mesmo.

Embora onipotente, Deus também é racional. As atitudes divinas, embora muitas vezes não compreendidas pela limitada percepção humana, goza de uma concatenação lógica. Por isso, não são cabíveis questões insidiosas como sobre a possibilidade de Deus criar uma pedra tão grande que ele mesmo não pudesse carregar¹⁵.

O problema aí não é com relação à onipotência divina, mas sim em relação à falta de lógica. Embora Deus seja capaz de tudo, os atos divinos atendem à lógica e não são guiados pelo absurdo.

Além da racionalidade, é característica divina no humano a vontade. O homem, por conseguinte, não é, como os demais animais, simplesmente guiado pelos instintos, mas, de outra forma, tem a discricionariedade de seguir ou não os seus instintos. As atitudes

¹³ A busca de um conceito de pessoa humana, com as necessárias características, será objeto do capítulo subsequente. Neste momento, procura-se tão somente, sob a égide do pensamento e da revelação cristã, compreender em que consiste a imagem e semelhança de Deus inscrita na pessoa humana, não esgotando as características que formarão uma espécie de conceito aberto sobre o homem.

¹⁴ É a lição de João Camillo de Oliveira Torres: "Quando nos encontramos numa situação qualquer, o nosso comportamento pode ser reduzido a quatro atitudes fundamentais e irredutíveis: viver nesta situação, conhecê-la, dar-lhe um valor, modificá-la." (1963, pg. 42).

¹⁵ As respostas possíveis levariam a crer que Deus não é onipotente, pois se não pudesse criar uma pedra tão grande que não pudesse transportar, não seria capaz de fazer tudo. De outro lado, se criasse tal ser, não seria capaz de carregá-la e, conseqüentemente, também estaria viciada Sua onipotência.

humanas, assim, constituem-se por atos voluntários¹⁶ que se diferenciam dos puros instintos (MARITAIN, 1949. pg. 49)

Por fim, a sociabilidade é uma marca divina na natureza humana, pois Deus, embora único: é comunidade, é sociável.¹⁷ Jesus mesmo diz que quem vê o Pai vê a Ele e a Ele vê o Pai, pois Ele e o Pai são um só (Bíblia Sagrada, Jo 14,7-11). Da mesma forma, a pessoa humana, possui, por natureza a sociabilidade, ou seja, uma predisposição em inclinar-se até ao próximo.

São poucas as coisas que o homem pode fazer sozinho. Para as demais, ele busca, nos mais variados níveis (família, associações civis, Igreja, Estado, etc) o complemento necessário para bem viver. Tal propensão social não exclui, como veremos adiante, a individualidade essencial da pessoa humana, mas, de outra banda, plenifica-a.

Como se vê, o Cristianismo identifica como sendo a imagem e semelhança de Deus nos homens essas três características: a racionalidade, a vontade e a sociabilidade.

Esse breve passeio pelo pensamento cristão acerca da pessoa humana não tem a mínima pretensão de esgotar o tema, até porque tal intento não caberia de forma alguma no presente trabalho por sua própria natureza. Entretanto, fixar alguns pontos principais do pensamento cristão e os seus desdobramentos na concepção da pessoa humana será de grande importância para o presente trabalho, até porque o pensamento de inspiração cristã, por sua “perícia” no que tange à pessoa humana, permeia-lo-á informando os principais conceitos e as primordiais questões.

Sobre a interferência nos temas que não são essencialmente religiosos, mas que guardam relação direta com a pessoa humana, manifesta-se o Papa João Paulo II, na encíclica *Sollicitudo Rei Socialis* (1987, nº 41), nos seguintes termos:

Mas a Igreja é “perita em humanidade”, e isso impele-a necessariamente a alargar a sua missão religiosa aos vários campos em que os homens e as mulheres desenvolvem as suas atividades em busca da felicidade, sempre relativa, que é possível neste mundo, em conformidade com a sua dignidade de pessoas.

¹⁶ A estrutura do Ato voluntário será assunto de breve exposição mas a frente.

¹⁷ Sabe-se que Deus Pai, Filho e Espírito Santo formam a Santíssima Trindade, mas que, mesmo trino, o Deus cristão é uno, o que é um dos mistérios da Revelação.

Podemos dizer, consoante o esclarecimento do Pontífice Romano, que a Igreja Católica, como aquela que de maneira mais diligente e comprometida dedicou-se à causa da pessoa humana, encarando-a com singular valoração, é competente para manifestar-se e doutrinar acerca da pessoa humana não só para os católicos, mas para todos que buscam, com retidão de atitude, o conhecimento da verdade sobre o mistério humano.

2 A PESSOA HUMANA E SEU CONCEITO

2.1 O homem e seu mistério

Aproximar-se daquilo que seja pessoa humana é o cerne de todo o presente trabalho, pois o desenvolvimento das questões posteriores dependerá sobremaneira dos questionamentos e das possíveis conclusões que possam, no presente capítulo, ser alcançadas, já que um estudo que pretende compreender o relacionamento jurídico e político entre o homem e o Estado deve fixar bem as bases do primeiro, sob pena de graves equívocos ao se chegar no segundo.

Essa busca ontológica do que venha a ser pessoa humana será o fundamento que sustentará toda a deontologia empregada pelos valores que se fundam na própria natureza ontológica da pessoa, pois parece certo que o dever-ser encontra o seu substrato no próprio ser. Assim o dever-ser a que o homem está inclinado precisa corresponder àquilo que venha dar plenitude ao seu próprio ser, acreditando-se para isso em uma objetividade presente na ética.

Nesse passo, o primeiro contato com o homem faz brotar no mais íntimo da inteligência uma sensação de escuridão, como que se o observador fosse lançado numa escura caverna e não lhe fosse capaz discernir os caminhos a serem tomados em virtude da súbita ausência de luz a que foi submetido. Entretanto, percebe-se um dilatar das pupilas da razão na medida em que se coloca como pressuposto a natureza misteriosa do humano.

Diante do homem não se está frente a um problema, mas, na busca mesma da essência humana, o que se percebe é um mistério. É nesse sentido que para Marcel “a pessoa humana não é um problema, mas um mistério; por isso se deve buscar a sua compreensão na interrogação metafísica” (MARCEL apud MONDIN, 1980).

A diferença entre o mistério e o problema é fundamental para a compreensão do que se propõe, sendo solícita, nesse momento, o conhecimento acerca da revelação. Segundo a Sagrada Escritura, em determinado momento, Jesus depara-se com um problema: é necessário que se escolha um líder para a comunidade que se funda.

Nessa situação, Jesus entende, reflete e resolve o problema. É algo natural. Todos os grupos humanos, sob pena dos ônus da anarquia, precisam de um líder que lhes indique os objetivos a serem alcançados e o caminho a ser percorrido até eles.

Em outro momento, entretanto, Jesus se dirige a alguns de seus apóstolos e, a fim de lhes revelar uma das mais profundas realidades dogmáticas da fé cristã, afirma que Ele e o Pai são um, ou seja, a mesma pessoa, em comunhão com o Espírito Santo¹⁸. Aqui, de outra forma, não se faz possível o entendimento, a reflexão não apresenta grande contribuição e a resolução é impossível: está-se ante um mistério.

Não será diferente no que tange ao humano, pois, não poucas vezes, problemas se apresentarão para, mediante o árduo empenho da razão, serem resolvidos. Entretanto, serão incontáveis os momentos em que frente ao sujeito cognoscente, se apresentará o mistério, o incompreensível, diante do qual todos os esforços da mais reta e inspirada razão parecerão sucumbir.

Contudo, não se verifica nesse ponto uma razão para o esmorecimento intelectual, mas, ao contrário, é a oportunidade apresentada ao explorador para ser desafiado, a fim de que se manifeste nele uma justaposição de duas virtudes: a humildade e coragem. Em primeiro turno, diante dessa incógnita que é o homem, há de se ter em mente a impossibilidade de se desvendar todos os fascínios dessa divinizada criatura num mero ambiente temporal.

A prudência não prescinde da coragem. Aquele que deseja olhar com certa profundidade para o humano não deve se intimidar, pois, não obstante a objetiva impossibilidade de total compreensão, faz-se pertinente aproximar-se cada vez mais do ser do homem para que a realidade humana captada pelos sentidos possa ser iluminada pelos raios da razão, pois, “embora esteja o homem cheio de mistério para o homem, não é puro mistério. A razão muito pode explicar, mas não pode tudo explicar” (DEL VALLE, 1975, pg. 28)

¹⁸ Apresenta-se aqui o dogma católico da Santíssima Trindade, segundo o qual Deus é, ao mesmo tempo, uno e trino.

2.2 Busca de uma definição

A fim de buscar uma definição daquilo que venha a ser a pessoa humana, não há como escapar do clássico conceito dado por Boécio, que, posteriormente vai se lapidado e sistematizado por Santo Tomás de Aquino. Para Boécio, a pessoa é uma “substância individual de natureza racional”¹⁹, definição que merece, sem grandes pretensões, ser analisada.

Dizer que pessoa é substância significa encontrar no homem uma independência quanto ao ser, ou seja, um ser que existe em estado completo e por si mesmo. Com isso excluem-se os acidentes. A pessoa não precisa de nada anterior a si para existir. A diferença entre a substância e o acidente pode ser mais bem esclarecida.

Tome-se, por exemplo, a diferença entre uma estátua e a sua cor. O primeiro é substância pois já está completo, existe independente de qualquer outra coisa que lhe dê suporte. A segunda, de outro lado, é um acidente, pois a cor só existe em algo, faz-se necessário que exista um substrato ontológico que possibilite a existência, ou melhor, algo deve ser colorido, já que o colorido não pode ser algo.

A característica substancial da pessoa traz conseqüências importantíssimas, pois não são mais necessários atributos adicionais para que o membro da espécie humana seja pessoa. A nacionalidade, a genealogia, e demais atributos serão meros acidentes, isto é, serão como cascas em relação ao cerne da pessoa, pois não interferirão em seu ser.

Dessa forma, mostra-se inconcebível a idéia de que, por exemplo, os escravos não seriam pessoas, mas simples coisas ou animais, já que não se faz necessária qualquer outra característica (exterior ou interior) que faça do homem pessoa.

Não bastasse isso, o caráter substancial do humano indica um composto pelo qual é formada a pessoa, pois, de um lado, o homem é matéria, é um corpo que ocupa lugar no mundo das coisas. Por outro lado, no mesmo homem, há o espírito, já que em toda pessoa há uma sede de absoluto, uma tendência para o infinito, e esse espírito se une substancialmente ao corpo.

Aqui talvez estejam uma das mais intrincadas questões para aqueles que se debruçam sobre o tema, pois como se sucede tal fato? Como é formado tal composto entre

¹⁹ Em latim, *naturae rationalis individua substatia*.

matéria e espírito? Ambos são substâncias completas que se unem? Nenhuma delas é substância? É a tais questões que se pretenderá responder nesta seção.

2.3 Matéria e espírito: substancialidade

Muito da complexidade de que goza a pessoa humana deriva do composto pelo qual se forma, isto é, pela junção existente entre matéria e espírito, exclusividade absoluta da pessoa humana, e que, desde já, começa a dar indícios de superioridade que possui a pessoa em relação aos outros seres.

Poderíamos iniciar com as palavras de Mondin (1980, pg. 270) que são bastante claras nesse sentido:

(...) tantos os antigos quanto os modernos deram ao homem a propriedade da substancialidade, que dizer, a propriedade de ter uma certa estabilidade, inteireza, unidade, de ter uma existência suficientemente autônoma, de ser uma realidade que é centro e sujeito de atribuição constante de certos fenômenos e ao mesmo tempo de ser a causa eficiente.

Entretanto, o homem não é uma substância qualquer, pois tem como seus constitutivos a matéria (o seu corpo) e o espírito, e podemos dizer que a matéria sozinha não é substância e a alma não a é também, pelo menos, uma substância em sentido completo. Ao contrário, é em uma profunda união desse composto que iremos encontrar a substancialidade do homem.

Quando dissemos que a alma não é uma substância, pelo menos em sentido completo, na verdade, deparava-se com outro intrincado problema, pois é nítido que a alma possui uma primariedade ontológica frente ao corpo, o que não significa, entretanto, aderir ao absolutismo do espírito intentado pelos idealistas. Nesse ponto, há de se fixar um pressuposto: a alma possui caráter substancial, mas não é uma substância completa, capaz somente de se formar da união dela com o corpo.

Acerca da substancialidade da alma, pode-se agrupar os autores em três grandes grupos. Em primeiro lugar, aqueles que acreditam que a alma é uma substância e que está identificada com a própria substancialidade do homem. Para o segundo grupo, a alma não

seria uma substancia, mas sim um acidente fundamentado na matéria. Por fim, há quem pense ser a alma uma substância, todavia que não se identifica com a substância humana. (MONDIN, 1980)

Quanto aos dois primeiros argumentos, não é complicado conhecer-lhes as origens. O primeiro é defendido pelos idealistas, a partir de Platão, e se explica pela crença que as almas, antes de serem aprisionadas ao corpo teriam vivido no Hiperurânio, em constante contemplação das Idéias, e ali estava a sua felicidade, até o momento que não conseguem mais sustentar sua contemplação e caem no vazio da prisão corporal. (MONDIN, 1980)

No que tange aos materialistas, a explicação é ainda mais simples, pois, para eles, tudo é a matéria, mais que isso, a matéria guarda em si uma potencialidade descomunal da qual poderia surgir até mesmo a alma, como um acidente fenomênico que encontraria seu fundamento ontológico naquela. Tudo, portanto, decorreria da matéria, concluindo (se é que possível!) que “o que há de mais alto e sublime nele [homem], como a ciência, a arte e a moral, é tudo fruto da potência inesgotável da matéria.” (MONDIN, 1980, pg. 272)

A alma, ao contrário, e aqui manifestamos uma predisposição à terceira corrente, dirigida principalmente por Santo Tomás, possui substancialidade, pois é possível notar-se perfeições e imperfeições estritamente espirituais na pessoa humana, ou seja, há possibilidade de atuação meramente espiritual, da qual o corpo não participa. Entretanto, sem o corpo, o homem não é capaz de realizar atividades que também lhe são peculiares. Assim:

O corpo permanece, portanto, uma realidade sólida, real, essencial no caso do homem. Isso nos autoriza a concluir que se o homem é uma substância (e isso foi amplamente demonstrado na seção precedente), o corpo é um constitutivo essencial de tal substância. Por conseguinte, a alma cuja existência ficou provada no capítulo precedente, não pode ser identificada com o ser do homem. Somente junto com o corpo ela dá origem àquela substancia completa que é o homem. (MONDIN, 1980, pg. 274)

Por conseguinte, embora a alma seja uma substancia, não o é de maneira completa, necessitando, pois, do corpo para ganhar sua completitude o que nos levaria à conclusão que a alma possui uma primariedade ontológica no ser do homem, já que ela possui um ato próprio de ser que é independente do corpo, insuficiente, entretanto, para a constituição do ser humano como substância.

O corpo, por sua vez será o primeiro no aspecto cronológico, já que podemos classificá-lo como sendo a matéria da substância, sendo a alma sua forma. O corpo, até sua atualização pela forma (a alma) é mera possibilidade, é potência. A forma, por sua vez, é ato e o ato pode-se dar somente em uma determinada matéria, o que vai levar Mondin (1980, pg. 274-275) a dizer que a alma:

(...) é uma substância completa excepcional. De fato, enquanto as outras substâncias completas formam cada uma por conta própria uma espécie ou então um indivíduo de uma dada espécie, a alma de per si não está em condições de constituir uma espécie, mas somente em união com o corpo, já que existe a espécie *homem*, mas não existe a espécie *alma*.²⁰

A alma é criada individualmente para cada homem, dissipando-se, aqui, por um lado, posições que pretendem ver em seu surgimento emanção ou simples derivação hereditária, e, por outro, a posição que pretende uma criação simultânea de todas as almas.

Nesse tópico, seria muito interessante a colaboração que a teologia poderia sugerir, todavia, não entraremos em tal análise em virtude dos limites do presente trabalho. Contudo, dizer que a alma foi criada significa dizer que ela não existia antes, que ela não foi o desenrolar de um outro ser, ou mesmo a atualização de determinada potência inscrita na matéria, por exemplo, como querem os materialistas, o que levaria Schoonenberg (apud MONDIN, 1980) a dizer que “Deus o [mundo] cria do nada, com nada, isto é, sem preexistência de matéria, instrumento ou meios, puramente d’Ele mesmo.”²¹

Temos, portanto, que essa alma criada individualmente para cada homem, que virá a unir-se ao corpo e, podemos dizer, já que é este o principal argumento dessa seção, que tal união é de caráter substancial, pois que alma e corpo, antes de unidos, não possuíam autonomia no ser, não formavam, nem de longe, uma espécie ou mesmo um indivíduo, como queriam Platão e seus seguidores, para quem essa união era semelhante à do cavaleiro e do cavalo, ou seja, dois indivíduos, em si, completamente subsistentes.

²⁰ O caráter excepcional da substância da alma indica que a alma, da mesma forma que o homem, representa um mistério.

²¹ Tradução livre do inglês pelo autor

2.4 Individualidade

Com relação à individualidade, está aí uma nota essencial da pessoa humana, pois cada homem é único, impossível de ser repetido e guarda em si um próprio e insondável mistério, que o distingue não só das espécies não humanas, mas também em relação a todos os outros homens, além de ser absolutamente indivisível.

Entretanto, tal nota de individualidade só pode ser percebida pela incursão do indivíduo na comunidade social, pois quanto mais entregue ao outro estiver a pessoa humana, mais resgatará a sua individualidade, e, também em sentido inverso, quanto mais exercitar a sua individualidade, mais se abrirá à coletividade. Não é sem razão que nesse sentido se manifesta o nobre mestre gaúcho (SOUZA JUNIOR, 1978, pg. 17) no sentido de que “somente abrindo-se para o outro, na comunidade, na sociedade, no convívio com as demais pessoas, ela [a pessoa humana individual] poderá desenvolver suas qualidades, a semente de personalidade que traz no seu íntimo, o seu próprio ser.”

O argentino Ismael Quiles (1942), defensor do pensamento tomista com fidelidade ímpar, traça um roteiro interessante que se faz necessário para compreender o conceito de Boécio, sob pena de retirar dele conseqüências equivocadas e que trarão problemas bastante sérios.

O critério a ser utilizado é o dos graus de unidade, o que Santo Tomás chamaria de graus de individualidade, que seriam em número de três. O primeiro grau de unidade seria aquele que se oporia à universalidade, que poderíamos chamar de singularidade. Pela singularidade, estaríamos separando aquilo que é universal, dando, na verdade, um lugar na realidade para o ser, já que o universal só existe na inteligência humana, como abstração das essências contidas nos indivíduos. “Em todo ser existente aparece como propriedade comum, e como requisito para que possamos afirmar que ele é uma realidade existente, a *singularidade*, ou seja, aquela propriedade pela qual *se opõe à universalidade*”²² (QUILES, 1942, pg. 93)

O segundo grau de unidade é o que corresponde propriamente à individualidade, em seu caráter numérico já que, enquanto o primeiro diferencia as espécies existentes, neste grau, estariam diferenciados também aqueles que participam da mesma espécie. “Há entre esses uma maior unidade específica, porém, ao mesmo tempo há entre eles uma

²² Tradução livre do espanhol pelo autor

oposição característica, própria da individualidade, e que, em certo ponto, ressalta mais que a anterior por ser puramente numérica.”²³ (QUILES, 1942, pg. 93)

O último grau de unidade é o que os gregos chamavam de *hipóstasis* que nos daria a noção de incomunicabilidade, de autonomia, de totalidade e de unidade, já que, nesse grau de unidade, o ser é autônomo, ou seja, não precisa de nenhum substrato ontológico para depositar o seu ser, ao contrário, é ele o fundamento metafísico sobre o que outras realidades irão se sobrepor.

É ele também uma totalidade, já que não é simplesmente parte de algo, como, por exemplo ao pé que, embora singular, não é total, já que existe em relação ao corpo. Da mesma forma, poderia se falar da alma humana que, não obstante ser também singular, não é total, pois, para ser completa deve estar unida a um corpo.

Por fim, esse grau de unidade desemboca na incomunicabilidade, pois o ser perfeitamente uno não pode ser multiplicado em outros indivíduos, como se encontram as universalidades dispersadas nos indivíduos. Aquilo que se encontra nesse último grau de unidade é impossível de repetição, é único. Seria uma “substância naturalmente incomunicável e de fato incomunicada”²⁴ (QUILES, 1942, pg. 96)

Conclui Quiles (1942, pg. 96), ainda, que:

(...) unidade neste sentido estrito não se encontra nem nos acidentes, como o calor, porque *existem* em um todo; nem nas substancias incompletas, como a alma humana, porque *formam parte* de um todo; nem nas substâncias entendidas em sentido universal, por exemplo, “o homem” em geral, porque se *acham multiplicadas* em cada um dos indivíduos; nem nas substâncias particulares, mas que estejam unidas a outros sujeitos, porque então não constituiriam uma “totalidade” em si mesma, senão que formariam parte do “todo”.²⁵

2.5 Racionalidade

Por fim, o último desdobramento do conceito de Boécio é a racionalidade, já que o homem é capaz de se debruçar sobre todas as coisas e sobre si mesmo, é capaz da compreensão. Seus sentidos são como antenas que captam a realidade, mas não uma

²³ Tradução livre do espanhol pelo autor

²⁴ Tradução livre do espanhol pelo autor

²⁵ Tradução livre do espanhol pelo autor

apreensão qualquer dessa realidade, mas sim sintetizada, elaborada, capaz de ver na individualidade dos seres uma essência um fator distintivo entre as espécies. Em suma, o homem é o único capaz de se debruçar sobre o mundo e sobre si mesmo, o único capaz de decidir *de per* si os rumos de sua vida, pela vontade movida pela razão. É nesse sentido também o pensamento de Quiles (1942, pg. 98):

Temos dito que a autonomia no obrar, *a liberdade*, é na pessoa uma prolongação no ser e no conhecer. Efetivamente, a pessoa conhece o fim, conhece os meios que conduzem ao fim; a pessoa pode criar para si um programa de vida, selecionando entre as diversas possibilidades de eleição e entre os diversos fins. Eleger um ou outro depende em última instancia somente dela.²⁶

De modo diferente dos animais, o homem pode interpretar a realidade e guiar-se não só pelos fatores externos que o cercam, mas também pelas luzes da razão que lhe moverá a inteligência e trará, como consequência, a liberdade. O homem é livre porque é racional, pois, se diferente fosse, estaria absolutamente coagido pelo meio em que vive, como se dá com os seres irracionais, já que o homem, como ser livre, age por atos voluntários.

Quando se fala em ato voluntário, na linguagem tomista, não é possível atribuir tais atos exclusivamente à vontade. De outra forma, o ato voluntário é uma concatenação lógica e alternada entre o discernimento e a vontade. Santo Tomás, como observa Vigo (1984), didaticamente organiza o ato voluntário em dez passos, sendo cinco da razão e outros cinco da vontade.

Em primeiro lugar, agiria a inteligência buscando o conhecimento do fim, ou seja, do bem a ser alcançado ou realizado. A vontade, por sua vez, entraria em ação a fim de querer tal fim ou bem. Voltando à baila, a inteligência julgaria, segundo os primeiros princípios, se o objeto é bom. Em sendo afirmativo, a vontade agiria de forma a querer alcançar o bem através de um ato do obrar, ou o apetite do fim.

Voltando, a inteligência traz a deliberação, na qual se busca o caminho ou os meios adequados para obter o bem. A vontade, por sua vez consente e aceita os meios conseguidos racionalmente. Novamente, a inteligência determina um dos meios como o mais adequado para se chegar ao fim, ao que responde a vontade com o seu ato central: a eleição (*electio*), pela decisão de escolher um caminho e rechaçar os restantes.

Finalmente, a inteligência indica (manda) diretamente à vontade utilizar o meio eleito para alcançar o fim determinado. A vontade, então, obedece ao mando da razão e aplica as potências operativas ao ato para que o mesmo se realize.

Na racionalidade, e, por conseqüência, na vontade (já que esta é iluminada por aquela) está a característica distintiva e mais importante da pessoa humana, já que embora existam outros seres que atendam aos três graus de unidade acima descritos, apenas o homem tem consciência disso. É capaz de conhecer, como prolongamento disso tem liberdade no obrar. Podemos, ainda dizer que “a autonomia no obrar, a liberdade, é na pessoa uma prolongação natural de sua autonomia no ser e no conhecer”²⁷ (QUILES, 1942, pg. 98)

Maritain ([?], pg. 11) interpreta, em belas palavras, que merecem ser transcritas, a originalidade de que se reveste a pessoa humana no que tange à sua liberdade decorrente da inteligência e da vontade:

O homem é um animal e um indivíduo, porem (sic) diferente dos outros. O homem é um indivíduo que se sustenta e se conduz pela inteligência e pela vontade; não existe apenas de maneira física, há nele uma existência mais rica e mais elevada, que o faz superexistir espiritualmente em conhecimento e amor.

Substancial, individual e racional: este seria o homem, ou melhor, a pessoa humana, o que faz Mondin (1980, pg. 296), abordando, antes inúmeros pensadores que se inclinaram para o estudo da pessoa humana, dizer que “pessoa que dizer antes de tudo, autonomia no ser, domínio de si mesmo, inviolabilidade, individualidade, incomunicabilidade, unidade”

O próprio Mondin (1980, pg. 297-298) explica sua definição, da qual entendemos por bem apropriar-nos para o bom andamento do presente trabalho, e que julgamos conveniente citar:

Esta definição parece válida porque compreende todos os elementos principais que os filósofos antigos e modernos reconheceram como características principais da personalidade: a autonomia quanto ao ser (Boécio, Tomás, Guardini), a autoconsciência (Descartes, Fichte, Hegel), a comunicação (Buber, Marcel, Nédoncelle), a autotranscendência (Blondel, Heidegger, Brightman).

²⁶ Tradução livre do espanhol pelo autor

²⁷ Tradução livre do espanhol pelo autor

Porém, de todos esses elementos, o que ilustra melhor a grandeza da pessoa humana e faz entender mais profundamente as suas características é o último, a autotranscendência.

De fato, é sobretudo na autotranscendência que se reconhece a pessoa, porque a autotranscendência é sinal de espiritualidade e essa pertence só ao homem. E aqui está, portanto, a razão profunda pela qual o homem é pessoa, e as coisas não o são: o homem é dotado de espírito, enquanto as coisas dele são carentes.

Em segundo lugar, na autotranscendência radica também a propriedade da personalidade sobre qual tanto insistem os filósofos do nosso tempo: a dinamicidade. (...) é justamente a autotranscendência que leva o homem continuamente para além do que já é e possui, propondo-lhe sempre novos objetivos e novas conquistas.²⁸

Parece claro que não foi possível chegar, verdadeiramente, a uma definição do que seja a pessoa humana, lembrando-nos da possibilidade, antes levantada, de se deparar, no presente trabalho com o mistério no qual o homem encontra-se inserido. Entretanto, com esse agrupamento de características essenciais da pessoa humana, cremos ter uma noção bastante nítida do que seja a pessoa, noção que será bastante importante para os desenvolvimentos posteriores que se propõe.²⁹

²⁸ Não obstante, tenha-se buscado essa citação em sua fonte, como consta na referência, ela encontra-se, originalmente citado no trabalho da Profa. Luiza Matte (2000, pg. 44), e não se faz possível dela olvidar-se em virtude de sua enorme importância para o presente trabalho.

²⁹ Lembra-nos, ainda, a Profa. Luiza Matte (2000, pg. 44) que “se já temos uma idéia do que seja, então, ‘pessoa humana’, algo de suma importância que desponta neste momento, e que devemos ter presente daqui para frente, é que este termo dá nova dimensão ao homem, aplicando-se a todos do gênero humano, sem exceções.”

3 PESSOA HUMANA: PLENITUDE E ANIQUILAMENTO

Não há que se discutir que no homem existem como que dois pólos. Em determinado momento apresenta-se como indigente, incapaz, limitado, tendente ao seu próprio aniquilamento. Em outro momento é um ser dos ares, tende à plenitude, ao bem e à perfeição. As dificuldades, entretanto, não se encontram nesse ponto, já que a empírica análise da vida de cada homem demonstra uma variação pendular entre a plenitude e ao aniquilamento, mas sim nas causas que explicariam tal variação.

Em resumo, o que há, no homem que o faz, em determinados momentos, tender à plenitude, à perfeição, ao seu próprio bem, e de outras vezes, ele se furta vorazmente de sua própria felicidade?

3.1 A objetividade do bem

Antes de responder tal indagação, faz-se necessário estabelecer alguns pressupostos fundamentais para a busca de uma resposta que seja satisfatória, sem, contudo, a pretensão de se alcançar a absoluta originalidade, até mesmo pela limitação a que está restrito o presente trabalho.

Para compreender o que causa essa variação no ser humano, é preciso que exista um bem para o qual o homem tenda, pois, de maneira diferente, cada um poderá determinar o que simplesmente lhe convém. O bem, a verdade e a felicidade são realidades objetivas, ou terão como condicionador a subjetividade de cada pessoa? Antes ainda, existe uma tendência ontológica para o bem, a verdade e a felicidade?

Aristóteles (2002, pg. 17) responde-nos tal indagação no início da *Ética a Nicômaco* dizendo que “Toda arte e toda investigação, bem como toda ação e toda escolha, visam a um bem qualquer. E por isso foi dito, não sem razão, que o bem é aquilo a que todas as coisa tendem.” (grifos do autor)

Dessa forma, além de existir um fim objetivamente dado (que ó o bem do ser), todos os seres e suas atitudes tenderiam para esse fim, o que nos leva a compreender que, na linguagem aristotélica, fim é sinônimo de bem. Há, portanto, um apetite nos seres pelo seu bem, por seu fim.

Restaria, por fim, saber onde (nos seres), em especial, no homem, está inscrita tal tendência, e tal resposta não tarda a chegar, pois, sem dúvida, tal tendência está inscrita no próprio ser do homem, já que, como ser inteligente que é conhece os fins a que tende e desencadeia sem sua vontade o apetite em direção a tais fins.

Pressuposto a existência objetiva do bem e uma inclinação natural que os seres possuem para ele, como é possível compreender que tantas vezes a pessoa tenda ao aniquilamento, o que lhe impele ao erro, ao pecado ao seu próprio fim.

3.2 As imperfeições do humano

Veremos que, se, de um lado, a pessoa goza de uma perfeição superior a todos os outros seres, como cremos ter ficado claro no capítulo precedente, possui ela também imperfeições que se manifestam no interior de seu ser e que levam, por conseqüência, a um movimento pendular na pessoa humana entre a plenitude e o aniquilamento.

Não podemos, neste momento, afastar-nos de Ismael Quiles (1942, pg. 119) que nos apresenta tal problemática com as seguintes palavras:

Desde o fundo de seu ser tende a remontar-se até acima a pessoa humana, até sua felicidade suprema, até sua última perfeição. Porém, é aqui que, ao querer iniciar seu vôo, sente também um pesado *lastre ontológico*, que o impede em todo momento ascender com aquela facilidade que anseia, até os cumes de suas idéias. Lastre sumamente pesado: as imperfeições inerentes à mesma essência de personalidade humana e que se opõe a suas grandes perfeições.

Em primeiro lugar, é possível observar que embora a racionalidade seja algo maravilhoso no homem, nossa inteligência não é absoluta. Possui, de outra forma, uma limitação acentuada, e nem conseguimos compreender a verdade em sua totalidade, embora certamente estejamos inclinados para a busca e apreensão dela.

Como a inteligência humana é limitada, sua vontade também o será, já que é a razão o principal impulso da vontade humana. O querer humano, as suas eleições são

limitadas e, muitas das vezes, até mesmo indigente³⁰, o que virá interferir também em sua liberdade.

Battista Mondin (1998, pg. 17) diz que:

Na liberdade confluem as melhores energias do homem, que são o conhecimento e a vontade. O ato livre não é um ato cego, instintivo, mas é um ato da vontade iluminada pela razão. Como bem disse Santo Tomás: o ato livre requer duas condições: o *consilium* ou *judicium* que cabe ao intelecto e *electio*, escolha, que pertence a vontade.

Dessa forma, se foi dito que nossa inteligência e nossa razão são limitadas e deficientes, resta claro que o resultado composto formado pelas duas – a liberdade – também será contingente. Destarte, ainda que livre, o homem não é proprietário de uma liberdade absoluta. Muitos de seus atos são controlados por instintos e fatores externos que limitam a sua liberdade.

Não bastasse isso, carregamos o pesado fardo da matéria que faz de nossa dependência excessiva dos sentidos uma limitação enorme ao querer e ao conhecer do homem, não possibilitando um conhecimento pleno e imediato da realidade ontológica dos seres. Além disso, ainda que não exclusivamente, talvez a maior parte de nossas paixões e dependências estejam inscritas na matéria, em nosso conteúdo biológico, muitas das vezes instintivo.

Entretanto, as limitações não são monopólio da carne, como quiseram alguns autores, que veremos em seguida. O espírito também pode levar-nos ao aniquilamento e Quiles (1942) nos dá como exemplo a soberba, pecado estritamente espiritual. E continua dizendo “parece que al falar das imperfeições do homem se as atribui com freqüência numa forma exclusiva a sua imersão na matéria, sendo assim que, na realidade, existem no homem fontes de imperfeição e de limitação tanto na matéria como no espírito.” (QUILES, 1942, pg. 122)

Ora, parece claro que possui a pessoa humana uma plenitude celestial e, num mesmo passo, uma miserabilidade animalesca, ou, em outras palavras, “Como criatura temos o poder de nos dirigir livremente para o nada ou de nos encaminharmos para a plenitude.” (DEL VALLE, 1975, pg. 55)

³⁰ Inserir o Exemplo de São Paulo

O que, no entanto, causa isso em cada pessoa? Por que tamanha oscilação dentro de um mesmo ser? É o que tentaremos responder no decorrer desse capítulo.

3.3 Explicações incompletas para o problema

Os pensadores são, de certa forma, consoantes em observar que existe na pessoa humana uma forte tensão entre o aniquilamento e a plenitude, oferecendo, entretanto, explicações avessas à realidade para esse fato. Convém realizarmos uma passagem sucinta por duas explicações apresentadas pela doutrina.

A primeira pretende explicar a tensão existente no homem vislumbrando uma antítese entre a individualidade e a personalidade. A segunda, por sua vez, crê que o problema é aclarado pela antítese entre aquilo que há de material e o que há de espiritual na pessoa humana.

Alguns autores, incluindo o brilhante Jacques Maritain tentaram explicar essa oposição entre as perfeições e as imperfeições inscritas na pessoa humana, pretendendo observar uma antítese entre indivíduo e pessoa. Nessa concepção, enquanto participa da universalidade da espécie humana, o homem seria pessoa, e, de outra forma, quando enraizado no “eu” seria um indivíduo.

Nesse passo, na medida em que o homem se deixasse guiar pelos valores universais da espécie humana, olvidando os fatos concretos de cada homem, estaria ele tendendo para a plenitude. De outra forma, quando levado pelas circunstâncias concretas do indivíduo, tenderia ele ao aniquilamento.

Quiles (1942, pg. 125) é um dos autores que combate com veemência essa tese que retrata nas seguintes palavras:

Segundo esta concepção, se prestarmos atenção na luta interna que se desenvolve no homem, podemos observar que a oposição se entrava entre dois elementos, dos quais um representa a participação do homem naqueles valores eternos que permanecem sempre os mesmos por cima de todas as manifestações concretas do homem, e aqueles outros valores particulares que tendem exclusivamente à utilidade do eu que levam o selo do particularismo, do egoísmo, do individualismo.³¹

³¹ Tradução livre do espanhol pelo autor.

Tal pensamento não poderia prosperar, pois no conceito de pessoa humana, fiel às bases tomistas, está claramente incutido a noção de indivíduo. Para ser pessoa, um dos requisitos é ser individual, é ser separado dos indivíduos de espécies diferentes, bem como discernido entre os outros indivíduos da mesma espécie.

Individualidade é, portanto, pressuposto da personalidade, motivo pelo qual não há de se verificar uma dualidade de significados entre os dois termos. Longe disso, a pessoa é um ser individual, a personalidade não significa simplesmente a participação do indivíduo na universalidade da pessoa humana, já que toda essa universalidade encontra-se completa no ser de cada indivíduo humano, motivo pelo qual podemos concluir que, em se tratando de espécie humana, todo indivíduo é pessoa.

“Resulta que a personalidade, ainda que *participe* de valores ou instâncias universais e supra temporais, *é em si* profundamente individual e realiza a participação antes dita por atos intencionais, que são, por sua vez, individuais.”³² (Quiles, 1942, pg. 129) Temos, portanto, que o homem só é capaz de se abrir ao universal porque é estritamente individual.

Desprezando toda a base antroposófica sobre a qual nos apoiamos até o presente momento, alguns autores buscaram explicar a vulnerabilidade da pessoa humana entre a plenitude e o aniquilamento por meio da relação entre a matéria e o espírito. Nesse sentido, a matéria seria causa aniquilamento e o espírito causa de plenitude, o que não se afastaria da tese antecessora, já que a matéria representaria o indivíduo e o espírito a universalidade.

Pudemos visualizar acima que a relação que existe entre o corpo e a alma na pessoa humana se dá com base na substancialidade, de partes incompletas que, unidas substancialmente serão a base ontológica da pessoa humana, de forma que toda tendência humana seja ela boa ou má será da pessoa em sua totalidade e não em uma parte constitutiva de seu ser.

Não raras vezes teremos a matéria sendo causa se perfeição em nós, levando-nos à perfeição. Tomando-se como exemplo a sexualidade humana, que conserva em si um elevado grau de condicionantes materiais (corporais), encontradas, inclusive nos outros animais desprovidos de espírito, veremos que ela pode ser um dos condutores à plenitude

³² Tradução livre do espanhol pelo autor.

do homem, já que o leva em direção à procriação e, conseqüentemente, à família – ambiente natural de desenvolvimento da pessoa humana.³³

De outro lado, temos a soberba: uma limitação estritamente espiritual que leva a pessoa humana ao aniquilamento, sem a menor participação de seu constitutivo material, motivos pelos quais Quiles (1942, pg. 134) nos dirá que

Não seria, dissemos, apta nem metafisicamente fundada essa dualidade na oposição matéria-espírito, individualidade personalidade. Nem a matéria é o “único” princípio do mau, nem o espírito pe o “único” princípio do bem; nem a individualidade é a única fonte de imperfeição; nem a personalidade é a única fonte de perfeição.³⁴

Desprezadas, portanto, explicações inaptas para explicitar o que de fato ocorre na pessoa humana para que ela oscile tanto entre o bem e o mal, entre o infinito e o medíocre, faz-se mister que empreendemos um esforço para entender, ainda que de passagem, o que realmente seria capaz esclarecer tal nebulosidade

3.4 O princípio da contingência e a bipolaridade no homem

Para entendermos verdadeiramente como se opera a dualidade de que se vem tratando no decorrer desse capítulo, pressuposto essencial para o conhecimento da pessoa humana e para a correta compreensão dos desenvolvimentos posteriores a tal assunto, faz-se necessário atentar-se para o que em linguagem escolástica, denomina-se por contingência. Antes disso, pode-se dizer que os seres, segundo a dualidade existente entre potência e ato, podem classificar-se em impossíveis, necessários e contingentes.

Fala-se que determinado ser é necessário quando, em sua essência, encontra-se apenas atualidade, perfeição. Não cabe em seu ser qualquer grau de possibilidade, de potência. Tudo nele se encontra como ato, motivo pelo qual a sua própria essência tem a existência como pressuposto. Tal fato, só pode ser encontrado no ser absoluto: Deus.

³³ Não se pretende aqui reduzir a sexualidade humana a elementos estritamente materiais e instintivos como se dá com os animais, até mesmo porque, na pessoa humana todas as inclinações – em especial a procriação – do ser estão submetidas à racionalidade, ao espírito. Entretanto, determinadas premissas instintivas que podem ser vistas na sexualidade do homem levam, em última análise, à sua plenitude.

³⁴ Tradução livre do espanhol pelo autor.

Por outro lado, há seres³⁵ que não gozam nem sequer de possibilidade, razão, portanto, que tornará inútil qualquer esperança de atualização (de perfeição) e, conseqüentemente, de existência. A tais seres chama-se impossíveis, por não guardarem em si qualquer possibilidade de existência.

Por fim, e aqui está o nosso real interesse, seres há em que, não obstante, haver possibilidade de existência, ela não se confunde com sua essência, ou seja, podemos vislumbrar sua essência sem que ele adquira ainda existência. Em outras palavras, embora o ser – que podemos denominar contingente – tenha possibilidade de existir, ele não se basta para tal mister.

Não se encontra nele mesmo as exigências ontológicas para a atualização de suas possibilidades. Por si só, o ser contingente teria sempre uma tendência negativa ao *não ser*. Seria inércia absoluta, desprovida de qualquer ato de ser. Faz-se necessário, assim, que receba de um outro ser a força necessária para o existir, a atualização de suas possibilidades.

É possível, vale a pena dizer, que um ser contingente possa receber tal força de um outro ser contingente. Imagine-se um objeto qualquer, como uma cadeira, por exemplo. Em princípio não existia. Tempos atrás, não podia ser vista, já que não existia. Entretanto, em determinado momento a sua tendência inerte ao não-ser recebeu uma força exterior (do marceneiro que a construiu) que lhe garantiu a existência. Neste exemplo, quem garantiu a existência a tal objeto foi um outro ser contingente: a pessoa.

Entretanto, ascendendo até o mais alto veremos que, se, em determinável nível, a força que garantiu a existência ao objeto proveio do homem, onde estaria, por sua vez, a força que daria a este o seu princípio de atualização, já que, *de per si* não seria outra coisa que o “não ser”.

Se pretendermos uma resposta satisfatória, pautada pelos ditames da lógica, devemos chegar à conclusão que, em última análise, os seres contingentes devem receber toda a razão de existência do ser necessário, daquele que possui, em si mesmo, já que nele – ser necessário – tudo é puro ato, não permanecendo nada em potência.

Temos, por assim dizer, que, no ser contingente, por composto que é, há a confluência de dois princípios. Por um lado, a mera potência que, embora lhe garanta a

³⁵ Não se poderia falar aí propriamente de “ser impossível” já que ser é tudo aquilo que é ou que pode ser. Entretanto, para que a classificação (de extrema necessidade metodológica) não fique prejudicada, pedimos

possibilidade de ser, não é hábil o bastante para lhe proporcionar a existência deixando-o na inércia do “não ser”.

Por outro lado, influi nele uma força exterior que o retira do estado inerte de “não ser” garantindo-lhe a atualização e a sua perfeição enquanto “ser”. Quiles (1942, pg. 140-141) sintetiza tal confluência desses princípios nas seguintes palavras:

O primeiro é o único que o ser contingente tem em virtude de sua essência: pura capacidade de ser (sem chegar a ser em realidade), porque toda essência de seu é já algo que tem potência para existir; é *ser* em sentido transcendental (aptum esse). O segundo o tem o ser contingente, não de sua essência, senão de outro, *ab alio*: tal é o *existir atualmente*, porque a essência contingente não implica em sua essência a *existência atual*. Portanto, para passar de possível a existente, necessita receber de *fora, de outro*, o impulso existencial.³⁶

Em posse desses pressupostos, poderemos chegar à conclusão que a bipolaridade existente na pessoa humana entre sua plenitude e seu aniquilamento terá influência de sua própria natureza contingente, já que a plenitude terá um relacionamento estrito com o ser, com o ato, com a perfeição, enquanto o aniquilamento estará adstrito ao princípio de não ser.

Dessa forma, quando o ser contingente deixar-se guiar pela inércia existencial inscrita em seu ser, desprovida, por si mesma, de toda capacidade de “auto-atualização”, afastando-se, conseqüentemente do ser necessário, ele tenderá ao aniquilamento. De outro lado, quanto mais se aproxima do ser necessário, que lhe comunica o ato de ser, que o encaminha e inclina para a sua perfeição, tenderá para sua plenitude.

Por fim, parece certo que quanto mais o ser contingente aproximar-se do ser absoluto (necessário), mais pleno se tornará. De outra banda, quanto mais dele se distanciar, mais estará perto o seu aniquilamento. Em outras palavras, quanto mais o homem (ser contingente) aproximar-se de Deus (ser necessário), mais tenderá para a plenitude. No afastamento, entretanto, galgará os caminhos do aniquilamento.

O que ocorre, ainda com relação a homem, em virtude de ser pessoa é que, diferentemente dos outros seres contingentes, a sua orientação nesse duplo caminho (plenitude e aniquilamento) será um ato de escolha, isto é, um ato de liberdade, cabendo-

data venia permissão para fugir, por breves instantes, do rigor conceitual.

³⁶ Tradução livre do espanhol pelo autor.

lhe, ainda, o ônus típico de toda liberdade: a responsabilidade pelas conseqüências correspondentes aos seus atos.

De modo diverso das soluções incompletas e insatisfatórias que procuram compreender o mistério dessa tensão existente na pessoa humana, buscando encontrar na dualidade matéria x espírito, ou indivíduo x pessoa, cremos que o princípio da contingência é capaz o bastante para explicar, com vinculação absoluta à ontologia humana, as raízes desse problema, o que será de grande utilidade para os desenvolvimentos posteriores.

4 A DIGNIDADE DA PESSOA HUMANA

4.1 Raiz ontológica da Dignidade da Pessoa Humana

Elaborada a busca de um conceito de que viria a ser, num modelo aristotélico-tomista, “pessoa humana”, e, posteriormente, vislumbrar-se a dinâmica existencial em que ela está inserida, forneceu a idéia de que o homem não é um ser qualquer. Não está ele no mesmo nível fenomênico e ontológico que as outras coisas instaladas na realidade.

É certo que cada ser, em especial os animais, guarda em si enorme riqueza, pois os estudos promovidos pelas ciências biológicas não cessam de descobrir maravilhas insondáveis em cada partícula celular, como se um verdadeiro infinito coubesse em determinados centímetros, e, quando não em milímetros. Não foge dessa vertente o homem, já que seus mecanismos anatômicos e fisiológicos superam, não raras vezes, os dos outros animais.

Entretanto, mais de que o infinito que se percebe vislumbrando as a estrutura morfológica e sistêmica humana, o que, na pessoa humana, mais chama a atenção é a ausência de limites encontrada quando o homem sai de si mesmo, quando ele transcende até mesmo em relação aos sentidos.

Infindável é o horizonte que se apresenta ao homem quando, por meio de sua razão, ele pode perquirir aquilo que existe dentro de si e dentro de tudo o que existe e que pode existir na realidade. Essa inteligência premia o homem com a liberdade que lhe faz superior a tudo o que não é humano.

É sobre esse alicerce que se fundamentará a dignidade da pessoa humana: a sua superioridade a tudo o que não é humano, e, nesse ponto, a luz natural da razão será inflexível a levar em tal direção, pois o homem, como já se procurou examinar, goza de uma complexidade ontológica tal que faz com que, em seu ser, venha compreender-se o universo inteiro.

Assim, embora esteja o homem, como todo ser, inserido na realidade, toda a realidade estaria, de outro lado, inserida no ser do homem, já que este é um ser espiritual, um ser inteligente e “Nossa categoria de pessoas nos vem justamente de ter liberdade e

entendimento que não são atributos material, senão espirituais”³⁷ (MILLAN PUELLES, 1982, pg. 20)

A dignidade humana, portanto, terá o seu substrato nessa superioridade que o homem possui em relação a todas as coisas depositadas no mundo natural, quer sejam elas vivas ou desprovidas de vida. É nesse sentido – sem pretender retornar ao já criticado dualismo matéria-espírito que Ryan (1940, pg. 9) dirá que “Examinando a constituição do homem, nós encontramos que a parte racional é intrinsecamente superior que a parte animal.”³⁸

Não se pretende com isso – repita-se – desprezar a matéria da qual é composto o homem, mas sim indicar que distinção existente entre o homem e o que não é humano está no elemento espiritual, racional; o elemento que propicia ao homem tudo o que é próprio somente dele: a inteligência, a vontade, que, em síntese corresponderão à liberdade. Essa qualidade, portanto, de “mover-se” por uma vontade sempre “movidá” pela inteligência faz com que o homem sobreponha-se a tudo o que não é humano, e aqui está a raiz de sua dignidade.

Entendendo-se, destarte, a dignidade repousa nessa superioridade que existe entre o homem e tudo o que não é humano, fica claro que, entre os homens, não se faz possível estabelecer graus de dignidade, pretendendo que determinado homem, por seus feitos e méritos, seja mais digno que outros homens, pois é necessário perceber que, por debaixo de todas essas diferenças existentes entre os indivíduos humanos – que poderíamos compará-las às cascas das árvores – existe um elemento comum, encontrado em cada pessoa – comparado, agora, ao cerne – numa mesma quantidade e qualidade. Tal elemento é a dignidade da pessoa humana.

Disso se depreende que, ao falar em “dignidade”, nestes termos, faz afastar o sentido usual do termo. dignidade, do latim, *dignitate*, significa autoridade moral, honestidade, honra, respeitabilidade, autoridade, decência ou decoro, qualificativos, portanto, destinados a determinadas pessoas em determinadas circunstâncias, não sendo, portanto intrínseca à pessoa humana.

³⁷ Tradução livre do espanhol pelo autor.

³⁸ Tradução livre do inglês pelo autor.

Nesse sentido, salienta Abelardo Lobato (1996, pg. 312), referindo-se ao caráter metafísico da dignidade humana ao lado do caráter consensualista de que se reveste sua positivação nos ordenamentos constitucionais contemporâneos:

Esses movimentos de tipo prático são valiosos, devem ser alentados. Porém, ao mesmo tempo, é preciso atender às dimensões mais profundas do homem, à estrutura ética da liberdade e à dimensão metafísica da dignidade.

Este recurso, hoje desatendido, não estorva nenhuma das outras perspectivas, senão melhor lhes dá sua base e logra que a edificação humana se encontre não sobre a areia movediça das leis de um parlamento, senão sobre a rocha dos princípios do ser humano. A dimensão metafísica do homem é essa rocha em firme e sólida, pois não depende só da inteligência humana, já que coincide com a verdade do ser do homem. esta verdade não se reduz a uma teoria, senão que resulta ser o apoio de toda teoria e de qualquer leitura dessa dignidade pessoal.³⁹

No sentido do presente trabalho o entendimento do que seja dignidade da pessoa humana se revestirá de uma outra forma, sendo entendido, conforme se quis deixar entender acima, como uma característica essencial e perene e indisponível de cada ser humano, não sendo necessário qualquer outro atributo que o de ser pessoa para merecê-la.

O homem, em suma, é digno porque é pessoa, de forma que a dignidade estaria gravada em sua própria natureza. Em virtude de tal fato, ela seria perene porque o acompanharia para a eternidade. Por fim, nada poderia retirar da pessoa humana tal característica, o que nos lembra a Luiza Matte (2000, pg. 46) nas seguintes palavras:

Aqui, o significado que se dá à dignidade humana independe do comportamento de cada ser humano, pois advém do simples fato de ser “pessoa”. Por mais vil que seja determinada criatura humana, continuará ela a ser pessoa e a possuir dignidade que daí deriva.

A dignidade humana, assim estaria enraizada na própria ontologia da pessoa. Pelo simples fato de ser o que é: o mais perfeito de todos os seres sobre a terra, o homem é digno. Somente o ser humano é capaz de estar inserido na dinâmica da realidade, sendo passível das ingerências mais variadas possíveis e, ao mesmo tempo, poder contemplá-las, interpretá-las e, quando não, mudar o destino dessas coisas todas.

³⁹ Tradução livre do espanhol pelo autor.

É em virtude dessa magnífica capacidade que percebemos ser o homem, não obstante a ausência de qualquer habilidade especial com a qual contam os animais (voar, nadar, etc), o mais perfeito entre as criaturas, pois, por sua inteligência, ele é capaz de dominar e de se sobrepor a tantos habilidosos seres.

4.2 A plenitude fornecida pelo cristianismo ao reconhecimento da Dignidade da Pessoa Humana

O cristianismo, em especial a Igreja Católica Romana, reconhecendo o caráter ontológico da dignidade da pessoa humana, e colocando, inclusive, nele o seu ponto de partida, já que a graça pressupõe a natureza, e a revelação pressupõe a razão, não hesitou, contudo, em transcender ao fundamento natural da dignidade da pessoa humana, levando tal fundamento – não como criação nova, mas sim como plenificação – para além da efêmera temporalidade, já que “A fé veio em ajuda da razão e ambas ajudam o homem a conhecer a dignidade de sua origem” (LOBATO, 1996, pg. 316-317).

Assim, a fundamentação da dignidade da pessoa humana, transcende essas veias temporais e vai buscar a sua raiz mais profunda na singela e reveladora frase em que Deus diz: “Façamos o homem à nossa imagem, como nossa semelhança” (Gn 1,26). Há entre o Criador e essa especial criatura um princípio de identidade, motivo pelo qual o homem virá a ser capaz de Deus, capaz de vivenciar o amor.⁴⁰ Nesse sentido:

O ser humano é, portanto, o ponto culminante da criação, tendo importância suprema na economia do universo. Nesta linha, os hebreus sempre sustentaram que a vida é o bem mais sagrado que há no mundo, e que o ser humano é o ser supremo sobre a terra.

O cristianismo retoma o ensinamento judaico e grego, procurando aclimatar no mundo, pela evangelização, a idéia de que cada pessoa humana tem um valor absoluto no plano espiritual, pois todos foram chamados para a salvação. (POZZOLI, 2001, pg. 104)

⁴⁰ Para se entender o significado de amor no presente trecho, convém analisar dois interessantes trechos da Sagrada Escritura. Em primeiro lugar aquele que identifica apresenta Amor como sinônimo de Deus, descrito na Primeira Epístola de São João, em seu Capítulo 4, versículo 16. Além desse, verificar a Primeira Epístola de São Paulo aos Coríntios, em seu capítulo 13, versículos de 4 a 8, em que se descreve o significado cristão de amor.

Em consonância com a Sagrada Escritura, vislumbrou a Igreja que o homem tem uma qualidade intrínseca a seu ser que o coloca como centro de toda criação, ou seja, de tudo aquilo que existe na realidade, já que, em primeiro lugar, o homem fora feito imagem e semelhança do próprio Deus. Num segundo momento, o próprio Deus, na pessoa do Filho – Jesus Cristo – fez-se em tudo igual aos homens, exceto nas limitações a eles pertinentes.

Por fim, vislumbrando-se a incapacidade de ser o homem feliz por conta própria e alcançar a sua salvação, merece cada pessoa o sacrifício magnífico de Cristo, quando, abrindo os seus braços, traça entre o céu e a terra a “Porta Santa” pela qual todos haveriam de passar a fim de galgar a suma felicidade: a salvação.

No pensamento de inspiração cristã, dessa forma, a “dignidade da pessoa humana” encontra seu fundamento na imagem e na semelhança de que goza o homem em relação ao Criador⁴¹. Tal fato faria com que ele se sobrepusesse a tudo o que não fosse humano e lhe outorgaria uma qualidade indisponível: a dignidade, “e a última razão e fundamento da categoria da pessoa humana não pode ser o homem mesmo, senão um ser superior a todo homem e capaz de infundir razão e liberdade na matéria de estamos feitos. É o mesmo Deus.”⁴² (GONZÁLES PÉREZ, 1968, pg. 26)

O Concílio Vaticano II (1962, pg 63), seguindo tal vertente, declarou na Constituição Pastoral *Gaudim et Spes* essa qualidade intrínseca do ser humano nos seguintes termos:

Tudo quanto existe sobre a terra deve ser ordenado e função do homem, como seu centro e seu termo: neste ponto existe um acordo quase geral entre crentes e não crentes.

A Sagrada Escritura ensina que o homem foi criado “à imagem de Deus”, capaz de conhecer e amar o seu Criador, e por este constituído senhor de todas as criaturas terrenas, para as dominar e delas se servir, dando glória a Deus. “Que é um mortal, para que dele te lembres, e um filho de Adão, que venhas visitá-lo? E o fizeste pouco menos que um deus, coroando de glória e beleza. Para que domine todas as obras de tuas mãos, sob os seus pés tudo colocaste” (Sl 8, 5-7).

⁴¹ Victor M. Martínez Bullé Goyri (1988, pg. 725) observa a contribuição cristã para a fundamentação da dignidade humana nas seguintes palavras: “Porém, por que se deve respeito ao homem? Sob a ótica cristã, vigente durante muitos séculos de história da filosofia do direito, a resposta está na dignidade que tem o homem enquanto é filho de Deus, criado por Ele a sua imagem e semelhança, e, se não bastasse, que foi redimido por Cristo feito homem. Por isso, todos os homens são iguais em dignidade, porque todos são igualmente filhos de Deus e igualmente foram redimidos; assim, se estabelece um fundamento de caráter teológico aos direitos fundamentais em geral e à igualdade como direito em particular”. Tradução livre do espanhol pelo autor.

⁴² Tradução livre do espanhol pelo autor.

Vê-se, portanto, que, longe de negar ou contradizer o que fornecera a luz natural da razão ao possibilitar o exame metafísico da dignidade da pessoa humana (chegando à conclusão de que essa qualidade estava inscrita no ser mesmo de cada homem, independente dos eventuais acidentes em que tais seres pudessem estar embebidos), a revelação simplesmente plenificou o sentido de dignidade da pessoa humana colhido pelas vias naturais. Deu a ele, teórica e praticamente, uma autoridade suprema, como, em sábias palavras, ensina Guido Gonella (1947, pg. 17):

O Cristianismo foi não apenas doutrinalmente, mas também historicamente, a mais decisiva força na emancipação da pessoa do servilismo espiritual e material, interior e exterior, que a tirânica sociedade pagã havia admitido nos seus costume e mesmo acolhido em suas instituições.

Ainda sobre a contribuição cristã para a dignidade da pessoa humana, mostra-se muito interessante o pensamento de Verdú (1984, pg. 329):

É inegável que a dignidade da pessoa tem raízes religiosas. Os crentes assim o consideram e os agnósticos não negam que, pesem os abusos e desvios cometidos em certos momentos e por determinadas pessoas, o cristianismo contribuiu decisivamente para confirma e propagar o princípio do respeito à consciência pessoa, intimamente relacionada com a pessoa humana.⁴³

Embora se procure deixar claro no presente trabalho que dignidade da pessoa humana possui um caráter divino, uma fundamentação que transcende os limites da temporalidade, ela não é, hoje, uma exclusividade da Igreja, nem tampouco do cristianismo, pois tal consciência é objeto de *consensus* entre os mais variados povos e culturas, ainda que não lhe dêem uma fundamentação supratemporal.⁴⁴

O reconhecimento da dignidade humana desvinculada de qualquer laço cristão faz surgir, entretanto, duas questões interessantes que, longe de serem paradoxais, são absolutamente complementares e interenriquecedoras: em primeiro lugar, poder-se-ia pensar que o abandono da matriz cristã – no reconhecimento da dignidade da pessoa

⁴³ Tradução livre do espanhol pelo autor.

⁴⁴ A disseminação no pensamento jurídico-democrático da dignidade da pessoa humana será objeto de desenvolvimento posterior.

humana – teria como consequência um enfraquecimento deôntico nos requerimentos compreendidos pela dignidade da pessoa humana, pois, como alerta Jesús Gonzáles Perez (1986, pg. 29), “não se pode esquecer a origem divina da dignidade humana. Só assim garantiremos o respeito a ela devido.”⁴⁵

Seria ingenuidade, entretanto, supor que a colocação da dignidade da pessoa humana em termos estritamente seculares faria com que o respeito a ela fosse enfraquecido, já que – e aqui se apresenta a segunda questão –, a dignidade encontra-se na ontologia de cada homem, inscrita no mais íntimo do ser do homem: na realidade. Independência, portanto, do modelo religioso de quem viesse a se debruçar sobre o homem, pois, como a dignidade é uma questão de realidade, ela existe independente do que venham a pensar os homens, e, além disso, estará disponível a todos aqueles que se inclinarem sobre tal realidade com retidão e com uma busca sincera pela verdade.⁴⁶

⁴⁵ Tradução livre do espanhol pelo autor. Não obstante tenha sido colhido no original, é de justiça mencionar que o mesmo trecho encontra-se citado em Matte (2000, pg. 48)

⁴⁶ Acerca da noção ontológica, e, conseqüentemente, universalista da dignidade da pessoa humana, manifesta-se Jorion (1999, pg. 200): “Se as palavras têm um sentido, a noção de dignidade humana é ontologicamente anterior a toda definição jurídica. Ela tem por ambição apoiar-se ao que é, intrinsecamente, o homem. É, portanto, uma noção universalista por excelência que deveria ser entendida da mesma forma.” Tradução livre do francês pelo autor.

PARTE 2 PRESSUPOSTOS JUSFILOSÓFICOS PARA A PLENITUDE DA DIGNIDADE HUMANA

1 O PAPEL DA FILOSOFIA E SUAS CONSEQÜÊNCIAS NO DIREITO

Observada a noção de dignidade da pessoa humana – tema central do presente trabalho – há que se promover os desenvolvimentos posteriores, quais seja, perscrutar os desdobramentos que tal dignidade oferece ao plano jurídico. Entretanto, antes de adentrar ao plano do Direito Constitucional, em que se perceberá uma intensa positivação da dignidade da pessoa humana, há de se estabelecer pressupostos jusfilosóficos que possam oferecer plenitude – no direito – ao conceito de dignidade da pessoa humana.

Mostra-se necessário tal intento a partir do momento em que se percebe que, tomando-se por premissa determinada concepção do que venha a ser o jurídico (ou o justo), tudo o que se disse acerca da dignidade da pessoa humana queda frustrada e sem possibilidade alguma de apresentar qualquer utilização. Dessa forma, para que se possa falar de dignidade da pessoa humana na plenitude de seu conteúdo, há de se fincar bases jusfilosóficas que garantam a sustentabilidade da dignidade da pessoa humana em sua plenitude.

Não é pequeno, no decorrer da história, o debate que se estabelece no pensamento, principalmente jusfilosófico, acerca do fenômeno jurídico e suas principais características. Há verdadeira equivocidade no que tange a um conceito do que venha a ser o direito em suas primeiras causas formadoras e em seus últimos fins. Resgata-se, nesses termos – primeiras causas e últimos fins – a máxima da filosofia realista clássica sobre o objeto de estudo da filosofia: *omnium rerum in altíssimas causas*, ou seja, a filosofia estudará de todas as coisas, as altíssimas causas.

Quer se dizer com isso que a filosofia estuda tudo aquilo que podem as ciências estudar, mas deve estudar também aquelas coisas que as ciências não podem estudar. Os fenômenos que se manifestam na realidade são, em geral, objeto de estudo de uma ciência,

que o analisando, quantificando-o, problematizando-o, racionaliza aquela manifestação no mundo sensível.

No entanto, a visão das ciências em relação a tais fenômenos é, de certa forma, limitada, pois que possuem objeto e metodologia estrita para a análise da realidade. O conhecimento filosófico, de outra parte, busca nesses mesmos fenômenos aquelas causas primeiras que o constituem, e as finalidades últimas a que se prestam.

No campo jurídico, é papel da ciência jurídica o estudo das relações jurídicas já prontas, ou seja, que se dão no dia-a-dia e que carecem de prevenção ou correção por meio direito. À filosofia do direito, cabe o papel de perscrutar quais são as primeiras causas do direito, ou melhor, o que é o direito em primeira análise, de onde provém tal instituto, e mais, para o que tende o direito, ou seja, qual é o intento a que ele se presta.

Com isso de forma alguma se pretende dizer que o conhecimento científico do direito deve estar alienado de seu conhecimento em nível filosófico, pelo contrário, tal atitude frente ao fenômeno jurídico, muito comum nos dias atuais, constitui um enorme óbice ao bom desempenho das instituições jurídicas, bem como da atuação dos operadores do direito em geral.

O conhecimento científico, embora seja diferente do filosófico, deve ser por ele inspirado e nele também buscar respostas para as questões que se apresentam, pois conhecendo as causas mais altas, tem-se facilitado o encontro daquelas que se encontram no meio – entre o princípio e o fim.

Não se pretende também que todos os operadores do direito dediquem-se com exclusividade ao estudo filosófico, sob pena de ficar sem pessoal aquilo que tange ao conhecimento da ciência jurídica e que é de suma importância para o desenvolvimento social. Quer-se, entretanto, que, em primeiro lugar, busque-se, na filosofia do direito, o verdadeiro modelo da ciência jurídica e, como consequência disso, a permeação de tal modelo na vida prática dos operadores. Tais questões merecem algumas palavras.

A Idade Moderna teve como característica a absoluta identificação do conhecimento científico com o método aplicado às ciências matemáticas, acusando-se de não científico ou, até mesmo, irracional as ciências que, nesses moldes, não se estruturassem. O direito não ficou incólume diante desse modelo de pensamento, registrando-se como principal característica da ciência jurídica moderna uma tendência reducionista a fim de aplicar ao direito os métodos das ciências exatas.

Sobre o tema, manifesta-se com habitual clareza o professor argentino Carlos Ignácio Massini (1982, pg. 91):

Desde que Descartes expôs, em pleno século XVII, seu projeto de edificar uma *Mathesis Universalem*, é dizer, de aplicar o método das matemáticas a todos os campos do saber humano, a história do pensamento jurídico registra uma larga série de intentos de configurar o saber dos juristas sobre os moldes de uma ciência teórica.⁴⁷

Tal orientação se deve, principalmente, pelo modelo epistemológico racionalista iniciado por Descartes que, ao lado do empirismo de Francis Bacon, por mais paradoxal que seja, firmaram os modelos dominantes do pensamento jurídico moderno, culminando o primeiro no jusnaturalismo racionalista, e o segundo no positivismo jurídico lógico-dedutivo, rejeitando abruptamente todo o conteúdo elaborado pelo modelo jusfilosófico realista clássico. Para um coerente entendimento do que se segue, faz-se mister, ainda que de passagem, a análise desses três modelos epistemológicos.

1.1 Platão e o Idealismo

Esse primeiro modelo de *como conhecer*, ou seja, o modo como a razão humana é capaz de debruçar-se sobre a realidade e sobre si mesmo, embora consubstanciado em Hegel, teve sua origem em Platão. Este, em seu pensamento, apresenta um dualismo absoluto entre o mundo material e o mundo espiritual, de forma que aquele seria mera representação imperfeita deste.

Batista Mondin (1981, pg. 163) tece interessantes palavras sobre o tema:

A característica dominante do pensamento platônico é o dualismo. Platão considera o mundo material como um mundo decaído e alienado, uma reprodução imperfeita, uma imitação mal feita, uma participação limitada de um mundo ideal, perfeito eterno, incorruptível, divino, o mundo das idéias.

Tal entendimento leva Platão ao desprezo pelo mundo real, desconsiderando, conseqüentemente, o conhecimento adquirido por meio dos sentidos, atribuindo tão somente à razão o verdadeiro conhecimento, pois diz que todo o conhecimento teria sido

adquirido pelo homem quando sua alma, antes de “aprisionada” no corpo, teria vivido no “mundo das idéias”. A realidade, assim, seria como que a sobra imperfeita das idéias que já possuíamos todas em nosso intelecto.

O ato de conhecimento seria apenas a “parturição” da idéias que já existiam *a priori* em nossa mente. Tal método já era aplicado por Sócrates e denominava-se maiêutica, “a arte de dar à luz aos espíritos” (MARITAIN, 1978, pg. 49), pois as idéias já estavam todas elaboradas no espírito humano. Trata-se de um conhecimento totalmente apriorístico, que não guarda relação direta com a realidade, ou melhor, que não finca as suas edificações no mundo dos fatos, acreditando puramente em idéias pré-concebidas, baseado na doutrina da reminiscência.⁴⁸

Buscou-se clarear, no pensamento platônico, o pensamento de que as idéias são concebidas *a priori*, constituindo-se na base do pensamento racionalista, que perdurou em todas as fases históricas do pensamento, contaminando sobremaneira a ciência moderna, em especial no que diz respeito ao direito, já que Platão

(...) teve válidos representantes em todas as épocas: na época helenística com a Antiga e a Nova Academia e com o Neoplatonismo (Plotino); na patrística (com Clemente de Alexandria, Orígenes, Basílio, Agostinho, Pseudo-Dionísio, Boécio); na escolástica (com santo Anselmo, são Boaventura, Nicolau de Cusa); na idade moderna (com Descartes, Malebranche, Vico, Leibnitz, Schelling e Hegel. (MONDIN, 1980, pg. 163)

Esse pensamento, passando por Descartes obteve de certo modo sucesso em Hegel, pois, para ele, “a realidade é Idéia (*tudo aquilo que é racional é real e tudo aquilo que é real é racional*). Dessa afirmação procede o nome dado à filosofia de Hegel: idealismo lógico” (MONDIN, 1980, pg. 192), que não se difere, essencialmente, em nada do pensamento platônico.

⁴⁷ Tradução livre do espanhol pelo autor.

⁴⁸ “Uma das coisas mais extraordinárias da filosofia platônica é a doutrina da reminiscência. Segundo ela o nosso conhecer é recordar. Ocasão para isso é o encontro com as coisas deste mundo, as quais as cópias das Idéias.” (MONDIN, 1981, p. 67)

1.2 Empirismo

Em sentido totalmente contrário partiram os empiristas, pois que, nesse sistema de Teoria do Conhecimento, o ato de conhecer estará baseado estritamente no campo dos sentidos, naquilo que pode ser experimentado sensorialmente. Fora daí todo conhecimento é vago e abstrato.

O empirismo é uma escola congênita do povo inglês e tem como principais expositores Bacon (seu fundador), Hobbes e Locke (no século XVII), Berkeley e Hume (no século XVIII), Spencer e Mill (no século XIX), e Russel, Ayer, Ryle e muitos outros (no século XX).

Tal modelo de pensamento elaborado na Inglaterra tem como razão de ser o fato de os ingleses, ao contrário da Europa continental, que se dedicava avidamente ao conhecimento das ciências exatas, terem florescido nas ciências experimentais como a botânica, a química, a astronomia, a mecânica, etc, e, por conseqüência, expressarem uma preocupação grande com a elaboração de uma teoria do conhecimento que assegurasse o trabalho dessas ciências.

Ora, as ciências experimentais partem da constatação de eventos particulares, da experiência de certos fatos concretos (não de idéias abstratas, de princípios universais); seu objetivo é a superação dos fatos, com a descoberta de relações constantes e leis estáveis, de forma a tornar possível a antecipação de ulteriores experiências. (MONDIN, 1980, pg. 169)

Para o empirismo, o conhecimento tem seu limite de início e de fim nos sentidos, o homem só é capaz de conhecer aquilo que lhe é atribuído pela atividade sensorial, buscando, com isso, a certeza e a estabilidade que são conseqüências próprias da experiência.

Acerca da instabilidade fora do conhecimento empírico ou experimental, leciona Mondin nos seguintes termos:

Mas é exatamente a tese de que todo o conhecimento procede da experiência (=empirismo) que os leva [os ingleses] a concluir que também as idéias abstratas e as leis científicas conservam a mesma incerteza, instabilidade e particularidade do conhecimento científico. A mente humana não aferra nada de universal e necessário. (1980, pg. 169)

Vê-se, porquanto, que, se de um lado o racionalismo é prepotente com relação ao uso da razão, apregoando que ela goza de absoluta independência frente ao mundo das coisas e sua captação pelos sentidos, o empirismo é, de seu turno, por demais temeroso, desconfiando sobremaneira da capacidade racional do ser humano, de certa forma animalizando o ser humano, não reconhecendo nele a capacidade de transcender aquilo que é sensorial.

No campo jurídico o empirismo vai culminar, em última análise, no positivismo, como leciona o professor Massini (1982, pg. 93):

Porém não só as matemáticas assumiram o papel de modelo metódico de toda a ciência possível; sobre a base de uma gnosiologia empirista, toda uma corrente de pensadores, que culminou nos positivistas do século XIX, propuseram-se aplicar aos saberes chamados 'humanos', os procedimentos das ciências experimentais; para eles, 'científico' significava exatamente o mesmo que verificado empiricamente.

Pretendeu-se com isso transformar a ciência do direito num saber descritivo e de caráter experimental, uma ciência aos moldes da química ou da biologia, como se os fenômenos humanos pudessem ser observados como que por meio de um microscópio ou coisa semelhante, ou que se alterassem de maneira determinada os homens frente a certas situações, como os elementos químicos frente aos reagentes.

1.3 O Realismo Clássico

Por fim, resta-nos tecer algumas palavras acerca do realismo moderado clássico, o modelo filosófico aristotélico-tomista que terá como característica principal a sobriedade na elaboração do pensamento, constituindo-se não como um meio termo entre os dois sistemas expostos acima (já que o meio termo entre dois erros, é simplesmente uma soma de erros), mas sim um sistema independente que fincou o seu *telos* na busca da verdade e não na justificação de interesses sejam eles quais forem.

Aristóteles, como se sabe, foi discípulo de Platão e de seu pensamento conservou tudo o que o mestre havia concebido de bom. Mais ainda, Aristóteles resgatou o que havia

de certo em todos os pensadores gregos mais antigos. No que diz respeito à essência, por exemplo, confirmou o Filósofo que é ela o objeto primeiro da inteligência. Aquela forma que distingue os seres uns dos outros e que se encontra dissipada entre os indivíduos daquela mesma espécie pode ser auferida pela razão humana.

Assim, concebe Aristóteles que o homem é capaz de conceber idéias, mas, ao inverso de Platão, não acredita que tais idéias existam em estado puro, ausentes do indivíduo, mas que elas constituem uma abstração elaborada pela razão, abstração essa conseguida às custas do indivíduo. Tais idéias, desprendidas do indivíduo, só existiriam na inteligência, e não num mundo das idéias como pretendia Platão.

De forma mais clara, debruçando a razão sobre os indivíduos, faz-se possível reconhecer neles um traço característico que o distingue de todos os demais seres. Podemos dizer que essas são as essências ou idéias. Entretanto, afirmava Platão que tais idéias existiam em estado puro, distintas do indivíduo, e neste estariam apenas como que sobras, o que é rechaçado por Aristóteles.

É por demais esclarecedor, nesse ponto, o magistério de Maritain (1978, pg. 58) que assim se expressa:

É verdade que as essências das coisas são, como queria Sócrates, o objeto primeiro da inteligência; é verdade também que a essência de Pedro, de João e de Paulo é, como viu Platão, a humanidade ou a natureza humana, feita abstração dos caracteres individuais próprios de Pedro, Paulo e João em Particular. Mas esta essência só existe sob esse estado universal em uma inteligência – em nosso espírito, que rira ou abstrai das coisas nas quais ela existe em estado de individualidade –, e por outro lado é unicamente em sua constituição inteligível (como só podendo ser pensada com tais atributos), e não em sua existência real que ela é eterna e necessária. Neste caso, as essências das coisas percíveis não existem separadas das coisas ou em estado puro e todo o mundo platônico das Idéias-Arquétipos é simples ficção.

Verifica-se no modelo aristotélico, como antes advertido, um equilíbrio ímpar, que busca, de um lado, aprovar o pensamento que atestava a existência de idéias e essa capacidade da razão humana em abstrair do individual aquilo que lhe distingue enquanto espécie. De outro lado não permitiu que o pensamento, equiparando-se a um balão desgovernado, distanciasse-se absolutamente da terra ou do real. Fez, destarte, que na realidade fosse fincada uma âncora que garantisse a verdade daquilo que é conhecido, ou seja, a verdade seria encontrada na igualdade existente entre o pensado e o verificado no mundo real das coisas.

Em contraposição aos idealistas-racionalistas e aos empiristas, a filosofia perene fundada por Aristóteles, entende que o conhecimento tem origem nos sentidos, já que *nihil est in intellectu quam prius in sensu non fuerit*, em bom português, nada existe no intelecto que antes pelos sentidos não tenha passado. Todavia, não se restringe absolutamente ao que é sensorial, transcendendo a razão humana até a formação de idéias abstratas, mas que, repetindo, são retiradas da realidade, daquilo que verdadeiramente existe no indivíduo.

Tal modelo é privilegiado, pois possibilita o conhecimento da verdade no momento em que finca a autenticidade das idéias na verificação de sua conformidade com aquilo que se encontra inscrito na realidade, pois o homem, não há dúvidas, possui essa busca pelo conhecimento da verdade que se encontra intimamente ligada ao que se dá no mundo das coisas.

Acerca dessa busca humana pela verdade, ensina-nos João Paulo II (1999, pg. 38), com as sábias palavras:

Todos os homens desejam saber, e o próprio desse desejo é a verdade. A própria vida quotidiana demonstra o interesse que tem cada um em descobrir, para além do que ouve, a realidade das coisas. Em toda a criação visível, o homem é o único ser que é capaz não só de saber, mas também de saber que sabe, e por isso se interessa pela verdade real daquilo que vê.ninguém pode ficar indiferente quanto à verdade do saber.

Pretendeu-se, ao final, deixar claro a busca, podemos dizer, incessante que o homem tem pela verdade, e que o último modelo de pensamento apresentado constitui caminho seguro para o encontro dessa, já que se reveste de equilíbrio entre o conhecimento sensorial e as idéias. Reconhecendo, portanto, as capacidades e as limitações do pensamento humano.

Fixadas tais premissas, resta agora, como passo subsequente, perquirir acerca da contribuição que tal modelo de pensamento pode dar ao fenômeno jurídico, significa dizer, como é visto o direito sob a ótica do realismo clássico, ou ainda, quais são as bases do jusnaturalismo realista clássico: como essa escola de orientação aristotélico-tomista concebe o direito em suas primeiras causas e últimos fins.

2 O JUSNATURALISMO REALISTA CLÁSSICO

2.1 Ciência como conceito análogo: os requisitos para a cientificidade

Em contraposição ao pensamento científico moderno, não se pode atribuir exclusivamente cientificidade apenas àqueles conhecimentos que se revestem da exatidão das fórmulas, como as matemáticas, ou de comprovação empírica como a física e a biologia. De outra forma, o termo ciência deve ser contemplado em sentido análogo, para, inspirados nos clássicos, buscar os critérios a serem formulados a fim de se atribuir a determinado conhecimento o adjetivo científico.

Segundo Massini (1982), é denominado análogo um conceito que, não obstante, ser utilizado como referência a realidades distintas, guarda, em seus vários significados, uma mesma linha identificadora, ou seja, uma certa unidade. É o caso do termo “militar” que é atribuído ao soldado, à disciplina, ao quartel, etc. Embora representem realidades essencialmente distintas, guardam entre si uma relação, qual seja, a atividade de guerra.

Baseado nisso, como já dito, pode-se conceber ciência como um termo análogo, pois representa diferentes realidades – note-se por conseguinte a diferença entre a “ciência jurídica” e a “ciência química” – que compartilham um mesmo princípio unificador, restando, agora, esclarecer em que consiste tal norte que traça entre conhecimentos de ordens tão diversas um mesmo princípio, que proporcionará a possibilidade de chamar tanto um quanto ao outro de ciência.

Esclarecimento ímpar é dado sobre o tema por Millan Puelles (1962) apud Massini (1982) nos seguintes termos:

(...) na concepção aristotélica o saber se distingue do mero conhecer, sendo ciência tão só o primeiro; ... é dizer, o que produz, não um conhecimento qualquer, senão precisamente aquele que é 1) etiológico e 2) necessário. O saber é um conhecer no qual existe ‘conhecimento de causa’ (etiologia, de aitia, causa) e no qual se percebe uma relação necessária entre estas e seu efeito.

Verifica-se, portanto que os traços necessários para adjetivar de científico determinado conhecimento são o conhecimento das causas e a relação entre as causas e o

efeito, ou melhor, das causas e da necessidade delas para a concretização dos efeitos. Faz-se mister buscar nesse ponto, uma necessária profundidade, ainda que singela.

Para Aristóteles, era científico, em primeiro lugar, aquilo sobre o que se conheciam as causas, como observa Massini (1982, pg. 104):

E ele é assim porque só através do conhecimento das causas, ‘princípio positivo de onde algo procede realmente com dependência no ser’, pode chegar a conhecer o que uma coisa é, qual resulta ser o princípio de sua existência e o sentido de seu dinamismo.

O ser, para a sua essência e para sua existência depende, necessariamente de elementos que o constituam – causas intrínsecas – além de elementos que, embora lhe sejam exteriores, contribuam da mesma maneira para a sua constituição. Tais elementos, necessários para a constituição do ser, são as suas causas.

Tomando-se como exemplo uma escultura, poder-se-ia dizer que seriam suas causas a matéria de que é constituída – o gesso – a forma atribuída a tal matéria, o exemplo em que se inspirou o escultor para sua contrafação, a eficiência exercida pelo artífice e por seus instrumentos na atualização daquela matéria potencial em uma determinada forma e o fim a que se presta a peça, qual seja, a expressão artística.

Induzindo a partir do exemplo, denota-se que todos esses elementos – interiores e exteriores – estão presentes na escultura, e, mais que isso, são necessários para a sua existência no mundo real, pois, faltando qualquer um deles, não se poderia falar em escultura, não se verificaria o ser. É científico, destarte, o conhecimento que contempla os elementos constitutivos e contributivos do ser, sendo eles necessários para a verificação do ser enquanto ser.

2.2 O direito e a Metafísica

É claro que a ciência, e de modo especial a ciência do direito, vista sob tal perspectiva, terá que fixar raízes na metafísica, pois o conhecimento das causas de qualquer ente só pode ser alcançado pela observação da realidade e a sistematização desta, no que diz respeito ao direito, e em particular, da observação do homem enquanto indivíduo

e enquanto sociável. Isso porque a ciência jurídica não decorre de fenômenos outros que a própria natureza da pessoa humana, podemos dizer que a ordem jurídica, assim é antropológico-metafísica.

Confirma tal entendimento Rodolfo Luis Vigo (1983, pg. 40), respeitado pensador argentino, nas seguintes palavras:

A ordem jurídica, em definitiva, não se origina no âmbito da liberdade pessoal, do pensamento ou da vontade do legislador, da sociedade, senão que se funda e emerge da ordem antropológico-metafísica. Sabiamente, Cícero aconselhava que “a natureza do direito há que buscá-la na natureza mesma do homem.”

É no homem que o direito tem o seu “cordão umbilical” pois a juridicidade só poderá se dar nas condutas humanas, e o comportamento humano há de ser analisado e observado, a fim de, por meio da razão, alcançar-se, partindo da realidade e do conhecimento sensorial, a abstração das idéias gerais ou universais, e, em última análise, descobrir quais são as causas do direito⁴⁹, para, assim, com inegável cientificidade, atingir o mais profundo do fenômeno jurídico.

Seria negligência, a essa altura, omitir as palavras do Prof. Vigo (1983, pg. 40), parafraseando Utz, no seguinte sentido:

Assinala Utz que a autêntica definição do direito é a metafísica, e, para ele, devemos partir dos fatos da experiência, que nos brindam os sentidos, com a finalidade de penetrá-los até discernir o conceito mesmo do direito que faz que aqueles fatos sejam jurídicos. Esse processo de abstração e universalização partirá dos dados singulares, porém, só através daquele logrará a essência do direito, que, ao constituir-se no elemento especificativo do ser jurídico, poderemos verifica-lo em cada um dos fatos e elementos do mundo do direito.

Portanto, para a busca do conhecimento jurídico, faz-se mister duas atitudes, fatidicamente negadas, em conjunto, pelo racionalismo e o empirismo. Em primeiro lugar a *humildade*, pois o homem deve se curvar diante da realidade e daquilo que adquire pela experiência proveniente dos sentidos. A soberba não pode lhe atingir, a ponto de subjugar os fatos existentes na realidade e atribuir à razão capacidades que lhe fogem em virtude do

⁴⁹ Sobre esse tema – as causas do direito – não se pode deixar de conferir a obra do Prof. Vigo com esse título constante da bibliografia.

princípio da contingência humana. O homem depende, para conhecer, da realidade e de sua captação pelos sentidos.

Ademais, requer-se a presença da *ousadia*, que, de modo algum se opõe à humildade, pois não pode o ser humano estar infundido de tamanho temor a ponto de desprezar nele algo que, de verdade, o identifica: a capacidade de, por meio da razão, transcender em relação ao que nos é apresentado empiricamente. O homem possui a capacidade de romper as barreiras sensoriais localizadas no ser a fim de perscrutar-lhe naquilo que tem como essência.

2.3 O Direito como “o justo” analogicamente entendido

O que modernamente se entende por direito, denominava-se, na Grécia Antiga, *dikaion*, ou seja, “o justo”, como também preceituou o Direito Romano, e Santo Tomás de Aquino, que o definiu como a *ipsa res iusta*, em bom português, a mesma coisa justa. Temos, portanto, que o direito desde o começo da filosofia até o fim da Idade Média foi tratado como o justo. Somente nos séculos V e VI veio a se falar em direito, do latim, *directum*, porém, em toda a Idade Moderna, referiu-se ao direito como *ius*. Seguindo a tradição clássica, para nós o direito será entendido como o justo, mas o justo analogicamente considerado.

Os conceitos, como já se referiu, podem ser unívocos, equívocos ou análogos. No primeiro caso aplica-se a mesma palavra para designar realidades idênticas, como se dá com a palavra homem. Não há outra coisa a que se aplique tal vocábulo que não seja a pessoa humana com todas as suas características. Na segunda hipótese, uma mesma palavra designa realidades essencialmente diferentes, como se verifica com a palavra macaco, que, num primeiro significado faz referência a um animal mamífero e, em segundo plano, diz respeito a um acessório utilizado na manutenção dos automóveis.

Diz-se análogo, por sua vez, o conceito que, embora não se trate de realidades que guardem entre si uma identidade absoluta – como se dá com as palavras unívocas, também não representam realidades com sentidos totalmente distintos. Assim, os termos análogos representam realidades distintas mas que são semelhantes dependendo de certo ponto de vista. O termo militar, como já dito, é análogo, porque, não obstante serem diferentes a farda, o soldado e o quartel, diante de certa perspectiva eles possuem similitude.

É sob essa ótica que deve ser encarado o direito, o da analogia, pois existem diferentes significados que podem receber a denominação de direito. No entanto, como conceito análogo que é, todas essas significações, embora não sejam idênticas, não são também absolutamente diversas. Guardam, sem dúvida um liame de identidade.

Resta-nos perquirir, agora, qual é o liame encontrado em realidades como o saber jurídico, as leis, a faculdade de exigir certa prestação, etc. Melhor dizendo, qual é o analogado principal do direito, em qual acepção o direito é visto de forma primeira e essencial. Enfim, qual é o significado que atribui a essas realidades secundárias o nome de direito.

O professor Vigo (1984, pg. 16) responde tal questão dizendo que:

(...) para o realismo jurídico clássico, o direito corresponde em primeiro lugar e essencialmente às ações, dações e omissões humanas, pelas quais os homens se relacionam entre si – já diretamente ou através de coisas entregadas ou respeitadas – de uma maneira conforme a justiça.

É, portanto, daqui que nasce o jurídico. As demais acepções às quais atribuir-se-á também o nome de direito, assim serão porque guardarão, ainda que liminarmente, algum grau de unidade com tal conceito. Assim será com a ciência, com a lei e com a faculdade.

Fixado esse analogado principal, ou melhor, o conceito primeiro de direito, faz-se necessário debruçar-se sobre ele a fim de buscar os desdobramentos que daí decorrem. Tal atitude será elaborada de modo a garantir a cientificidade do conceito, e isso será feito buscando as causas do direito, que serão divididas enquanto intrínsecas ao ser e extrínsecas ao ser.

3 AS CAUSAS INTRÍSECAS DO DIREITO

Não se faz necessário aduzir novamente ao conceito de causas, visto que já objeto de apreciação no item 7.1, onde se procurou delinear em que consistiam, aristotelicamente entendidas, e a sua importância para o conhecimento científico, sendo ademais, um dos requisitos para a verificação do caráter científico de determinado conhecer, em desafio à ciência moderna que, por razões diversas, rechaça a etiologia.

Entendemos, ao contrário que um estudo assim buscará romper, em primeiro lugar, com os aleijões de que o positivismo buscou revestir o direito, retirando da ciência jurídica o seu caráter essencialmente antropológico-metafísico, para intentar uma redução de toda a realidade jurídica à mera justaposição de leis, e, ainda, afastar-se da concepção de ordem racionalista que se desprende da âncora que liga o conhecimento à realidade, qual seja, o conhecimento sensorial, a observação daquilo que nos brinda o dia-a-dia.

Sobre a necessidade e sobre a riqueza desse conhecimento que busca o jurídico a partir de suas causas é-nos solícito o Prof. Vigo (1983, pg. 54), cujas palavras, por sua clareza e exatidão não podem, *data venia*, deixarem de ser transcritas:

Frente às concepções jurídicas predominantes em nosso tempo, incapazes de transcender o direito positivo e brindar-nos a essência do jurídico, não cabe outra alternativa que desenvolver uma completa etiologia jurídica. É que a ciência moderna, inclusive a do direito, se constitui desde o esquecimento ou negação da ordem jurídica ontológica natural e desde o subjetivismo soberbo e dissolvente que se irá perfilando a partir do Renascimento. Aquela ciência tem deixado de ser um conhecimento dos entes e se há transformado em um conjunto de proposições sistematizadas acerca de um objeto do pensamento ou da experiência, com o propósito de servir mais ao útil e ao poder que à verdade e ao bem.

Passemos, por conseguinte, à análise das causas do direito que serão em número de cinco: causa material, causa formal, causa exemplar, causa eficiente e causa final.

3.1 Causa Material

Em linguagem aristotélica, a matéria é aquilo do qual algo se faz e no qual é. Salienta Rodolfo Luis Vigo (1983, pg. 57) que “A matéria é o princípio determinável ou potencial, enquanto a forma é o princípio determinante ou ato do sujeito”. A matéria, ou causa material, portanto, é constitutivo do ser, informa, de um lado, de que é feita a coisa, além de indicar em que ela é feita.

Tome-se, por exemplo, um quadro. A matéria do quadro será, a tinta, pois é dela que o quadro é feito e também será a tela, pois é nesta que o quadro tem existência. Vemos, assim, que a matéria indica potência, pois de uma mesma matéria infinitos seres podem vir a existir. Quando nos deparamos frente à causa material, o que nos vem à mente é uma possibilidade de que algo venha a existir, mas essa potencialidade fica perdida frente ao infinito das formas que aquela matéria pode assumir.

O exemplo pode tornar tal fato mais claro. Imagine-se alguém andando pela rua quando, em determinado ponto, depara-se com tijolos, sacos de cimento, barras de ferro e outros materiais destinados à construção. A primeira coisa que virá à cabeça de quem os olha será o questionamento acerca de que irá ser construído ali. Será uma casa, um barracão, um edifício, etc? Têm-se, portanto, infinitas possibilidades nas quais os materiais podem ser transformados. A matéria, assim, como salientado pelo professor argentino é potencial e determinável, pois pode assumir infinitas formas

Surge como natural nesse ponto perguntar-se sobre o que é aquilo no qual potencialmente estará o direito (ou justo): em que potencialmente estará o direito? Qual é a matéria que possivelmente receberá a forma jurídica?

Fragueiro apud Vigo (1983), embasado na melhor doutrina, dirá que “a causa material deve ser aquela atividade humana na qual direito se encontra potencialmente, vale dizer, o ato humano determinável juridicamente”, o que nos leva a chegar, em primeiro lugar, que a causa material será um ato humano, confirmando, inclusive o caráter antropológico do direito.

Entretanto, isso não é o bastante. Resta-nos perquirir qual espécie de ato humano pode receber juridicidade, ou melhor, quais as características dos atos humanos que poderão ser classificados como jurídicos. Podemos dizer que o ato, para ser jurídico, possui tais características: discernimento e vontade livre, objetividade e exterioridade e,

finalmente, alteridade. Concluindo-se, portanto que o ato humano revestido desses elementos receberá, potencialmente, a forma jurídica.

3.1.1 Ato livre

O ato, para que possa ser jurídico, deve estar revestido de discernimento e vontade. É o homem atuando como sujeito inteligente e livre, não desprezando a segunda característica – liberdade – o auxílio necessário da segunda – inteligência e vice-versa.

Mais uma vez, Battista Mondin (1998, pg. 17) nos auxiliará na busca incessante pela clareza, pelas seguintes palavras:

Na liberdade confluem as melhores energias do homem, que são o conhecimento e a vontade. o ato livre não é um ato cego, instintivo, mas é um ato da vontade iluminada pela razão. Como bem disse São Tomás: o ato livre requer duas condições: o *consilium* ou *judicium* que cabe ao intelecto e a *electio*, escolha, que pertence à vontade.

Enxergar a liberdade como um composto entre a razão e a vontade é um privilégio do pensamento tomista, enraizado, por um lado, na realidade das coisas que nos cercam e mirado, por outro, naquilo que trará ao ser humano não um simples bem estar, mas a plenitude do ser: a felicidade.

Tal observação faz-se pertinente, porque o pensamento filosófico já viu um absoluto conflito entre a razão e a vontade, entre o discernimento e a escolha, caracterizando uma constante por nós observada no que diz respeito ao pensamento. Sempre aquela corrente filosófica que tece críticas a uma outra tende a posicionar-se do lado completamente oposto, como se fosse mais uma atitude de teimosia que realmente uma busca sincera pela verdade, caindo, constantemente no outro lado da mesma moeda: a moeda do erro.

Para os racionalistas, como rapidamente já vimos, tudo estava centrado na razão e só ela era capaz de trazer ao homem a felicidade. Em contraposição, mas apresentando semelhante radicalismo, surgiu o voluntarismo, segundo o qual não é a razão que levaria o

homem à felicidade, mas somente a vontade seria capaz de tal mister⁵⁰. “Segundo o seu ponto de vista, o que conta mormente no homem não é a razão, a especulação, a lógica, a metafísica, mas sim a vontade, o instinto, a fé.” (MONDIN, 1980, pg. 171)

O tomismo, por sua vez, vê na inteligência e na escolha não um antagonismo bélico, mas sim uma composição harmoniosa e solidária, uma verdadeira relação de interdependência. O ato humano livre – causa material do direito – é um composto entre razão e vontade que se alternam e se completam numa sonoridade reveladora da própria imagem de Deus inscrita no homem.

Santo Tomás, destarte, apresenta didaticamente a estrutura do ato voluntário como sendo uma alternância entre a razão e a vontade, em que cada uma possui cinco passos, sendo que este se origina na razão e tem como último passo a vontade. Vejamos como isso acontece.

Em primeiro lugar, agiria a inteligência buscando o conhecimento do fim, ou seja, do bem a ser alcançado ou realizado. A vontade, por sua vez, entraria em ação a fim de querer tal fim ou bem. Voltando à baila, a inteligência julgaria, segundo os primeiros princípios, se o objeto é bom. Em sendo afirmativo, a vontade agiria de forma a querer alcançar o bem através de um ato do obrar, ou o apetite do fim.

Voltando, a inteligência traz a deliberação, na qual se busca o caminho ou os meios adequados para obter o bem. A vontade, por sua vez consente e aceita os meios vislumbrados racionalmente. Novamente, a inteligência determina um dos meios como o mais adequado para se chegar ao fim, ao que responde a vontade com o seu ato central: a eleição (*electio*), pela decisão de escolher um caminho e rechaçar os restantes.

Finalmente, a inteligência indica (manda) diretamente à vontade utilizar o meio eleito para alcançar o determinado fim. A vontade, então, obedece ao mandado da razão e aplica o ato, às potências operativas para que o mesmo se realize.

É de magistral coerência tal concatenação exposta por Santo Tomás, revelando, inclusive, o que se procura deixar claro no presente trabalho: que o conhecimento

⁵⁰ Os voluntaristas posicionam, em geral, de duas formas em relação à vontade: alguns, como Nietzsche, olham para ela com entusiasmo, vendo nela a superação dos limites da pessoa humana. Outro, no entanto, vêem a vontade como alienante, condicionadora do homem aos seus instintos e conseqüentes limitações, posicionando-se dessa forma, por exemplo Schopenhauer. Para esses últimos a vontade, embora dominante no ser humano, leva-o, constantemente ao aniquilamento.

científico, embora a isso transcenda, deve estar ancorado na realidade, e essa realidade é que demonstra a harmonia existente entre a inteligência e a vontade.

Tem-se, assim, por pressuposto que a causa material do direito, não obstante os elementos supervenientes, constituir-se-á de um ato livre, informado concomitantemente pelo discernimento e pela vontade. Será sempre uma atitude de escolha, mas, repetindo, uma escolha que busca a sua luz na inteligência, na razão, o que nos faz seguir atrás das outras características dessas condutas humanas que têm a possibilidade de serem jurídicas.

3.1.2 Objetividade e Exterioridade

Se em Platão verificou-se uma confusão entre o direito e a moral, tal fato não se dá em Aristóteles, tampouco em Santo Tomás e nos escolásticos contemporâneos. No realismo jurídico, embora se reconheça que a moral, de certa forma, tenha influência no direito e esse também, a seu modo, busque responder às questões pertinentes ao que é o bem para o homem, há entre eles diferença essencial, pois ao direito não cabe deter-se à intenção daquele que realiza a conduta justa.

Não é da seara do direito que a conduta jurídica seja realizada com retidão de intenção, que dê ao outro o que é seu movido por nobres sentimentos. Em síntese, ao direito basta que essa conduta se realize objetivamente e exteriormente. Para a conduta ser justa, basta o equilíbrio nas relações, visto de olhos que não os do sujeito que a realiza.

Assim, não importa ao direito que aquele que paga o imposto faça-o de bom grado, entenda o tributo como o financiamento do bem comum, ou coisa assim. Basta que o pague. Portanto aquele que deve cem reais a seu vizinho realiza, ao pagar, uma conduta justa, ainda que assim não queira o seu coração, e o ato derive tão somente do temor pela constrição judicial.

O professor Michel Villey (1981, pg. 10), sobre o assunto, manifesta-se com precisão:

À ciência do direito, do 'dikaion', concerne somente aos atos exteriores; a essa igualdade nas coisas, nas relações entre os cidadãos, a esse 'medium rei' que temos definido já como o objeto da justiça. Ao moralista deixamos a investigação das intenções, o que não significa que o jurista não seja um auxiliar da moral, já que indica ao moralista aquilo que a intenção deve procurar em seu

âmbito. Porém, o jurista não se ocupa senão do objeto sem importar-lhe o no qual o persiga. Santo Tomás dirá que o “jus” é o “*objetum justitiae*”.

Quando se diz que a conduta, para ser jurídica, deve ser objetiva, quer se dizer que não depende de procurar o modo como ela foi feita. Se o objeto – a conduta de dar ao outro o que é seu – aconteceu, já é o bastante para a sua potencial juridicidade. Ademais, quando se refere à exterioridade, procura-se delinear que não é missão do direito adentrar aos corações, a fim de perscrutar-lhe as profundas intenções. É suficiente aquilo que externado ao mundo das coisas. Verificada a conduta justa na realidade, está aí a potência do jurídico.

Esclarecedoras, aqui, são as palavras do professor Vigo (1983, pg. 66) no seguinte sentido:

O ato justo implica de modo direto o bem do outro, o requerimento do direito se dirige ao devedor, em obrigação jurídica ‘se somente o devedor em utilidade do credor’, sem importar a adequação ou comensuração do ato com seu agente. Graneris tem chegado a falar de ‘a amoralidade subjetiva do direito’, dado que este fica plenamente satisfeito qualquer que seja o animo do sujeito que realiza a res iusta

Por tais argumentos, mostra-se absolutamente infundada a crítica muitas vezes dirigida ao realismo jurídico, acusando-o de moralista, pois, como deu mostra, tal modelo jusfilosófico entende que ao direito não cabe se preocupar com a habitualidade e intenção das condutas justas, como é requerimento da moral. O mais imoral dos homens é plenamente capaz de realizar uma conduta conforme ao direito, pois esse prescinde da habitualidade e da intenção.

3.1.3 Alteridade

Finalmente, a conduta humana que se reveste de potencialidade jurídica deve ser destinada a outrem. Não é possível ser justo ou injusto consigo mesmo e já dizia Aristóteles apud Vigo (1984) que “não é possível que alguém cometa injúria consigo mesmo”, bem como Santo Tomás apud Vigo (1984), nos seguintes termos: “O próprio da justiça, entre as demais virtudes, é ordenar ao homem nas coisas relativas ao outro”

Tais ensinamentos revelam, em princípio, duas realidades: em primeiro lugar, como já demonstrado desde o início, que o direito é antropológico, refere-se a condutas humanas, e segundo que é ele intersubjetivo (sempre o sujeito ativo e passivo, direta ou indiretamente serão pessoas humanas). O direito é e sempre será encontrado em relacionamentos humanos, consistindo em uma heresia jusfilosófica algo fora disso, ainda que sob qualquer argumento.

O justo será sempre o *bonum alterium*, pois se trata de um requerimento de alguém a outro que lhe tem um débito. É certo porém que muitas vezes o debito terá como credor uma comunidade, e, inclusive veremos que o direito, em última análise será sempre destinado ao bem comum, mas este, como também veremos, será sempre o bem da pessoa, garantindo, porquanto, a intersubjetividade.

3.2 Causa Formal

Se a causa material é potência, é possibilidade, ver-se-á, de outro lado, que a causa formal será sempre atualidade, será, enfim, ato. Também é ela intrínseca, constitutiva do ser, é a própria atualização da matéria.

Voltando ao exemplo dos materiais de construção com os quais nos deparamos acima, elementos esses que nos deram a idéia de possibilidade, quando amontoados na calçada, teremos que em dia posterior, depois de realizada a obra, teremos uma forma dada àqueles materiais. Pronto! Aquilo que, potencialmente seria uma infinidade de coisas, atualizou-se, ganhou forma, enfim, está individualizado. Poderiam ser infinitas coisas, enquanto matéria, agora, não mais, pois é coisa determinada.

O Prof. Vigo (1983, pg. 74) oferece-nos seguro conceito de forma nas seguintes palavras:

A forma é o princípio que especifica e determina o composto, fazendo-o esta essência e não outra, e em relação à matéria, é aquilo pelo que esta se atualiza. A forma se oferece como princípio de perfeição e de especificidade, enquanto que a matéria aparece como princípio de potencialidade e singularidade.

No direito, o elemento capaz de atualizar aquela conduta humana em jurídica é a igualdade. É jurídica aquela conduta humana que se lastra de igualdade. Há de se ter reciprocidade entre aquilo que é cobrado e o que é devido. Para Vigo (1983, pg. 76), “A igualdade é a característica essencial, última e mais específica da justiça e de seu objeto, o direito”

Deve-se ter em mente, de acordo com tudo que vem sendo exposto aqui, que tal igualdade é uma igualdade exterior e objetiva, não sendo da seara do direito perscrutar os corações e suas intenções. Consiste a igualdade jurídica num ajustamento entre o título daquele que é credor e o que é dado ou respeitado pelo devedor.

É, mais uma vez, esclarecedor o ensinamento do Prof. Vigo (1983, pg. 77):

O direito, enquanto obra ou ação justa, consiste numa conduta exterior adequada a outro mediante algum modo de igualdade. A relação de direito designa uma relação de ajuste ou de igualdade; é que a coisa justa – ação e a coisa exterior que tem por objeto dar, fazer ou não fazer – é precisamente justa porque se amolda ou iguala ao título do outro.

No entanto, essa igualdade pode fundar-se em uma norma positiva imposta ou na natureza mesma. Assim, existirão o direito natural e o direito positivo, que, no pensamento realista clássico, não vivem em guerra como pretendiam os positivistas ou os jusnaturalista racionalistas. Pelo contrário, eles convivem em sadia harmonia, dedicando-se cada um ao campo de atribuição que lhe compete, como se verá a seguir.

3.2.1 Direito Natural

O justo (ou direito) natural é aquele que se funda na natureza da coisa, ou seja, “que a coisa se iguala ou se amolda ao outro segundo a razão inscrita em sua própria natureza; um exemplo clássico desta modalidade formal do justo é a obrigação que pesa sobre o depositário de devolver ao dono o bem em depósito” (VIGO, 1983, pg. 80).

É importante frisar que, para o homem clássico, a natureza da coisa é o seu fim (*telos*). É impossível para o homem grego, por exemplo, definir alguma coisa, encontrar a essência de algo (a sua natureza) sem apontar qual é o seu fim. Assim, quando se diz que o

direito natural funda-se na própria natureza, quer se dizer que ele encontra seu sustentáculo na ordem ontológico-teleológica do ser.

Dessa forma, pode se dizer que a obrigação do depositário entregar a coisa dada em depósito é direito natural, pois está inscrito na finalidade do contrato de depósito que a coisa assim dada deverá voltar às mãos do depositante. Não é finalidade desse instituto que o depositário permaneça *ad eternum* com o objeto do depósito. Do mesmo modo, a vida é um direito natural, pois está na natureza da pessoa humana, isto é, na finalidade da existência humana a manutenção e o respeito pela própria vida e pela alheia.

O direito natural, ademais, pode se apresentar em duas formas: uma originária e outra derivada. Na primeira forma, deduz-se o justo da natureza do ser de maneira imediata. Basta uma primeira observação do ser para que se encontre nele inscrito determinado direito. Nesse modelo – originário – considera-se a coisa absolutamente e em si mesma.

Vejamos o magistério do Prof. Vigo (1983, pg. 84):

No direito natural originário ou primário, a adequação de algo a outro resulta evidente, encontra-se inscrita claramente na mesma constituição das coisas: é um ajuste totalmente objetivo, absoluto, universal e imutável, que não admite incerteza sobre sua existência nem aproximações em sua medida; está patente nas coisas e na natureza do homem.

Enquanto os direitos naturais originários ou primários derivam da coisa em si mesma considerada, os derivados decorrem como consequência dos primeiros. Eles dependem, estando pressupostos os primários, da atuação da razão prática. Eles serão fruto não da observação imediata da coisa, mas sim das consequências geradas pelo direito natural em sua forma originária.

Somando-se a isso, esses direitos derivados vão como que se desabrochando no decorrer da história. Com o passar do tempo, as cortinas da vida vão se abrindo e revelando, por meio da atividade racional, os direitos que estão inscritos na natureza das coisas, não de forma imediata, mas como derivados dos direitos naturais originários, o que rechaça, inclusive, o caráter apriorístico atribuído pelos racionalistas aos direitos naturais, pois eles vão sendo revelados à medida que o homem vai tomando conta da realidade e se apercebe de sua existência.

O exemplo pode ajudar no esclarecimento. Temos pressuposto que a vida é um direito natural originário, pois decorre absoluta e imediatamente da natureza da pessoa humana. Em decorrência disso – o direito natural originário à vida – traça-se como conseqüência racional desse fato que, se a vida é direito natural originário, é justo também que se a defenda em face de uma agressão. Aí surgiu o direito natural derivado à legítima defesa.

Nessa situação fica clara a diferenciação entre os níveis de direitos naturais. O direito natural à vida depreende-se da natureza mesma da pessoa humana. Ao observar a pessoa humana percebe-se que ela possui tal direito. No entanto, não se percebe, ao observar a pessoa humana, que ela tem direito à legítima defesa. É este, assim, uma conseqüência racional daquele.

O direito natural derivado conta com vários níveis, pois alguns são conseqüências simples do direito natural originário, outros, a despeito, necessitam de um exercício mais profundo do discernimento. Voltando ao exemplo dado, vê-se que o direito à legítima defesa é facilmente dedutível do direito à vida. Entretanto, quando se começa analisar os caracteres dessa legítima defesa (injustiça da agressão, atualidade, iminência, proporcionalidade no meio empregado, etc) vê-se que se faz necessário uma atividade mais profunda do intelecto humano.

Busquemos no Prof. Vigo (1983, pg. 84-85) o apoio necessário, quando diz:

Os distintos níveis do direito derivado abarcam o que está naturalmente comensurado a outro, não já por sua absoluta razão, senão por algo que dele nasce ou se segue ‘é necessário – diz Santo Tomás – que todo o que se segue do justo natural como conclusão, seja justo natural.

E também, quanto mais derivados vão se tornando os direitos naturais, menos eles são universais e absolutos, chamando São Tomás de “direito das gentes” aqueles direitos naturais derivados que se encontram mais presentes nas civilizações e que gozam de maior grau de reconhecimento. Percebendo-se, por fim, que tais direitos naturais não constituem um conjunto predeterminado, mas vão sendo descobertos no decorrer da história e por meio da prudência jurídica.

3.2.2 Direito Positivo

Além do débito baseado na igualdade que deriva da natureza das coisas – o justo natural, há também o que se chama de direito positivo, fruto da opção racional dos homens, o que é explicado pelo professor Vigo (1983, pg. 86), por meio das seguintes palavras:

Estas normas que são postas pelo homem constituem as normas juspositivas e através delas se determinam e prescrevem certos seus. Desta maneira, os diferentes sujeitos dotados de potencia constitutiva de direito (autoridade política, comunidade ou sujeitos particulares) ratificam coercitivamente, completam ou precisam o justo natural, estabelecendo o justo positivo.

Tem-se, portanto, que o direito positivo é produto da atividade racional e voluntária do homem, são razões de igualdade percebidas e normatizadas pela comunidade política. No entanto, o direito positivo pode se apresentar de duas formas. Em primeiro lugar, quando ele trata de direitos que têm origem na natureza das coisas, denominado direito positivo por acidente e, diferentemente, quando se refere a atos que são indiferentes ao direito natural, chamado, nesta acepção de direito positivo *de per si*.

No direito positivo por acidente, a fundamentação do justo não está no dispositivo normativo que o positivou, mas sim na natureza da coisa em que se busca a razão de igualdade. A função do direito positivo por acidente, de outro lado, é muito importante na medida em que finca as raízes do direito natural na história, confirma e garante a sua observação, além de completá-lo em muitos casos.

Quando o direito positivo trata do direito natural, este entra na história, além de inscrito na realidade do ser, ele passa, agora a estar escrito na realidade histórica, adaptando-o, (sem é claro retirar a sua fundamentação: a natureza do ser) de certa forma às realidades e aos requerimentos de uma certa comunidade.

Além disso, o direito positivo, ao tratar de débitos que buscam o seu fundamento na ontologia, tem a função de confirmar o direito natural, tornando-o público, conhecido da sociedade, aportando no senso comum a sua existência. A comunidade, por meio da positivação, muitas vezes se dá conta da existência de tal direito que, embora sempre estivesse inscrito na natureza da coisa, muitas vezes teria passado como desapercibido por deficiência da razão.

Não bastasse essa confirmação, o direito positivo, nessa função, contribui com a garantia do direito natural, pois, utilizando-se da coerção e da sanção, impõe o respeito ao justo proveniente da natureza. Tomemos por exemplo o art. 5º *caput* da Constituição da República Federativa do Brasil. Nele está positivado o direito à vida, o que não nos faz pensar que tal direito tenha como seu fundamento tal dispositivo constitucional.

O direito à vida tem razão na natureza mesma do homem, que tem, entre as suas inclinações, a sua própria manutenção, em última análise, a vida. Entretanto, não obstante a fundamentação natural do direito, não há dúvida que a positivação coopera com a observação do justo, pois inspirada no preceito constitucional está a norma do art. 121 do Código Penal (Não matarás), com a conseqüente sanção (Se matares, pena de 6 a vinte anos), agindo coativamente na conduta dos indivíduos. Certamente haveria muito mais desrespeito ao direito à vida, se não houvesse positivação e sanção para os delinqüentes.

Por fim, o direito positivo completa o direito natural, na medida em que, chegando-se nas questões que não causem repugnância ao direito natural, ele vai criando débitos de acordo com aquilo que melhor se afigura à sociedade que o adota.

É nesta última vertente que encontramos o direito positivo *de per si*, pois esse diz respeito àquelas questões que não se referem ao débito inscrito na natureza, mas sim àqueles débitos que são indiferentes ao direito natural, e que, por tal fato, não perdem, de maneira alguma a sua obrigatoriedade. Observe-se o exemplo do poder público ao instituir um determinado sentido de direção para uma via pública.

Não está inscrito na essência da via que ela deve ter o seu sentido para a esquerda ou para a direita. Isso é indiferente para a natureza. No entanto, a partir de ser imposto pela autoridade pública passa a ter o caráter de obrigatório, sujeito, inclusive às sanções pertinentes. Ao direito natural, destarte, revelava-se indiferente tal o qual conduta. Nesse momento, surge o requerimento de ordenação pelo poder público que, ao agir, torna a conduta obrigatória.

3.2.3 Diferentes Modalidades de Justiça

Podemos dividir o justo ainda entre justo legal ou geral, justo distributivo e justo comutativo. Dizem respeito, cada um deles nos sujeitos que estão envolvidos na conduta

de dar a cada um o que é seu (lembrando-se que, para o direito, prescinde-se de habitualidade e intenção, sendo, tão somente, objetivo e exterior), bem como no modelo de igualdade que requerem.

O objeto do justo geral é o presidir a ordem das relações dos indivíduos para com o todo social, inclinando e movendo-os para que dêem à comunidade o que devem em garantia da obtenção do bem comum (*ordo partium ad totum*).

Já o justo distributivo tem por função a sistematização das relações entre o todo social e os particulares, de maneira que esses recebam parte dos bens comuns e cargas sociais, proporcionalmente a seus méritos, capacidades e necessidades. É por isso que Aristóteles a chamava de “geométrica”, dado que o justo meio é uma proporção das coisas às pessoas. Tem-se uma relação *ordo totius ad partes*.

Finalmente, o justo comutativo implica e exige que as trocas realizadas entre os particulares se ajustem a uma igualdade aritmética, de maneira que exista uma estrita igualdade entre a coisa dada e a recebida, prescindindo dos sujeitos comprometidos na relação e somente atendendo aos objetos enquadrados na mesma. Aqui a relação é *ordo partim ad partes*.

Confirmando o exposto salienta o Prof. Vigo (1983, pg. 91), no seguinte pensamento:

Em cada uma das três principais formas de justiça aparece o homem como sujeito portador ou realizador delas, não há outra maneira direta do direito que as condutas humanas. Sem embargo, o modo que tem de ser requerido o indivíduo em cada caso varia, assim, na justiça comutativa seu sujeito portador é o indivíduo, porém somente considerado como parte contratante de outro indivíduo: na justiça distributiva, o sujeito realizador é um homem ou vários homens investidos da autoridade política, qualquer que seja a estrutura desta; e na justiça legal é esse mesmo indivíduo da justiça comutativa, porém enquanto membro da comunidade política, ou seja, como cidadão ou súdito.

Analisada a causa formal, ou seja, o ato da juridicidade inscrito na matéria potencial, restou-se que é a igualdade aquilo que transforma a conduta potencialmente jurídica em ato jurídico. Passemos, em seguida, às demais causas do direito.

4 CAUSAS EXTRÍNSECAS DO DIREITO

4.1 Causa Exemplar

Aristóteles, no intento de se desvincular totalmente de seu mestre Platão, rejeita a exemplaridade como causa, já que esta era um antecedente do esquema platônico do mundo das idéias. Entretanto, como fora mantida pelo neoplatônicos, como, por exemplo, Santo Agostinho, ela será levada em conta por São Tomás.

A causa exemplar é aquela a cuja semelhança alguém produz algo, é a paisagem observada pelo pintor, na qual ele se baseará na contrafação de sua tela. A causa exemplar, assim será o objeto a ser imitado pelo qual se buscará a forma do ser. Podemos dizer que a coisa será, em princípio, uma imitação daquela outra coisa que se tem por exemplo.

A exemplaridade do direito será encontrada na lei – lei eterna, lei natural, normas de direito natural e normas de direito positivo – bem como na prudência jurídica. No que diz respeito às leis que dão exemplaridade ao direito, não será objeto do presente estudo a exemplaridade da lei eterna e da lei natural, restringindo-se, não por critério de importância, tão somente às normas de direito natural e às normas de direito positivo, além, é claro, dos juízos da prudência jurídica.

Como já se deixou claro, o conceito de direito em sua primeira acepção é o conjunto de condutas humanas pelas quais se dá ao outro o que é seu, numa razão de igualdade. Assim, o indivíduo – protagonista do justo – buscará nas regras das diferentes formas de lei o exemplo a seguir para ter uma conduta justa. Serão essas normas as paisagens a que ele observará para que, imitando-as, pratique o ato jurídico (ou justo).

4.1.1 A exemplaridade das normas de Direito Natural

Já foi objeto do presente estudo a busca por uma idéia de que seja o direito natural, encarando-o como aquele que decorre da natureza do ser, captado mediante a observação. Foi também apresentado também que natureza, para o homem clássico mantinha uma relação restrita com a finalidade a que se prestava a coisa, e, assim, o direito natural seria aquele identificado com o fim do ser.

Viu-se também que existem duas formas de direito natural: os direitos naturais originários e os derivados. Aqueles são captados diretamente da observação do ser, enquanto estes carecem, para a sua compreensão, de uma atividade racional-dedutiva. Abordados novamente esses tópicos, já descritos com maiores detalhes no item 5.2.1, resta-nos perceber qual o seu papel, enquanto exemplo para a realização da conduta justa.

O direito natural, colhido da observação da natureza dos seres constituir-se-á em exemplo para a realização de condutas justas. Ao observar tal natureza, é fácil verificar que existe nela determinada ordem, um determinado lugar para o qual o ser tende. Tal tendência fará com que comecem a surgir determinadas carências ou necessidades a serem salvaguardadas. Estas se constituirão nas normas de direito natural.

Em posse de tais normas (colhidas, é claro, da realidade) a razão humana terá o exemplo a seguir, a fim de não contrariar a ordem natural dos seres, mas, de outro lado, fazer com que apeteça à vontade humana o seguimento dessas normas de direito natural. Esse apeterer frente às normas de direito natural a fim de gerar, por exemplaridade, a conduta justa corresponde àquilo que sente o pintor ao olhar para a paisagem que deseja representar em sua tela.

4.1.2 A exemplaridade das normas de Direito Positivo

Não é diferente aqui em relação ao que se dá com as normas de direito natural. Observamos, no tocante ao direito positivo, que ele é obrigatório. Para o realismo clássico, não obstante a constatação do direito natural e das conseqüências que isso gera no desenrolar das condutas humanas, o direito positivo goza de alto conceito, sendo exigível enquanto fruto da razão humana.

O direito positivo pode se apresentar de duas formas. Em primeiro lugar, como direito positivo por acidente, quando trata de normas que possuem o seu fundamento na natureza das coisas, ou seja, no direito natural. Ademais, apresenta-se como direito positivo *de per si*, quando trata de assuntos indiferentes ao direito natural, mas que por isso não deixam de ser absolutamente exigíveis, bem como se reconhece a importância da primeira manifestação – direito positivo por acidente – quando cumpre preponderante papel na concretização do direito natural (vide 5.2.2).

Em suas duas acepções, o direito positivo, fruto da atividade racional do homem, servirá como exemplo para a concretização de condutas pautadas pela justiça. “As normas jurídicas se constituem no modelo ou exemplar, próximo ou remoto, das condutas jurídicas que conferem ao outro o devido ou não o priva do seu” (VIGO, 1983, pg. 118). Observando-se, portanto, aquilo prescrito no ordenamento jurídico positivo, obterá o homem, a título de exemplo, as condutas a serem seguidas.

4.1.3 A exemplaridade da Prudência Jurídica

Interessante apontamento sobre a prudência, entendida aristotelicamente, nos fornece o Prof. Luis Fernando Barzotto (2001, pg. 230), nas seguintes palavras:

A prudência se distingue assim do saber teórico, que trata das realidades necessárias. A prudência, por versar sobre a ação humana, tem como objeto o singular e o contingente. As conclusões da prudência não são universais e necessárias como as conclusões do saber teórico (as conclusões da matemática são válidas em toda parte e sempre), mas são tão contingentes como as situações a que ela se aplica (o que pode ser um ato de coragem em uma situação, será um ato de temeridade em outra situação).

O direito é, por excelência um saber prático, uma ciência que se pauta pelo caso concreto. Já ficou demonstrado que não se pode dar ao direito os caracteres das ciências matemáticas, prevendo-se para tudo normas que caibam nos estritos limites do caso concreto. Isso se deve ao caráter antropológico do direito, pois o homem, como a mais perfeita de todas as criaturas, segundo Santo Tomás, constitui-se num eterno mistério que é desvendado no decorrer da história e que só encontrará a plenitude no seu encontro com Deus.

Pressuposto isso, temos que, embora sejam necessárias as normas para que sirvam de exemplos a serem seguidos a fim de se realizar o justo, o exemplo imediato no qual se inspirará a vontade humana para obrar com justiça será a prudência jurídica, ou seja, essa capacidade decorrente da liberdade humana – razão e vontade – em buscar o equilíbrio das coisas.

Mais uma vez, busca-se as precisas palavras do Prof. Barzotto (2001, pg. 229), que assim se manifesta:

De fato, para alcançar a medida da ação que é justo meio, é necessário um tipo de saber prático, que determine, em cada caso concreto, qual é o justo meio que tem de ser realizado. Um tipo de saber que não esteja voltado à determinação da essência do bem (tarefa da filosofia), mas à determinação do que é o bem aqui e agora, considerando todas as circunstâncias. Esse saber prático é a *phronesis*, a prudência.

A idéia de prudência jurídica para o homem moderno, principalmente para aqueles em que o ordenamento jurídico se estabelece sob o modelo romano-germânico, é por demais tormentosa, pois na modernidade confundiu-se sobremaneira a idéia de direito com a de lei, diferença que, a esta altura, espera-se tenha ficado clara.

Chaim Perelman (1996, pg. 452) esclarece, sobre o assunto, que:

Essa tendência a identificar o direito com a lei nacional teve o seu apogeu na França, em meados do século XIX, quando os teóricos da escola da exegese reduziram o ensino do direito civil ao ensino do Código de Napoleão, como se todo o direito estivesse na lei. Enquanto, em Jean Bodin, não é o direito, mas unicamente a lei que a expressão da vontade do soberano que a estabelece, a identificação do direito com a lei conduziu, três séculos mais tarde, ao positivismo jurídico.

Na identificação absoluta entre a lei e o direito, perdeu espaço, na modernidade a consciência das capacidades estritamente humanas, como é de fato a prudência e, em especial, a prudência jurídica. Entretanto, a falta de abordagem do assunto não tem o condão de extinguir aquilo que é natural na pessoa humana. Por isso, a prudência jurídica é o meio imediato no qual a vontade racional humana encontra as normas gerais ou particulares que serão tomadas a título de exemplo para o obrar humano justo.

A prudência jurídica encontra-se presente nas várias fases em que se verificará o obrar jurídico, pois o legislador, ao editar normas de direito positivo pauta-se pelo equilíbrio entre os vícios – entre o além e o aquém – a fim de buscar o justo meio. Além disso, o homem – protagonista do direito, guiando-se pelas normas exemplares, encontrará o exemplo próximo no seu juízo prudencial. O juiz, ao prolatar a sentença, deverá estar sobremaneira atento aos ditames da prudência.

4.2 Causa Eficiente

A quarta causa que se busca estudar é a chamada eficiente. Enquanto a causa material nos explica de que o ser é feito, e a causa formal explica o que o ser é, a causa eficiente será aquela pela qual o ser passa de matéria para a forma. É a causa atualizadora do ser, é a força motriz que, aplicada á matéria potencial, atualiza-a em determinada forma individualizada.

Tendo-se por exemplo a já citada pintura, veremos que a sua causa eficiente, ou seja, aquilo que atualizará a tinta e a tela em determinada pintura, será o pintor e também o pincel, pois eles impulsionarão a matéria a fim de que ela tome determinada forma, e, adquira assim a sua individualidade no mundo das coisas.

Se causa material e causa formal são intrínsecas ao ser, atuando como co-princípios formadores da coisa, as outras causas, inclusive a eficiente, são realidades exteriores que influenciam na constituição do ser e também no desenvolvimento que ele possa alcançar (VIGO, 1983).

A causa eficiente é totalmente relacionada com a ordem prática, pois ela é a responsável pela dinâmica do ser, ou seja, na atualização do ser. Atua ela como uma força motriz que lança a matéria para determinada forma. É a causa eficiente, em linguagem simplista, o “empurrão” dado à matéria a fim de que caia em determinada forma.

4.2.1 Classificações da Causa Eficiente

Podemos classificar a causa eficiente em duas modalidades: causa eficiente principal e causa eficiente instrumental. A primeira é aquela que obra por seu próprio mérito, como se dá com o pintor no exemplo acima. A segunda executa algo em função da causa eficiente principal, na verdade, está a serviço daquela, como ocorre com o pincel em relação ao pintor.

Outra classificação que parece oportuna, dentre as inúmeras existentes, é aquela que separa em causa eficiente física e causa eficiente moral. A diferença entre as duas é explicitada pelo Prof. Vigo (1983, pg. 130) , nos seguintes termos:

... a primeira produz verdadeira e realmente o efeito por virtude própria, ainda que esse influxo físico não consista necessariamente em uma atividade de ordem sensível e material; e assim, por exemplo, a ação ordenadora do arquiteto em relação a todos os operários com vista à construção da casa é causa eficiente física, enquanto exerce um influxo real. A causa moral não produz por si o efeito, porém induz, aconselhando ou excitando a outra a produzi-lo, como por exemplo um pai a respeito de um filho, quando aconselha o modo de atuar em determinado problema.

Tal classificação será de grande utilidade, pois veremos que, em princípio, as causas eficientes do direito serão causas eficientes morais, pois não influem realmente na conduta para que ela assuma forma de justa. Isto porque, embora empurrem a conduta para que seja jurídica, o fazem a título de “conselho”, não obstante o caráter coercitivo, já que apesar de todos os temores da pena, por exemplo, o indivíduo pode vir a praticar um crime.

4.2.2 A lei como causa eficiente

Podemos classificar a causa eficiente em duas modalidades: causa eficiente principal e causa eficiente instrumental. A primeira é aquela que obra por seu próprio mérito, como se dá com o pintor no exemplo acima. A segunda executa algo em função da causa eficiente principal, na verdade, está a serviço daquela, como ocorre com o pincel em relação ao pintor.

Outra classificação que parece oportuna, dentre as inúmeras existentes, é aquela que separa em causa eficiente física e causa eficiente moral. A diferença entre as duas é explicitada pelo Prof. Vigo (1983, pg. 130) , nos seguintes termos:

... a primeira produz verdadeira e realmente o efeito por virtude própria, ainda que esse influxo físico não consista necessariamente em uma atividade de ordem sensível e material; e assim, por exemplo, a ação ordenadora do arquiteto em relação a todos os operários com vista à construção da casa é causa eficiente física, enquanto exerce um influxo real. A causa moral não produz por si o efeito, porém induz, aconselhando ou excitando a outra a produzi-lo, como por exemplo um pai a respeito de um filho, quando aconselha o modo de atuar em determinado problema.

Tal classificação será de grande utilidade, pois veremos que, em princípio, as causas eficientes do direito serão causas eficientes morais, pois não influem realmente na

conduta para que ela assuma forma de justa. Isto porque, embora empurrem a conduta para que seja jurídica, o fazem a título de “conselho”, não obstante o caráter coercitivo, já que apesar de todos os temores da pena, por exemplo, o indivíduo pode vir a praticar um crime.

4.2.3 Razão e Vontade como causas eficientes

Embora tenha-se procurado deixar claro que a lei é causa eficiente do direito, pois pelo modo como se revela, insta o indivíduo até a conduta justa, quer por benefícios concedidos, quer pelo temor da sanção, é ela tão somente causa eficiente moral, como se falou no item 5.4.1, pois não atua diretamente no obrar, participando periféricamente na vontade da pessoa.

Busca-se agora ter contato com a causa eficiente imediata do direito, isto é, a aquilo que realmente move a conduta humana (potencialmente jurídica) para a igualdade (forma do direito).

O Prof. Vigo (1983, pg. 147), auxilia nesse intento com as seguintes palavras:

Para que o justo mandado se concretize e atualize na operação que iguala o seu de outro, é necessária a intervenção da razão prática e da vontade, mais concretamente, da prudência e da justiça dos destinatários daqueles requerimentos e ordens incluídos nas leis e nas normas.

Destarte, aquela força que servirá de causa eficiente ao direito será, em última análise, a vontade humana, iluminada pela razão prática, ou, sucintamente, a prudência jurídica. Esta sim expedirá o mandado real para que seja realizado o justo, pois são “inúteis” as leis (por mais bem feitas que sejam), se não forem cumpridas pelo particular, e esse cumprimento só poderá decorrer da vontade, que, como ato de liberdade, será iluminado pela razão.

A lei se manifesta por meio da exigência, ela não só pede, de outro lado, manda, coage, insta. Entretanto toda essa força, para que tenha a eficiência a que se propõe precisa de um *feed back*, que só o intercâmbio entre a razão e a vontade agindo no indivíduo podem, enfim, proporcionar.

Vejamos o exemplo do adimplemento das obrigações civis. A legislação pertinente é clara no sentido de que o devedor deve pagar ao credor o que lhe deve (norma inclusive de direito natural). Mais ainda, ela procura influir naquele a obrigatoriedade do pagamento, cominando sanções (cláusula penal, juros moratórios, etc). Não obstante isso, inúmeros casos existem de inadimplemento, pois a razão e a vontade não atuaram de modo a estabelecer a igualdade entre os débitos.

Exemplo ainda mais gritante pode ser encontrado nos países em que a lei comina pena de morte como sanção a certos crimes. Não há dúvida que nada pode ser mais coercitivo, pois é constitutiva da pessoa humana a manutenção de sua existência. Todavia, existem aqueles que cometem as infrações assim apenadas, como se a coerção moral não fosse capaz produzir o efeito físico, qual seja, a atuação da vontade.

Vê-se, portanto, que, se a lei, indubitavelmente, é causa eficiente do direito, pois aplica uma força nas condutas humanas a fim de que elas venham a ser tornar jurídicas, ela não o é de maneira física, mas tão somente moral, já que será a vontade, sob a égide da razão prática aquilo que realmente atualizará a forma na matéria. O modo como isso será feito atende aos preceitos do ato voluntário, descrito no item 8.1.1

4.3 Causa final

Aristóteles, como já salientado no item 3.1 supra, inicia a *Ética a Nicômaco* com a afirmação de que toda conduta humana tende para um fim, julgado pela razão como um bem.

Continua, mais adiante, dizendo que:

Se existe, então, para as coisas que fazemos, algum fim que desejamos por si mesmo e tudo o mais é desejado por causa dele; e se nem toda coisa escolhemos visando à outra (porque se fosse assim, o processo se repetiria até o infinito, e inútil e vazio seria o nosso desejar), evidentemente tal fim deve ser o bem, ou melhor, o sumo bem. (ARISTÓTELES, 2002, pg. 17)

Santo Tomás (1951, pg 13) também vai dizer que:

Todo agente obra por entendimento ou por natureza. E dos agentes por entendimento não há dúvida que obram por um fim; pois obram preconcebendo no entendimento aquilo que conseguem mediante a ação, e é em virtude de tal pré-concepção que obram; pois isto é obrar por entendimento.⁵¹

É basicamente nisso que consistirá a causa final: naquilo para o que a coisa tende, para a sua finalidade. Como diz o Filósofo, todas as ações humanas tendem para algo, pois o homem, como ser racional que é não age como uma folha soltada ao vento, impulsionado pela brisa matinal, sem saber para onde vai.

Ao contrário, como já se viu na oportunidade em que se falava o ato voluntário (Item 3.1.1), o início do obrar humano se dá pela busca do fim a que tal ação levará. Não se pratica a medicina, a não ser que se vislumbre a saúde, não se joga o futebol por motivo outro que o gol. Em resumo, tudo o que procede da ação humana tem um *telos*, razão pela qual levou Santo Tomás (1951) a dizer que o fim é a causa das causas.

Qual é o fim do direito? Essa é a questão a ser respondida neste momento. Qual a finalidade das ações ou omissões pelas quais se dá ao outro o que é seu numa razão de igualdade?

O fim estará identificado com o bem e a perfeição, pois o ser sempre tende para aquilo que o faz melhor, aquilo que o aperfeiçoa. Dessa forma, o fim sempre trará a noção de desejável, o que Santo Tomás (1980, pg. 1980) expõe nas seguintes palavras:

A essência do bem consiste em tornar alguma coisa desejável; pois, por isso, diz o Filósofo, que o bem é o que tódas (sic) as cousas desejam. Ora, é claro que uma cousa é desejável na medida em que é perfeita, pois todos os seres desejam a própria perfeição.

A causa final, portanto, é causa na medida em que atrai a conduta humana para o fim que aperfeiçoa o indivíduo. O desejo causado no agente pela causa final atuará na causa eficiente que, buscando determinado fim, moverá a matéria até determinada forma.

⁵¹ Tradução livre do espanhol pelo autor.

4.3.1 O Bem Comum Político: causa final do direito

Respondendo à questão exposta acima, podemos dizer que a causa final do direito é o *bem comum*, o que, na original definição do Prof. Cezar Saldanha de Souza Júnior (1997, esquema nº 14), corresponde ao “bem de todos naquilo que todos temos em comum.”

Isso ocorre na medida em que a realização de condutas justas terá como último fim o bem de todos os componente da sociedade política, pois estará atendendo ao bem geral, sem se prender nos acidentes verificados entre as pessoas, mas ligando-se tão somente à essência que demarca nelas aquilo que temos em comum.

Um exemplo pode esclarecer a noção de bem comum. Basta imaginar a hipótese de três pessoas que torcem para três times de futebol – “X”, “Y” e “Z” – absolutamente rivais entre si. Em princípio, pode-se pensar que não há nada de comum ente eles, pois cada um possui determinado interesse (o seu time) e que, portanto, jamais poderão se harmonizar. Entretanto, abstraindo-se as diferenças (o fato de cada um torcer para um time) chegaremos a um denominador que é comum aos três: todos eles gostam de futebol.

Assim, embora divergirão em tudo aquilo que dizer respeito aos times para os quais torcem, serão unânimes no que tange ao melhoramento do futebol em todas as suas dimensões, como o barateamento dos ingressos, a melhor acomodação nos estádios, a segurança em face da violência, entre outras inúmeras situações que poderiam se enumeradas, esclarecendo, destarte, que é possível a realização de um bem que é comum, e este corresponde à finalidade do direito.

É necessário esclarecer qual é o bem comum a que o direito se presta, pois podemos verificar o bem comum em várias esferas. Existe um bem comum familiar, um bem comum das sociedades civis, etc. Entretanto, o bem comum a que está destinado o direito é o bem comum político.

O Prof. Vigo (1983, pg. 163) esclarece a causalidade final do bem comum com as seguintes palavras:

O direito enquanto conduta que dá ou respeita o seu de cada um, exige a presença de um outro a quem se lhe atribua o seu, e esta alteridade implicada no jurídico se expressa na tríplice estrutura da ordem da justiça já analisada, advertindo que a justiça particular não se concebe senão ajustando-se à justiça geral ou do bem comum.

Dessa forma, o bem comum político não exclui os bens individuais, como, de outro lado, também não é a soma de todos esses. Quer se dizer com isso que o bem comum é um bem da pessoa humana, e não um bem externo ao homem – um bem do Estado, aos moldes totalitaristas. Ademais, não é o bem comum a simples soma dos bens particulares, pois estes são naturalmente contraditórios entre si o que *de per se* afasta a idéia de comum.

Antonio Millán Puelles (1982, pg. 48-49) manifesta acerca do relacionamento entre o bem comum e os bens individuais nos seguintes termos:

Como se vê, o bem comum não exclui o bem particular. Assim como o fim comum dos seres humanos que convivem permite a existência dos respectivos fins particulares de cada um deles, sempre que estes se adaptem àquele fim, também os bens particulares são compatíveis com o bem comum, contanto que se acomodem e se subordinem a ele.

A subordinação dos bens particulares ao bem comum não corresponde a uma opressão deste em relação àqueles, mas, de outra forma, aquilo que violenta o bem comum não pode, em última análise, ser conveniente ao particular, já que o homem é essencialmente político, por ser a sociabilidade elemento formador da pessoa humana.

Aristóteles (1963, pg. 151) já demonstrava esta percepção quando dizia que é “preciso, pois, que o melhor governo seja aquele (sic) que possua uma constituição tal que todo cidadão possa ser virtuoso e viver feliz; isso é evidente.” Contemplando, assim, que a finalidade do Estado, enquanto realizador do bem comum, é a felicidade da pessoa humana, atribuindo a ela as condições necessárias para a realização de suas potencialidades.

4.3.2 Os elementos do Bem Comum Político

Fica por saber agora em que constitui o bem comum político, ou seja, quais são os elementos que o constituem, para, assim, saber como pode o direito numa relação de apetite.

O Prof. Vigo (1983) apresenta como conteúdo do bem comum quatro elementos: a ordem, a concórdia política, o direito positivo eficiente e a vida humana perfeita (que se divide em bens externos, bens do corpo e bens da alma. O Prof. João Camillo de Oliveira Torres (1968), a seu turno, apresenta cinco: a ordem, a liberdade, a segurança, a justiça e a prosperidade.

Não se verifica entre os dois autores qualquer contradição, mas sim uma complementaridade mútua, não se pretendendo dizer com isso que falta em algum deles a completa definição de bem comum.

O primeiro elemento a ser analisado é a ordem ouarquia. É bem de todos que haja na sociedade política uma certa ordem, a acompanhar analogicamente a ordem natural das coisas, utilizando-se o Estado, para isso, da força proporcionalmente necessária, já que tal ordem não exige tão somente abstenção estatal, mas também atitudes positivas.

João Camillo dirá que “consiste a ordem na regularidade de sucessão dos atos e na regularidade de colocação dos seres” (TORRES, 1968, pg. 110). Isso sem dúvida é um bem comum, pois a instabilidade é maléfica no sentido em que não se sabe o que pode acontecer e quando pode acontecer. Não existe Estado sem que haja ordem.

Ademais, temos a concórdia política, pois sem um mínimo de coesão, ainda que nos pontos mais pacíficos, não há como se ter um Estado eficiente. Pelo contrário, é a própria dissociação política, em que não há valores que agreguem as pessoas em mira de um objetivo comum.

Não há dúvidas que a liberdade também é elemento do bem comum político, na medida em que o homem é essencialmente livre. Frente ao Estado, ela se manifestará em duplo sentido: objetivamente consiste no direito à ausência de óbices à expansão dos indivíduos e dos grupos sociais. Subjetivamente, será o poder com que conta a pessoa para se defender das injustificadas ingerências em sua esfera pessoal ou micro-social. (Torres, 1968).

Outro elemento fundamental para o bem comum é a existência de um direito positivo encarregado de assinalar o caminho para a sua concretização. São nesse sentido as palavras do Prof. Vigo (1983, pg. 173).:

As normas constituem um 'ideal' – no dizer de Lachance – ou um projeto a favor do bem comum concreto, por isso poder se afirmar que há um passo desde às normas justas às condutas justas, que, inclusive, as vezes não chega a se dar.

O Prof. Rodolfo Luis Vigo (1983, pg. 170), citando Lachance em certos momentos, manifesta-se acerca do papel do direito em relação ao Estado e, conseqüentemente à política:

O direito não é para si mesmo, senão que está ordenado para fazer possível e conveniente a vida em sociedade, e também para fazê-la efetiva, aportando todo ele pra realizar o bem comum” (Lachance, 1953 apud Vigo, 1983). Tomistas egrégios como Lachance, Olgiati, Soaje Ramos, etc., têm destacado este caráter das normas jurídicas ordenadas ao bem comum político, chamando o de nota de politicidade do direito; este, segundo leis inscritas no ser humano, possui uma orientação finalística intrínseca ao “bonum commune”, que no caso da justiça legal e distributiva a referencia é direta e a respeito da justiça comutativa indireta.⁵²

O bem comum é causa final do direito na medida em que as normas jurídicas – naturais ou positivas – apresentam um direcionamento até o bem de todos naquilo que todos temos em comum (Saldanha Souza Jr., 1997). No caso das relações particulares (justiça comutativa), isso ocorre de maneira indireta, na medida em que é bom para a sociedade política que as obrigações dos particulares sejam cumpridas com retidão, sob pena de instabilidade e insegurança. Com relação aos outros dois modos de justiça, a relação com o bem comum é direta, pois ocorre uma imediata participação do indivíduo no bem comum.

O Prof. João Camillo de Oliveira Torres (1968, pg. 112) apresenta, ainda, como inter-relacionados mais três elementos do bem comum (segurança, justiça, e prosperidade), o que faz nas seguintes palavras:

(...) se não há segurança na sociedade, a vida se torna insuportável. Mas a segurança não pode ser garantida sem a Justiça estabelecida entre os indivíduos e entre os grupos. Por fim, é impossível a vida humana sem um mínimo de bens materiais destinados a garantir a alimentação, a casa, o vestuário. Sem, a prosperidade geral não há vida social.

⁵² Tradução livre do espanhol pelo autor.

Mais adiante vai dizer o mestre mineiro que tais elementos somados à ordem e à liberdade só podem existir na Democracia que, alertando para as dificuldades que se tem a conceituar, descreve-a nos seguintes termos:

Chama-se Democracia o Estado em que todos os poderes estão sujeitos à lei, e que tem como fundamento e condições de exercício o consentimento dos cidadãos, como finalidade o bem comum do povo e como limite os direitos fundamentais do homem. (TORRES, 1968, pg. 113)

Pela riqueza que apresenta essa definição, há que se dispensar eventuais comentários que dificilmente conseguirão trazer aportes de clareza, correndo-se o risco, ainda de maculá-la por qualquer imprecisão terminológica.

Convém, ademais, trazer uma breve definição elaborada pela Corte Constitucional Alemã acerca da democracia, que muito pouco se diferencia da anterior e que amolda também elementos do bem comum:

A Corte Constitucional alemã (decisão de 23 de outubro de 1952) a resumiu [a democracia] perfeitamente nestes termos: a ordem democrática é a do poder de um Estado de direito, fundado sobre a autodeterminação do povo, segundo a vontade da maioria, sobre a liberdade e a igualdade, à exclusão de todo poder violento e arbitrário. (GICQUEL, 1993, pg. 194-195)

Com relação, ainda, à prosperidade de que fala o Prof. João Camillo, também ela é tratada pelo mestre argentino que a divide em três esferas: os bens externos, os bens do corpo e bens da alma. Sendo que os primeiros são aqueles necessários para a realização de uma vida digna, por meio da sua justa distribuição. Há de se verificar, portanto, a existência de vestuário, mobília e adereços dos quais o homem tem carência para a realização de suas atividades pessoais.

Além desses, faz-se mister que o corpo esteja guarnecido de alimentação e salubridade, pois “Um corpo são e forte resulta um bem médio para o crescimento pessoal e pelo contrário, um corpo enfermo e débil constitui um obstáculo para o exercício da virtude” (VIGO, 1983, pg. 176)

Enfim, pressuposto que os bens exteriores e os bens do corpo devem ser entendidos como meio há garantir a realização dos bens da alma, pois a inexistência destes

corresponde à animalização da pessoa humana, negando-se toda a sorte do belo, do culto, da verdade e do bem. O incremento dos bens espirituais deve se realizar no sentido quantitativo e também qualitativo.

Não se pretendeu, esta seção, esgotar o conteúdo do bem comum político, até porque isso seria uma incoerência a partir do momento em que se tem por certo a evolução das instituições políticas, e conseqüentemente a evolução do bem comum político.

Entretanto, isso deve ser um fator de estímulo àqueles que se apeteçam da verdade, pois, no decorrer da história, vão se desenrolando os fatos da vida, como a abertura das cortinas de um palco a desvendar os mistérios do mundo. Tais mistérios não serão poucos, pois tudo o que existe, em última análise, assim foi feito para atender aos anseios e carências da pessoa humana que é em si um mistério.

PARTE 3 RELACIONAMENTO ENTRE A PESSOA HUMANA E O ESTADO E SUA POSITIVAÇÃO

1 A DIMENSÃO POLÍTICA DA PESSOA E AS FILOSOFIAS POLÍTICAS

Não se olvida, modernamente, que o homem, para que obtenha o desenvolvimento de suas potencialidades tem a necessidade de uma constante inter-relação com outros homens, em inúmeros níveis de sociedades. Em princípio, apresenta-se a família, como embrião de toda convivência social, ascendendo, posteriormente, aos mais diversos níveis sociais que terão o seu cume na sociedade política, modernamente, compreendida como Estado.

Tal fato apresenta, sem dúvida, a dimensão política da pessoa humana, ao lado de outras cinco dimensões identificadas por Julien Freund (1965 apud SOUZA JUNIOR, 1984), quais sejam: a econômica, a religiosa, a da ciência, a da arte, a moral e a política.

Nesse sentido, o Prof. Cezar Saldanha Souza Junior (1984, pg. 13) ensina que:

A dimensão política da natureza humana, ou seja, o modo de existir propriamente político do homem, funda-se, assim, em dois dados básicos: de um lado, na faculdade humana de querer, isto é, na vontade; de outro, na “sociabilidade” natural do homem, vale dizer, no fato de que o ser humano só se realiza como homem vivendo em sociedade.

Dessa forma, o modo político de existir do homem tem o seu fundamento em sua liberdade, já que a vontade – na pessoa humana – é sempre impulsionada pela razão, bem como no direcionamento essencial para a sociabilidade existente no homem, como se observa do pensamento de Luiza Matte (2000, pg. 53), que “Crucial é que tenhamos em mente que o ser humano necessita dos demais para, em primeiro plano, sobreviver, mas também, para realizar-se como pessoa.”

Isso leva a perceber que a permanência do homem nas sociedades, em especial na sociedade política, não é um assunto de importância menor. Ao contrário, é tema de grande interesse, principalmente no que tange ao modelo filosófico-político a ser adotado a fim de compreender como se dá o relacionamento entre o homem e o Estado.

Isso só é possível na medida em que se buscou apresentar como importante pressuposto a natureza humana e suas peculiaridades, procurando, desde o início, denunciar posições equivocadas acerca da individualidade e da sociabilidade na natureza do homem, negando, destarte, uma coexistência complexa – e por que não misteriosa – de uma dimensão individual e social.

Entende-se por filosofia política o entendimento acerca da pessoa humana, do Estado e do relacionamento existente entre eles, sendo a base de toda a atividade política. Seria, portanto, a compreensão do fenômeno político diante da perspectiva de suas primeiras causas e de seus últimos fins.

É possível dividir as centenas de concepções formuladas pelos mais diversos pensadores acerca da natureza da pessoa humana, do Estado e do relacionamento entre ambos em três grandes grupos: o totalitarismo, o liberalismo-individualista e a democracia.

1.1 Totalitarismo

O totalitarismo finca suas raízes em, basicamente, duas concepções falsas: em primeiro lugar, desvincula-se da realidade ao apreciar a natureza humana, compreendendo o homem como um ser exclusivamente social. Em segundo lugar, não possui uma visão nítida acerca da finalidade do Estado, restringindo o objetivo da sociedade política simplesmente à realização do bem de uma raça, de uma classe, de uma etnia ou, como se percebe contemporaneamente, com tristeza, de uma religião.

O totalitarismo, assim, entende a pessoa humana como um ser absolutamente social, e busca explicar a existência individual como sendo simplesmente uma parte do social, tal qual fatias de um bolo, ou mesmo – na visão hegeliana – como folhas em relação a uma árvore. Nesse passo, o homem só teria razão de ser como parte da sociedade política, sendo relegado a nada quando fora do Estado.

Assim,

(...) o totalitarismo organiza a sociedade como se dispusesse de peças totalmente sujeitas a ela. Porém, como na realidade não são assim, senão que essas peças da sociedade, que são indivíduos humanos, *conservam sempre*, por sua mesma constituição essencial, *sua própria autonomia*, o totalitarismo vai contra a essência da pessoa humana, querendo fazê-la trabalhar de uma forma (de total sujeição), para a qual a pessoa humana nem foi feita, nem serve.⁵³ (QUILES, 1942, pg. 215)

Duguit ([19–], pg. 18) denomina o que ora chamamos de totalitarismo como “Doutrinas de Direito Social” e se refere a elas como sendo

todas as doutrinas que afirmam que o homem, ser naturalmente social, é por isso mesmo submetido a uma regra social que lhe impõe obrigações para com os outros homens, e que os seus direitos são apenas derivados das suas obrigações, dos poderes que possui para cumprir livremente e plenamente os seus deveres sociais.

Na busca por uma posição simplista, o totalitarismo se esquece de que há também na pessoa humana o elemento individual como se apresentou no capítulo 3, seção 4, atribuindo-se ao homem uma ausência absoluta de liberdade, olvidando que o ser humano já é uma realidade por si mesmo, já goza de uma autonomia quanto ao ser, de modo que, não obstante, em virtude de sua inclinação natural, tende sempre para a sociabilidade, apresenta-se como realidade completa, indivisa.

Dessa forma, não há que se ver a pessoa humana como parte de algo, como dependente do todo para existir. Ao contrário, é ela quem dará razão de existência ao todo, quem será o verdadeiro suporte ontológico do Estado, na medida em que é verdadeiro ser, no sentido metafísico do termo, enquanto o Estado reveste-se de caráter accidental.⁵⁴

O totalitarismo, nesse passo, não consegue ver a pessoa humana em si mesmo. Ela sempre será considerada enquanto membro uma raça, de uma classe, de uma etnia, de uma nação ou de uma religião, o que faz ser supervalorizado a circunstância em que se encontra

⁵³ Tradução livre do espanhol pelo autor.

⁵⁴ Há de se deixar claro, entretanto, que o caráter accidental do Estado – já que ele não pode existir por si mesmo (não possui autonomia quanto ao ser) –, a não ser na presença do elemento humano – não lhe retira a importância, o que levará João Camillo de Oliveira Torres (1968, pg. 107) dizer que “o Estado não é coisa que possamos dispensar e guardar no armário até o próximo inverno, como um agasalho, nem algo que possa girar para um lado ou para outro, sem que isso nos traga inconvenientes, como pás de moinho de vento.”

inserida a pessoa em detrimento do homem mesmo que é o próprio fundamento metafísico de qualquer circunstancia.

O segundo, portanto, grande equívoco totalitarista é quanto à concepção teleológica do Estado, ou seja, quanto ao fim da sociedade política. Para o totalitarismo, a finalidade do Estado não será o bem comum – conceito a ser analisado mais adiante – mas sim o bem de uma raça, de uma classe, de uma etnia, de uma nação ou de uma religião (como se apresentam determinados estados orientais ultimamente).

No fundo, o desvio teleológico do Estado – no totalitarismo – decorre naturalmente de sua concepção acerca da pessoa humana, pois, se a pessoa necessita do Estado para que lhe seja dada a verdadeira razão de existência, ou seja, para ser pessoa, há de ser, primeiramente cidadão, e não o inverso, os acidentes (raça, classe, etnia, nação, religião, etc) que o Estado entende como “formadores da personalidade” – já que a pessoa só é entendida enquanto membro de um grupo – hão de ser supervalorizados em detrimento dos outros níveis que não se enquadrem nos “protótipos de pessoas”, lembrando-se, inclusive, que a exclusão desses últimos, normalmente, se dá como base no terror, como bem aprecia Hannah Arendt (2000, pg. 517), nos seguintes termos:

O terror é a realização da lei do movimento. O seu principal objetivo é tornar possível à força da natureza ou da história propagar-se livremente por toda a humanidade sem o estorvo de qualquer ação humana espontânea. Como tal, o terror procura “estabilizar” os homens a fim de liberar as forças da natureza ou da história. Esse movimento seleciona os inimigos da humanidade contra os quais se desencadeia o terror, e não pode permitir que qualquer ação livre, de oposição ou de simpatia, interfira com a eliminação do “inimigo objetivo” da História ou da Natureza, da classe ou da raça.

Na verdade, o totalitarismo apresenta uma fixação por características circunstanciais da pessoa humana, esquecendo-se que, antes da raça, da classe, da etnia ou de qualquer outro acidente, apresenta-se como fundamento e finalidade o Estado a pessoa humana, naquilo que ela possui de essencial, como apresenta Luiza Matte (2000, pg. 60) nos seguintes termos:

De acordo com o Prof. Cezar, para o totalitarismo, o ser humano é um ser meramente social, destituído de uma individualidade que deva respeitar. Numa organização política, econômica e social totalitária, a vida em sociedade está toda ela construída sobre a dimensão social ou coletiva do ser humano. Nenhum espaço é deixado à livre expansão da individualidade humana, às aspirações

individuais de cada membro da sociedade. O ser humano, considerado um ser somente social, se torna escravo de um Estado absorvente e centralizador, sem liberdades e sem direitos reconhecidos. O bem comum termina por representar o bem comum de uma classe, de um grupo.

A funesta consequência do totalitarismo é que, diante do Estado, a pessoa não terá outra coisa a não ser deveres, e o Estado, em relação à pessoa, só possuirá direitos. A pessoa estará totalmente para o Estado enquanto este não estará em medida alguma para a pessoa, eliminando-se, por conseguinte, toda iniciativa privada no Estado, bem como toda a possibilidade de bem comum.⁵⁵

1.2 Liberalismo-Individualista

Em posição diametralmente oposta encontra-se um outro grupo de filosofias políticas que podem ser agrupadas sob o título de Liberalismo-individualista. Por incrível que pareça, entretanto, o equívoco dessa filosofia política é o mesmo que o encontrado no totalitarismo. Isso porque, também possui uma compreensão equivocada acerca da natureza humana, bem como da finalidade do Estado.

No que se refere à pessoa humana, o Liberalismo-individualista evidencia sobremaneira a dimensão individual da pessoa humana – o que, em si, não é um mau – pretendendo, no entanto, que a individualidade seja uma exclusividade no homem, não restando qualquer espaço para o social ou para o coletivo. A pessoa humana seria, dessa forma, exclusivamente individual e o social corresponderia a uma simples soma de indivíduos.

Foi esquecida toda tendência natural de sociabilidade da pessoa humana, já discutida no início do presente capítulo, bem como a máxima aristotélica, segundo a qual o homem é um animal político (ARISTÓTELES, 1963).

Os individualistas absolutos partiram de uma concepção atomística do indivíduo, considerado como uma singularidade autônoma, como uma mônada sem portas

⁵⁵ Sobre tal ponto, interessante é a afirmação de Guido Gonella (1942, pg. 176) no sentido de que “no terreno político, a apoteose do Estado absoluto (totalitário) é historicamente o porto de destino desta filosofia estatalista. Se os neo-hegelianos não chegam a esta conclusão extrema é apenas por deficiência de coragem e de consequência em aceitar todas as possíveis deduções lógicas de seu sistema.”

nem janelas, aspirando uma liberdade absoluta, que o Estado, seu inimigo, procura circunscrever por um solerte e intolerante sistema de limitações coercitivas. O indivíduo é um bem, e o Estado, um mal. Portanto: guerra ao Estado, para a negação total do Estado, considerado como um organismo maléfico, cuja acção, se não eliminada, deve ao menos ser circunscrita. (GONELLA, 1942, pg. 175)

Há, não resta dúvida, uma necessidade ontológica na pessoa humana do convívio social, em seus mais diversos níveis (família, sociedades civis, etc) a culminar na sociedade política. Isso porque o homem, apesar da riqueza que comporta em si mesmo, possui uma natureza falível e limitada, carecedor, portanto, do auxílio dos demais homens, o que confirma, entre outros motivos, a sua tendência à sociabilidade.

Nesse ponto, esclarecedor é o pensamento de Ismael Quiles (1942, pg. 217):

O liberalismo, por outro lado, desconhece a insuficiência própria da pessoa humana e proclama sua absoluta autonomia. É certo que o liberalismo salva o que poderíamos chamar de elemento positivo da pessoa humana, e apresenta vantagem nisso com relação ao coletivismo que aniquila o mais precioso do homem. Porém, o desconhecimento de um aspecto real da pessoa humana torna o liberalismo impossível.⁵⁶

Ao lado disso, apresenta o liberalismo semelhante erro ao do totalitarismo quanto à teleologia estatal, ao desconhecer – a exemplo do totalitarismo – a existência do bem comum, de forma que a finalidade do Estado nesse modelo político-filosófico será simplesmente a soma dos bens individuais de cada uma das pessoas que o compõe. Como é impossível atender aos requerimentos de todos os componentes do Estado, este deverá se reduzir a quase nada, a fim de que os indivíduos busquem – por si mesmo – os seus objetivos, sem ingerência alguma por parte da sociedade política.

Nesse ponto, peca o individualismo por atribuir irrestritamente os papéis da realização humana, em qualquer de suas dimensões, exclusivamente à pessoa, esquecendo-se, portanto, do caráter subsidiário de que goza a atividade estatal, ao contribuir, implementar, fiscalizar, etc, a iniciativa que, necessariamente, deve partir do indivíduo.

Esclarecedoras, são, nesse ponto, as palavras de João Camillo de Oliveira Torres (1968, pg. 107):

⁵⁶ Tradução livre do espanhol pelo autor.

Para esta maneira de pensar, podemos dizer que não há, efetivamente, um bem verdadeiro comum. Há bens particulares de cada cidadão, que o Estado protege: a vida, a liberdade, a segurança, a propriedade de homens concretos (o que está certo, mas não esgota o problema). (...)

Este conceito liberal de bem comum, objeto aliás de muitas críticas e muitos estudos, conduziu a um conceito absentéista de Estado – o poder público se abstém de participar nas lutas e querelas, limitando-se a preservar a ordem, e garantir a cada qual o que lhe pertence. Daí o mito do “Estado Policial”, do Estado que não intervém senão quando começa a pancadaria...

Não resta dúvida de que a iniciativa, em princípio, deve estar reservada ao indivíduo, ao particular – quer de modo solitário, quer de modo associativo – não se olvidando, entretanto, de que deve ficar ao Estado, sob pena de inexistência do verdadeiro bem comum, a atividade subsidiária, sempre que perceber insuficiente o elaborado pelo particular.

1.3 Democracia

Ao lado de visões incompletas acerca da natureza da pessoa humana, bem como de seu relacionamento com o Estado, há de ser apresentado um modelo que mantenha a coerência com as características da pessoa humana elencadas no decorrer do presente trabalho, em que evidentemente se perde tanto o totalitarismo quanto o individualismo.

Guido Gonella (1947, pg. 177) apresenta tal fato nos seguintes termos:

Os individualistas e estatistas, negando artificialmente um ou outro dos termos da relação (indivíduo e estado) e, portanto, negando a mesma relação, chegam a conclusões que, em concreto (malgrado o objectivo que formalmente têm em vista os dois sistemas), mantêm em vigor, e mesmo acirram, o dissídio entre indivíduo e Estado, fazendo os primeiros triunfar uma liberdade individual, abstracta e inconsistente porque sem limitações nem tutela social, e os segundos um poder social indiferente e absoluto, porque sem as limitações, corporificadas nos direitos da pessoa.

Assim, a democracia – entendida como filosofia política – concebe, primeiramente, o carácter complexo de que goza a pessoa humana, não podendo, portanto, ser compreendida ante critérios simplistas e parciais. De outro lado, é corajosa o bastante para, abandonando, de um lado, o panestatismo dos modelos totalitários, não se esconde simplesmente detrás de um “laissez faire, laissez passer”.

Por fundamentar-se na *dignidade da pessoa humana*, a filosofia democrática é a única capaz de inspirar um regime político verdadeiramente equilibrado, que concilie a dimensão individual com a dimensão social do ser humano, seus anseios de iniciativa criadora e as exigências sociais de Justiça, seus direitos de liberdade com os princípios de ordem da autoridade. (MATTE, 2000, pg. 61)

A filosofia democrática valoriza, ainda, o princípio da subsidiariedade, segundo o qual não se deve dar a uma sociedade maior – a comunidade política, por exemplo – aquilo que uma menor pode fazer de modo eficaz. Dessa forma, há de se permitir ao particular – quer sozinho, quer associado – a iniciativa de tudo o que estiver ao seu alcance, cabendo, posteriormente, ao Estado a ação subsidiária, fiscalizando, fomentando, controlando, etc.⁵⁷

Dessa forma, a democracia compreende a complexidade do ser humano, vislumbrando nele, ao mesmo tempo, uma capacidade empreendedora magnífica, baseada na transcendência de que goza a pessoa humana, sem esquecer-se, no entanto, de que a pessoa também encontra-se lastreada por uma falibilidade, em virtude de sua contingência. Assim, o particular é capaz de realizar incontáveis tarefas, alcançar inúmeros objetivos de per si, mas não todos. Em determinados objetivos ele há de ser auxiliado pela sociedade política.

Com relação ainda ao fundamento e à finalidade do Estado, vê-se na filosofia democrática que o Estado estará totalmente para a pessoa humana ao passo que a pessoa estará para o Estado apenas parcialmente. O Estado existe totalmente para a pessoa, enquanto a pessoa humana existe apenas em parte para o Estado⁵⁸, o que confirma Quiles (1942, pg. 208), ao dizer que “A sociedade é absolutamente para os indivíduos, e estes são relativamente para a sociedade (sacrificando seus interesses particulares) tanto quanto seja necessário para que a sociedade exista e cumpra seu fim.”⁵⁹

O fim da sociedade política na concepção democrática será, destarte, o bem comum – já tratado na segunda parte do presente trabalho – que poderia ser definido como “o bem de todos naquilo que todos temos em comum”, segundo a original definição do Prof. Cezar Saldanha Souza Junior (1997 apud Matte, 2000), restando agora, aprofundar tal noção de bem comum.

⁵⁷ Não se deve esquecer, entretanto, que determinadas atividades deverão ser inclusive iniciadas pelo estado, em virtude de não caberem, eficazmente, à iniciativa particular, como, por exemplo, a defesa do território por meio das forças armadas.

⁵⁸ Conforme o pensamento do Prof. Cezar Saldanha Souza Junior colhido em aulas.

Quando se refere a bem comum, deve-se antes afastar duas concepções que não guardam com ele qualquer relação. Ao contrário, tiram-lhe todo o significado. Em primeiro lugar, não pode ser entendido o bem comum como a mera soma dos bens particulares, aos moldes individualistas, pois o Estado não é capaz (nem a sua missão!) de atender a todas as necessidades de cada indivíduo, já que cada homem guarda em si sonhos e projetos das mais diferentes vertentes, caso se pretenda um Estado mínimo, acreditando na liberdade absoluta como lei reguladora do equilíbrio social.

De outro lado, o bem comum não pode em hipótese alguma perder o seu caráter humano. Significa dizer que o bem comum não é o bem de um este despersonalizado, como o Estado, por exemplo. Ao contrário, ele é bem humano, ele é bem da pessoa humana, o que retira – da noção de bem comum – qualquer incompatibilidade com os bens particulares. Percebe-se, assim, que se, primeiramente, o bem comum não diz respeito tão somente à soma dos bens particulares dos indivíduos, ele também não guarda qualquer contradição com tais bens a ponto de se retirar o conteúdo humano do bem comum.

Ao referir-se a bem comum, então, há de se retirar todas as circunstâncias de que se reveste a pessoa (sua raça, sua cor, sua condição social, etc), e perscrutar simplesmente o que ela carece enquanto ser humano, o que a plenifica: os requerimentos que brotam de sua própria ontologia, ou seja, o que de comum existe entre os homens pelo simples fato de serem homens.

Nesse passo, pode-se dizer, portanto, que o conteúdo último de bem comum seria a dignidade da pessoa humana, pois nada há de mais comum entre os homens que a humanidade, e como esta é o fundamento da dignidade, ter-se-á como consequência lógica que nada há de mais comum entre os homens que a dignidade da pessoa humana, finalidade precípua, portanto, do Estado.

O reconhecimento da dignidade da pessoa humana, e a promoção dos requerimentos que dela nascem são, portanto, o fins últimos do Estado, além da razão de sua existência.

Diante desse entendimento – repita-se – o bem comum não exclui, para a sua consecução, o respeito pelos bens individuais, pelas realizações pessoais de cada um, tão importantes para a plenitude da vida humana. Assim, o bem comum valoriza tais requerimentos do ser humano, mais que isso, plenifica tais inclinações na medida em que

⁵⁹ Tradução livre do espanhol pelo autor.

oferece condições para que o indivíduo mesmo se realize, com base também em seus próprios esforços.

O bem *comum* significa não só o bem de todos em geral, ou coisa como tal, mas o bem de toda classe e, tanto quanto praticável, o bem de todo indivíduo. Para colocar a matéria em termos sumários, o Estado está sob a obrigação de promover o bem estar de seus cidadãos, como tal, como membros de famílias, e como membros de classes sociais.⁶⁰ (RYAN, 1940, pg. 106-107)

No conteúdo de bem comum, como se vê, o homem é compreendido em sua merecida complexidade, pois não lhe é retirada nenhuma de suas características – individualidade e sociabilidade – além de não lhe ser suprimida qualquer instância dentre os níveis em que se relaciona – família, sociedades civis, etc.

Nas palavras de Guido Gonella (1947, pg. 75),

O bem comum é, portanto, o bem de vários indivíduos unitariamente coligados. É ação individual, singular, por exemplo, a de quem toca numa orquestra: cada executante toca, mas não toca separadamente dos demais, senão que em união com eles (a orquestra): e a execução em conexão, em comunidade, é justamente que faz o concerto, que tem caráter unitário, sendo, realmente, uma pluralidade de sons diversos, mas unificados, harmonizados em um todo que se compõe de notas simples, coordenadas no conjunto, mas não absorvidas por ele.

Para João Camillo de Oliveira Torres (1968, pg. 109), por sua vez, a noção de bem comum é apresentada nos seguintes termos:

Poderemos responder dizendo que são aqueles [os bens comuns] que, realmente, atingem geralmente a todas as pessoas e a nenhuma em especial. Uma boa definição seria aquela que definisse o Bem Comum como algo que fosse conveniente a todos em geral e a ninguém em particular (...)

É nesse sentido que se encaminha a *ratio* da Constituição da República Federativa, ao prescrever que é finalidade do Estado (art. 3º, IV) o bem de todos sem preconceito de origem, raça, sexo, cor, idade e quaisquer outras formas de discriminação, retirando todos

⁶⁰ Tradução livre do inglês pelo autor.

os acidentes que possam recair sobre a pessoa, a fim de que só permaneça a essência, a humanidade.

A finalidade do Estado estaria, dessa forma, adstrita à essência da pessoa humana, a promover os elementos necessários para a plenitude do homem enquanto homem. Entretanto, tal dado possui uma conseqüência – já tangenciada no presente capítulo – no seguinte sentido: dar plenitude à essência humana significa dar plenitude a tudo em que esteja inserido o homem.

Garantir, portanto, a dignidade da pessoa, enquanto bem comum por excelência, significa garantir, por conseqüência, a realização do homem em sua dimensão individual, bem como a plenitude de todas as esferas da vida social, e, em especial, à sociedade política, modernamente, compreendida como Estado.

É em tal conjuntura que se apresenta a subordinação do bem particular (ou do bem comum das sociedades menores) ao bem comum político: existirão certas circunstâncias que determinado bem particular – inadvertidamente – poderá estar ferindo a unidade que regula o conteúdo do bem comum, e lesionando, por conseqüência, a própria humanidade.

Luiza Matte (2000, pg. 62-63) coloca a questão no seguinte sentido:

Não ferimos a dignidade da pessoa humana ou incentivamos o despotismo da sociedade ao priorizar o bem comum em detrimento do particular. Pelo contrário: o bem comum está diretamente ligado à dignidade da pessoa humana, e é por isso que respeitá-lo é uma forma de respeitar a dignidade da pessoa, sem exceções.

2 DIGNIDADE DA PESSOA HUMANA NO DIREITO COMPARADO: RAÍZES DO ART. 1º, III DA CRFB

Como já dito, o reconhecimento da dignidade da pessoa humana, colocada nos termos em que se busca apresentar, é fato disseminado em grande parte dos ordenamentos jurídico-constitucionais dos países de vocação democrática, apresentando, inclusive, a positivação desse reconhecimento em lugar de destaque em seus textos constitucionais.

Seguindo os passos de Luíza Matte (2000), apresenta-se, com a brevidade que se faz necessária, a presença da dignidade da pessoa humana no direito constitucional de três ordenamentos diferentes: o alemão, o espanhol e o português. Isso porque foram as principais raízes do art. 1º, III, da Constituição da República Federativa do Brasil.

2.1 Alemanha

O direito constitucional alemão representa a primeira adesão ao constitucionalismo de valores, reconhecendo a dignidade da pessoa humana em termos absolutos, já no início de seu texto constitucional ao proclamar no art. 1º que:

1. A dignidade do homem é intangível. Respeitá-la e protegê-la é obrigação de todo o poder público.
2. O povo alemão se identifica, portanto, com os invioláveis e inalienáveis direitos do homem como fundamento de toda a comunidade humana, da paz e da justiça no mundo.

Mostra-se bastante interessante como a Constituição alemã apresenta a dignidade da pessoa humana. Ao dizer que é ela intangível, reconhece-se que – como já apreciado no transcorrer do presente trabalho – a dignidade é inerente ao homem, demonstrando que é impossível falar em humanidade sem se estar fazendo referência direta à dignidade, pois esta só deixa de existir quando sucumbe o próprio homem, não sendo possível, dessa forma, vislumbrar-se um homem desprovido de dignidade.

Apresenta-se, como consequência dessa visão do Estado alemão acerca da dignidade da pessoa humana, uma identificação com os “invioláveis e inalienáveis direitos

do homem” que serão, por sua vez, o fundamento não só da sociedade política alemã, mas sim de toda a comunidade humana.

Tal modelo merece uma atenção valiosa já que busca demonstrar um dado interessante: existe entre os homens – dispostos das mais variadas formas, influenciados pelas mais paradoxais fontes culturais, etc – um elemento comum capaz de servir de fundamento para poder se falar de “comunidade humana”: a dignidade da pessoa humana.

Sobre tal dispositivo, importantes palavras – não tão breves – apresenta Hesse (1998, pg. 109-111) que merecem ser transcritas:

(...) o *artigo de entrada da Lei Fundamental* normaliza o princípio superior, incondicional e, na maneira da sua realização, indisponível, da ordem constitucional: a inviolabilidade da dignidade do homem e a obrigação de todo o poder estatal, de respeitá-la e protegê-la. Muito distante de uma fórmula abstrata ou mera declamação, à qual falta significado jurídico, cabe a esse princípio o peso completo de uma fundação normativa dessa coletividade histórico-concreta, cuja legitimidade, após um período de inumanidade e sob o signo da ameaça atual latente à “dignidade do homem”, está no respeito e na proteção da humanidade. A imagem do homem, da qual a Lei Fundamental parte no artigo 1º, não deve, nisso, nem individual nem coletivamente, ser mal entendida, ou dada outra interpretação. Para a ordem constitucional da Lei Fundamental, o homem não é nem partícula isolada, indivíduo despojado de suas limitações históricas, nem sem realidade da “massa” moderna. Ele é entendido, antes, como “pessoa”: de valor próprio indisponível, destinado ao livre desenvolvimento, mas também simultaneamente membro de comunidades, de matrimônio e família (artigo 6º da Lei Fundamental), igrejas, (artigo 140 da Lei Fundamental), grupos sociais e políticos (artigo 9º e 21 da Lei Fundamental), das sociedades políticas (artigo 29, alínea 2 da Lei Fundamental), não em último lugar, também do Estado, com isso, situado nas relações inter-humanas mais diversas, por essas relações em sua individualidade concreta essencialmente moldado, mas também chamado a co-configurar responsavelmente convivência humana. Somente assim, entendido não só como barreira ou obrigação de proteção do poder estatal, o conteúdo do artigo 1º da Lei Fundamental e os direitos do homem, dos quais o povo alemão por causa deste conteúdo “como base de cada comunidade humana”, declara-se partidário (artigo 1º, alínea 2, Lei Fundamental), convertem-se em pressuposto da livre autodeterminação, sobre a qual a ordem constituída, pela Lei Fundamental, da vida estatal deve assentar-se.

Termina por dizer Luíza Matte (2000, pg. 73) que “Não há dúvida, portanto, de que, também na Alemanha, a dignidade da pessoa humana é o elo que encadeia todo o seu ordenamento jurídico atual.”

2.2 Espanha

A Constituição espanhola, ao lado da Lei Fundamental alemã é, sem dúvida, um dos ordenamentos mais arraigados ao constitucionalismo de valores, de forma, inclusive a inserir em seu art. 1º, 1 a expressão “valores superiores” ao se referir a liberdade, a igualdade e ao pluralismo político.

Estão ditos “valores superiores” como que, ao mesmo tempo, fundamento e mola propulsora de todo poder e do ordenamento jurídico do Estado espanhol, o que leva Peces-Barba (1986, pg. 17) a dizer que “os valores superiores são a decisão Constitucional que o Poder planta como raiz do Direito: o ordenamento jurídico encabeçado pela Constituição.”⁶¹

Tal opção da Constituição espanhola encaixa-se perfeitamente ao modelo apresentado por Jorge Miranda (2002, pg. 328), já que as constituições do século XX, apesar de não estarem mais estritamente vinculadas a rígidos esquemas jusfilosóficos ou de filosofias políticas, e, em princípio, apresentarem um elevado grau de neutralidade, não apresentam como característica uma indiferença valorativa, como se denota das seguintes palavras:

A Constituição em sentido material, ligada na sua origem ao jusracionalismo, ao contratualismo e ao individualismo liberal, desprende-se deles e acolhe outras inspirações filosóficas e ideológicas, sob pena de se reduzir muito significativamente o seu âmbito de aplicação. Desprende-se deles, relativiza-se e fica sendo um conceito neutro (o que não consente, porém a indiferença valorativa).

Não obstante as constituições deixarem de ser instrumentos a serviço de um modelo de pensamento, elas não apresentam na pós-modernidade simplesmente uma neutralidade estéril, desprovida de qualquer vinculação valorativa, o que demonstra com impetuosidade o ordenamento espanhol ao expressar em seu artigo 10.1 que “A dignidade da pessoa, os direitos invioláveis que lhe são inerentes, o livre desenvolvimento da personalidade, o respeito à Lei e aos direitos dos demais são fundamento da ordem política e da paz social.”⁶²

⁶¹ Tradução livre do espanhol pelo autor.

⁶² Tradução livre do espanhol pelo autor.

A Constituição espanhola reconheceu, entre outros valores, a dignidade da pessoa, como fundamento, como razão de ser da ordem política e da paz social, aderindo, como se verá à frente, ao espírito democrático, de modo que, embora o Estado seja importantíssimo, a despeito do que vigorava entre os liberais clássicos, ele está a serviço do homem, e tem neste o seu fundamento e a sua própria razão de existência.

Analisando-se a posição lógica e deontológica do reconhecimento da dignidade da pessoa humana no seio da Constituição espanhola, poder-se-á dizer, apoiado na melhor doutrina que, apesar de não estar relacionado no art. 1º, 1 sob a nomenclatura de “valores superiores”, a dignidade humana

(...) não só se constitui em um valor superior ela mesma (ainda que referida em artigo diverso do 1.1) como é o próprio fundamento ético, axiológico, a justificação, o valor que ocupa posição central e legitimadora, a norma fundamental e fundamentadora deste ordenamento. (MATTE, 2000, pg. 69)

É nesse sentido, ainda Gonzáles Pérez (1986, pg. 82-83):

A dignidade da pessoa constitui um dos valores superiores que o Direito positivo não pode desconhecer, como não pode desconhecer os direitos à mesma inerentes. A Constituição acolhe a dignidade da pessoa como um dos valores do Ordenamento jurídico espanhol. Se houvesse possibilidade de estabelecer-se uma ordem de prioridade entre os valores, ocuparia em primeiro lugar a dignidade da pessoa humana. Do ponto de vista axiológico a dignidade da pessoa “é o fundamento, princípio e origem do Ordenamento constitucional espanhol, é a *Grundnorm* em sentido lógico, ontológico e deontológico”.⁶³

Parece que, no ordenamento constitucional espanhol, a dignidade da pessoa humana goza de certa proeminência axiológica em relação aos demais valores e demais normas do ordenamento. Isso é plenamente justificável em virtude de ter a Espanha efetuado, para o estabelecimento de sua ordem constitucional atual, uma transição de consentimento, em que, desprezados – na Constituição – os elementos desagregadores da sociedade espanhola, buscou-se agregar na Carta Política apenas os elementos que constituíssem objetos de acordo geral.

⁶³ Tradução livre do espanhol pelo autor. Não obstante colhida no original, a presente citação também pode ser encontrada em Matte (2000, pg. 69)

Nesse sentido, nada pode ser mais comum nem gerar maior nível de consentimento que a dignidade da pessoa humana, pelo simples motivo de todos os homens, apesar das diversas peculiaridades existentes entre eles, terem em comum a dignidade, já que ela radica no que possuem de mais comum: a própria humanidade.

Por fim, acerca dessa realidade espanhola – de grande importante para o reconhecimento da dignidade humana – convém trazer o privilegiado pensamento de Peces-Barba (1986, pg. 43) que a resume com extrema habilidade, nos seguintes termos:

O fundamento desses valores é um fundamento racional e histórico que representa o juízo do legislador constituinte ratificado em *referendum* e que se converte assim em um grande acordo social, em um consenso básico de que esses valores superiores e sua inserção profunda são o fundamento para a realização dos objetivos básicos do estado: o desenvolvimento da dignidade humana através da vida social, fazendo possível a plenitude dessa dignidade.⁶⁴

2.3 Portugal

O outro componente da península ibérica não irá destoar – como sucede com a maioria dos países democráticos – da carga axiológica destinada à dignidade da pessoa humana pelo ordenamento espanhol, aproximando-se, ainda mais, do ordenamento brasileiro, no critério topográfico, já que o reconhecimento da dignidade humana se apresenta no início de seu texto: “Art. 1º. Portugal é uma república soberana, baseada na dignidade da pessoa humana e na vontade popular e empenhada na construção de uma sociedade livre, justa e solidária.”

Percebe-se, pela singela observação gramatical do texto, que o papel da dignidade da pessoa humana em relação a Portugal – constituída enquanto república soberana – é de “base”, bastante semelhante ao caso brasileiro que utiliza o termo “fundamento”. Pretende,

⁶⁴ Tradução livre do espanhol pelo autor. Não obstante colhida no original, a presente citação também pode ser encontrada em Matte (2000, pg. 70).

portanto, o ordenamento português que a razão de ser, o alicerce de tudo o que Portugal é, ou o que venha ser, está na dignidade da pessoa humana.

Terá, portanto, o Estado lusitano a sua razão de ser na dignidade da pessoa humana. Longe dela, destarte, não se teria mais motivo algum para a permanência da atual ordem constitucional portuguesa, concluindo, dessa forma, que, para que se contemple a perenidade dessa ordem, há de se pressupor o carácter absoluto da dignidade da pessoa humana.

Neste contexto se deve entender o princípio da dignidade da pessoa humana, afirmado logo no artigo 1º da Constituição, com o princípio fundamental que está na base do estatuto jurídico dos indivíduos e confere unidade de sentido ao conjunto dos preceitos relativos aos direitos fundamentais.(...)

Realmente, o princípio da dignidade da pessoa humana está na base de *todos* os direitos constitucionalmente consagrados, quer dos direitos liberdades tradicionais, quer dos direitos dos trabalhadores e direitos a prestações sociais. (VIEIRA DE ANDRADE, 1987 apud MATTE, 2000, pg. 70-71)

Nesse ponto, também tornam-se indispensáveis as palavras de Jorge Miranda (1998, pg. 166-167), no seguinte sentido:

Quanto fica dito demonstra que a Constituição, a despeito do ser carácter compromissório, confere uma unidade de sentido, de valor e de concordância prática ao sistema de direitos fundamentais. E ela repousa na dignidade da pessoa humana, proclamada no art. 1º, ou seja, na concepção que faz da pessoa fundamento e fim da sociedade e do Estado.

Pelo menos, de modo directo e evidente, os direitos, liberdades e garantias pessoais e os direitos económicos, sociais e culturais comuns têm a sua fonte ética na dignidade da pessoa, de *todas as pessoas*. Mas quase todos os outros direitos, ainda quando projectados em instituições, remontam também à ideia de protecção e desenvolvimento das pessoas. A copiosa extensão do elenco não deve fazer perder de vista esse referencial.

Finalmente, apresenta-se conclusivo o pensamento de Pablo Lucas Verdú (1997, pg. 203):

A República Portuguesa ao configurar o Estado de Direito, é fiel a sua concepção valorativa. Com efeito, em seu preâmbulo, afirma se propósito de defender a primazia do Estado de Direito Democrático. Coincide com a Constituição espanhola vigente em afirmar que dita configuração política-constitucional se baseia na dignidade da pessoa. (...) O reconhecimento da dignidade é próprio da

cultura euroatlântica . isto se corrobora na disposição 13.1 “todos os cidadãos⁶⁵ têm a mesma dignidade social e são iguais perante a lei”.⁶⁶

Verdú (1996, pg. 97-98), apresenta, ainda, outro comentário acerca da dignidade da pessoa humana que *data venia* assim se apresenta:

Nesta ordem de coisas, a Constituição lusitana reconhece, e estabelece o valor inerente da dignidade humana. Esta, em minha opinião, é a *Grundnorm* de um ordenamento fundamental conforme aos valores. Assim, a interpretação dos direitos, liberdades e garantias do título II, Capítulo I, do texto básico português significa que tais direitos liberdades e garantias formais são premissas concordantes da Constituição de modo que a Lei Maior portuguesa há de se interpretar-se à luz da dignidade humana (*Menchsliche Würdigkeit; Verfassung Konforme mensshen Würdigeit*), empregando a expressão germana , artigo 1,2,3 da Lei Fundamental da República Federal Alemã.⁶⁷

⁶⁵ É importante deixar claro que, não obstante apresentar como efeitos essas disposições, a dignidade da pessoa humana não está adstrita aos cidadãos, sendo a dignidade da pessoa, enquanto pessoa.

⁶⁶ Tradução livre do espanhol pelo autor.

⁶⁷ Tradução livre do espanhol pelo autor

3 A DIGNIDADE DA PESSOA HUMANA NA ORDEM CONSTITUCIONAL BRASILEIRA

3.1 O caráter principiológico do Art. 1º, III da CRFB

Não há dúvida de que a maior vantagem apresentada pela Constituição da República Federativa do Brasil promulgada em 1988 foi a adesão ao chamado constitucionalismo de valores, como fruto da filosofia democrática, ainda que de matrizes diferentes, como se dá por exemplo entre Espanha e Alemanha.

É nesse sentido que se apresenta o art. 1º, III da CRFB:

A República Federativa do Brasil, formada pela união indissolúvel dos Estados e Municípios e do Distrito Federal, constitui-se em Estado Democrático de Direito e tem como fundamentos:

III – a dignidade da pessoa humana.

Tal fato constitui vertente tomada por praticamente todo o ocidente, que pretendeu superar antigos antagonismos como o apresentado entre individualismo e totalitarismo, entre positivismo e jusnaturalismo, apresentando um modelo de consentimento acerca de determinados valores, sem, entretanto, buscar coesão quanto à origem e a justificativa de tais valores.(MATTE, 2000)

Isso é bastante interessante: chega-se a um conjunto de valores sobre os quais todos concordam desde que não se discutam quais são as justificativas para a sua existência. É o que Maritain (1952, pg. 92) retrata na seguinte passagem:

Durante uma das reuniões da Comissão Nacional Francesa da UNESCO, na qual se discutiam os Direitos do Homem, espantou-se alguém de que proponentes de ideologias violentamente opostas houvessem concordado no levantamento de uma lista de direitos. Sim, replicaram eles, concordamos na enumeração desses direitos, *contanto que não nos perguntem por quê*. A partir do por quê, começa a divergência.

A dignidade da pessoa humana encontra-se entre os valores sobre os quais há na pós-modernidade um consentimento, sem, contudo, haver uma concordância quanto ao que

lhe garante fundamento, o que não se mostra tão importante, já que o reconhecimento da dignidade humana é considerada pedra de toque do ordenamento jurídico, como bem apresenta Moutouh (1999, pg. 165) nos seguintes termos:

Hoje em dia, ainda que se possa pensar, é necessário reconhecer que a dignidade foi acolhida pelo direito. Mais ainda, se pode afirmar que tornou-se impossível encarar a dignidade sem o direito e o direito sem o necessário respeito da dignidade da pessoa humana. A dignidade não é um simples objeto de especulações filosóficas e abandonou definitivamente os papéis jurídicos de segundo plano. Hoje, ela se afirma cada dia um pouco mais como uma noção autônoma.⁶⁸

Ainda que enveredar pelo campo do estudo dos valores, das normas e dos princípios consistisse em seara que não estaria circunscrita à limitação que reveste o presente trabalho, faz-se necessário apresentar – ainda que sucinta – uma categorização⁶⁹ que possibilitasse a compreensão da dignidade da pessoa humana na Constituição da República Federativa do Brasil.

Os valores são os fins que uma determinada comunidade política, consensualmente, elege para que sejam consagrados num texto constitucional, entre os objetivos possíveis – estudados pela filosofia e ciência política – que o Estado pode buscar. As regras jurídicas, por seu turno, seriam normas que têm por objetivo possibilitar a sadia convivência no que tange aos fatos rotineiros da vida social, ou seja, naquilo que diz respeito ao dia-a-dia.

Os princípios, por fim, são normas que têm por objeto o conjunto das regras jurídicas dispostas num ordenamento, possibilitando, inclusive, falar-se em sistema, na medida em que concedem às regras jurídicas unidade, consistência lógica, inteligibilidade interpretativa, aplicabilidade adequada e, principalmente, sentido de finalidade, na medida em que diretamente positivam os valores, ou seja, os fins consagrados na comunidade política.

Em última análise, os valores, como fins albergados pelo consentimento da comunidade política – principalmente ao serem positivados em forma de princípios – conferem unidade teleológica e, conseqüentemente, axiológica ao sistema jurídico, na medida em que a razão humana, para desejar um determinado fim (teleologia), precisa vê-

⁶⁸ Tradução livre do francês pelo autor.

⁶⁹ Classificação tomada do pensamento do Prof. Cezar Saldanha Souza Junior, em seus esquemas de aula, com sua devida autorização.

lo enquanto um bem (axiologia), a fim de que, apetecido por tal bem, possa perseguir o *telos*, o que garante, por sua vez, a legitimidade de uma constituição, como se depreende de Luiza Matte (2000, pg. 82):

Os valores têm, assim, uma função de legitimação da Constituição. As Constituições que não se fundam em um sistema axiológico contam somente com a legitimação formal, ou seja, o acordo acerca dos meios de chegar-se ao poder, como eleições, pluralidade partidária, etc.

Jorge Miranda (1996, pg. 223) indica tal integração entre regras jurídicas, princípios e valores na seguinte forma:

O Direito não é mero somatório de regras avulsas, produto de actos de vontade, ou mera concatenação de fórmulas verbais articuladas entre si. O direito é ordenamento ou conjunto de significativo e não conjunto resultante de vigência simultânea; implica coerência ou, talvez mais rigorosamente, consistência; projecta-se em sistema; é unidade de sentido, é valor incorporado em regra. E esse ordenamento, esse conjunto, essa realidade, esse valor, projecta-se ou traduz-se em princípios, logicamente anteriores aos preceitos.

Nesse esteio, a dignidade humana apresenta-se como um fim que o Estado Brasileiro decidiu consensualmente – a exemplo dos países que inspiraram a Constituição brasileira de 1988 – perseguir, constituindo-se enquanto princípio, a partir do momento que, positivado, é sinal de unidade e sistemática de todo ordenamento jurídico. Tal unidade se dá em virtude da convergência finalística que passa a informar todo o sistema jurídico, de modo que o princípio da dignidade da pessoa humana conduza as relações sociais cotidianas – normatizadas pelas regras – ao mesmo *telos* objeto de consentimento político enquanto fundamento e finalidade do Estado.

Assim, a dignidade da pessoa humana, como fundamento e finalidade estatal, valor albergado pela comunidade política e princípio ordenador do sistema jurídico, apresenta-se de forma absoluta e é condição de coexistência para todo ordenamento. Não há que se falar em ordenamento jurídico, portanto, sem total compatibilidade com o princípio da dignidade humana.

É o que salienta Rafael Ortiz-Ortiz (1995, pg. 201) e Franck Moderne (1996, pg. 213), respectivamente:

A dignidade humana, a partir do nosso ponto de vista, é um princípio e, como tal, deve ser assumido em todas as atuações particulares e do Estado; é ademais um princípio axiológico, é dizer, de ‘valor’ e sendo estes de natureza objetiva e absoluta, da mesma natureza goza a dignidade humana. Sem dignidade não há direitos e não existe nenhuma plataforma ideológica sustentável.⁷⁰

Ela constitui, segundo uma observação do Tribunal constitucional espanhol “um *prius* lógico e ontológico indispensável à existência de outros direitos”, sem o qual estes últimos não saberiam se conservar. Se pode, assim, ligá-la mais ou menos estreitamente aos direitos fundamentais que beneficiam cada indivíduo: ela é, em relação a eles, o substrato inalterável e as limitações que conhece o exercício dos direitos do homem (...)⁷¹

Por fim, Ingo Wolfgang Sarlet (2001, pg. 66) prescreve que:

Consagrando expressamente, no título dos princípios fundamentais, a dignidade da pessoa humana como um dos fundamentos do nosso Estado democrático de (e social) de Direito (art. 1º, inc. III, da CF), o nosso Constituinte de 1988 – a exemplo do que ocorreu, entre outros países, na Alemanha –, além de ter tomado uma decisão fundamental a respeito do sentido, da finalidade e da justificação do exercício do poder estatal e do próprio Estado, reconheceu categoricamente que é o Estado que existe em função da pessoa humana, e não o contrário, já que o ser humano constitui a finalidade precípua, e não meio da atividade estatal.

3.2 Dignidade da Pessoa Humana: direito-liberdade e direito social

A dignidade da pessoa humana representa, como já se procurou demonstrar, a metanorma do ordenamento jurídico brasileiro, enquanto princípio a conduzir todas as normas – e as interpretações que sobre elas forem propostas – em direção ao fim último do Estado, qual seja, o homem. Nesse sentido, ela será o elemento unitivo e sistematizador de todo ordenamento jurídico, na medida em que sua unidade se processa teleologicamente – na indicação de um fim – que no humano será capto como bem, portanto, axiologicamente.

⁷⁰ Tradução livre do espanhol pelo autor. Parece correto o pensamento desse autor, na medida em que vislumbra impossível a existência de direitos, bem como a sustentabilidade de qualquer ideologia sem a presença da dignidade humana, enquanto valor último do Estado. Isso por que, sem um princípio que designe convergência aos direitos – e tal convergência se dá no que diz respeito à unidade de fins – esses se tornam desprovidos de qualquer concatenação lógica e interpretativa.

Ademais, as ideologias devem se entendidas enquanto modelos de governo pelos quais se conduzem os fatos do dia-a-dia aos valores democráticos acolhidos consensualmente nos países democráticos. Retirados, de outra forma, tais valores, não resta qualquer sustentabilidade às ideologias. Seria como preservar a ponte, retirando-se, contudo, um dos lados do barranco.

⁷¹ Tradução livre do francês pelo autor.

Além disso, a dignidade da pessoa humana apresenta uma vertente mais específica no que diz respeito aos direitos humanos, tanto no que se refere aos direitos-liberdades⁷² como no tocante aos direitos sociais⁷³. Questiona-se, portanto, em que medida a dignidade da pessoa humana apresenta influência nos direitos-liberdades e nos direitos sociais.

Para Benoît Jorion (1999) o respeito à dignidade da pessoa humana gera para o Estado duas espécies de obrigações: uma de caráter negativo e outra de caráter positivo é o que ele afirma nos seguintes termos:

O respeito da dignidade da pessoa humana é, em princípio, um direito-liberdade que irá impor um dever de abstenção ao Estado. Aquele que não poderá representar atentado à dignidade da pessoa humana. É também um direito-crença que vai igualmente impor ao Estado o dever de favorecer a concretização da desta dignidade.⁷⁴

É objeto de consentimento nas contemporâneas democracias sociais que não basta ao Estado simplesmente abster-se de ingerir na liberdade dos indivíduos, sendo necessário, ademais, que a comunidade política apresente – na medida do possível⁷⁵ – medidas positivas que possibilitem a efetivação de um razoável nível social e econômico à pessoa humana. Parece, nessa linha, que a dignidade da pessoa humana – no que tange ao modo como se projeta em relação aos direitos-liberdades e aos direitos-sociais – deve ser entendida enquanto direito oponível de um lado e aconselhamento político dado ao governo pelo Poder Constituinte, por outro.

Isso por que os direitos sociais não podem ser oponíveis em face do Estado, ainda que a dignidade da pessoa humana – valor último do comunidade brasileira – seja (e de fato é!) o seu fundamento de existência. Nesse passo, tanto os direitos-liberdades quanto os

⁷² O termo “direito-liberdade” é o utilizado pelo Professor Cezar Saldanha para designar o que Bobbio considera a “primeira geração de direitos”, que consistiriam em abstenções estatais destinadas a preservar a liberdade humana. Eles têm seus marcos históricos na Magna Carta Inglesa, em 1215, no Bill of Rights, em 1688, na declaração francesa de 1789 e na Constituição Americana, em 1778. Emprega, ainda, o mesmo termo – *droit-liberté* – Jorion (1999, pg. 201).

⁷³ Por “direito-social”, em contrapartida, designa-se prestações positivas devidas pelo estado ao particular, denominada por Bobbio a “segunda geração de direitos”, tendo como marcos históricos a Constituição Mexicana de 1917 (esta com menor influência para o cenário mundial), a Constituição de Weimar, em 1919 e a Constituição espanhola em 1932.

⁷⁴ Tradução livre do francês pelo autor.

⁷⁵ Diz-se “na medida do possível”, pois os direitos sociais não podem ser oponíveis frente ao Estado, consistindo em conselhos dados pelo Poder Constituinte ao governo, cabendo, entretanto, a este efetivá-los ou não diante das circunstâncias sócio-políticas.

direitos sociais encontram o seu substrato na dignidade da pessoa humana, mas com possibilidade política de realização em diferentes níveis.

Os direitos-liberdades mostram-se oponíveis frente à comunidade política no momento em que a pessoa passa a existir, ou seja, a partir do momento em que passa a ser digna, já que tais momentos se confundem, em razão do caráter essencial da dignidade, ao passo que os direitos sociais dependem de circunstâncias políticas e sociais, consistindo em normas de caráter programático, servindo como simples indicações destinadas a equilibrar os fatores sócio-econômicos aos requerimentos que brotam da dignidade humana.

Não se pode olvidar, é claro, que o reconhecimento da dignidade da pessoa na consecução dos direitos sociais dependerá da política, como salienta Jorion (1999, pg. 207) ao dizer que “O estandarte econômico e social mínimo para assegurar a salvaguarda da dignidade humana de um indivíduo é suscetível de variar em função da época e do lugar”⁷⁶

Dizer, no entanto, que os direitos sociais têm o seu fundamento na dignidade da pessoa humana não significa afirmar que cabe ao Estado, exclusivamente, proporcionar esse sadio nível de prosperidade pública, sendo o seu papel – como já salientado – de natureza subsidiária. Dessa forma, no incremento da prosperidade pública que, segundo João Camillo de Oliveira Torres, representa um dos elementos do bem comum político, deve ser buscado, primeiramente, pelo particular (enquanto indivíduo), enquanto organizado em sociedades menores e, em última instância, pela comunidade política (Estado).

O Estado, dessa forma, a fim de prestigiar a dignidade da pessoa humana deve, sem invasões desmensuradas do direito em relação à política, buscar que esteja presente na comunidade política um nível socioeconômico compatível com o imenso valor que possui a pessoa humana, concluindo, por fim, com as palavras de Luiza Matte (2000, pg. 102), que:

A dignidade da pessoa humana, como se viu, é valor, valor jurídico, fundamento e fim de nosso Estado, princípio constitucional e, como tal, norma jurídica. Disto podemos aferir que estamos diante de um princípio absoluto, que tem função de legitimação material da Constituição, serve de parâmetro de constitucionalidade das demais normas do ordenamento, possui superioridade interpretativa e projeção normativa e é norma de conduta que vincula tanto os poderes públicos como os cidadãos.

⁷⁶ Tradução livre do francês pelo autor.

CONCLUSÃO

Neste trabalho procuramos demonstrar que a pessoa humana é, sem dúvida alguma, o centro de toda a atividade estatal, tanto em sua dimensão política quanto jurídica, de forma que toda concepção de Estado, como de Direito, para que alcance seu verdadeiro escopo, deve estar embasado antropologicamente, isto é, na pessoa humana.

Se, de um lado, o pensamento grego e romano não conseguiu, por motivos inerentes ao seu peculiar *modus vivendi*, chegar ao conceito do que seja pessoa humana, como alcançou o cristianismo posteriormente, por outro, deixou ao mundo um legado imensurável que, fecundado pelo pensamento de inspiração cristã – principalmente em Santo Tomás de Aquino – tornou-se fonte perene de toda especulação filosófica compromissada com a verdade.

Na busca da verdade, entretanto, não raras vezes, o sujeito cognoscente deparar-se-á com o mistério, principalmente quando sua pesquisa tiver como objeto cognoscido a pessoa humana, o que, no entanto, não deverá representar causa de esmorecimento, mas sim de incentivo; a fim de que se procure conhecer ao máximo aquilo que não poderá ser conhecido totalmente.

Tal fato pôde ser visualizado no presente trabalho, na medida em que, ao buscar-se uma definição da pessoa humana, vislumbrou-se a impossibilidade de conceituá-la, o que, bem longe de levar-nos ao desalento, impulsionou a pesquisa em busca de características do humano, o que foi de grande valia para a percepção da dignidade humana.

A dignidade – centro de toda pesquisa – foi compreendida enquanto inerente à pessoa humana, pelo fato de ser superior a tudo o que não é humano, em virtude de sua capacidade de transcendência, e sua conseqüente complexidade. Goza, portanto, a pessoa humana de uma dignidade ontológica, ou seja, constitutiva do próprio ser do homem.

A dignidade, que representa o imensurável valor que possui a pessoa humana (pelo simples fato de ser pessoa), é reconhecida pela luz natural da razão. Isso, no entanto, não ofusca, mas sim sobleva a influência e a importância do pensamento de inspiração cristã no reconhecimento da dignidade da pessoa humana. O cristianismo, ao revelar que Deus se resignou até o sacrifício total a fim de que o homem alcançasse a sua felicidade, atestou que a pessoa humana não era um ser qualquer, mas sim a mais sublime das criaturas, detentora, por conseguinte, de dignidade inalienável.

Buscando ancorar, de modo objetivo, a ética na realidade, dissipando a subjetividade que permeia, atualmente, não só o ambiente acadêmico, mas também a vida cotidiana em geral, percebeu-se que a pessoa humana pode dedicar-se à sua plenificação ou ao seu aniquilamento, na medida em que se aproxima ou retira-se da presença do ser que lhe concede a subsistência, de forma a atender, ou não, aos requerimentos que brotam de sua dignidade.

A pessoa humana, portanto, possui um fim cujo conteúdo está inscrito em sua própria ontologia e que pode ser captado pela luz natural da razão, não sendo verdadeiro o argumento de que cada um escolhe o seu destino, ou que “cada cabeça é uma sentença”. Isso porque as conseqüências de tais argumentos pós-modernos para a filosofia política e do direito são altamente daninhas, como se procurou salientar no presente trabalho.

Parece certo, ademais, que as verdadeiras raízes dos problemas que permeiam a filosofia política e do direito encontram-se na incorreção dos modelos epistemológicos adotados majoritariamente a partir da Idade Moderna, dentre os quais destacam-se o racionalismo idealista e o empirismo, como concepções incompletas e equivocadas do modo como a pessoa humana toma contato com o mundo dos fatos.

O jusnaturalismo realista clássico, fiel às bases aristotélico-tomistas, busca refratar a timidez das escolas empiristas e a temeridade das racionalistas, traçando um diálogo perene entre a realidade e as idéias, ao mesmo tempo em que coloca o fundamento do direito na pessoa humana (mais precisamente nas condutas humanas) e o seu fim no bem comum político, superando – em virtude de tais pressupostos – inúmeras querelas, como aquela existente – na modernidade – entre o direito natural e o direito positivo.

O fim do Direito, reconhecido pelo jusnaturalismo realista clássico, será também da comunidade política, respeitando-se o modo próprio de cada dimensão – política e jurídica. Nesse ponto, apresenta-se a Democracia, compreendida em Teoria Social, como Filosofia Política, apresentando – de maneira oposta ao Totalitarismo e Individualismo – uma correta concepção da pessoa humana em toda a sua complexidade individual e social, além de compreender coerentemente o papel do Estado, que deve estar submetido ao princípio da subsidiariedade que, por sua vez, terá raízes diretas na própria dignidade da pessoa humana.

Temos, portanto, que a dignidade da pessoa humana é o valor último da política e do direito, e vem sendo reconhecida nos textos constitucionais de inúmeros países

ocidentais – incluindo-se aí a Constituição Brasileira (art. 1º, III) – apesar de não haver um consenso sobre as razões antro-po-filosóficas nas quais ela se assenta, o que não diminui a importância de sua posituação.

A dignidade enquanto valor e princípio, garante a unidade e a legitimação do ordenamento jurídico, na medida em que o conduz até a causa última da existência do Estado e do Direito: a pessoa humana. Sem o homem, não haveria razão alguma para falar-se em Estado ou em Direito, pois, mesmo os animais extremamente organizados – as abelhas e as formigas, por exemplo – não dão sustentabilidade ontológica e teleológica para a existência da comunidade política e do direito.

No que tange ao posicionamento da dignidade da pessoa humana, enquanto princípio constitucional, deve ser observada duas conseqüências em relação ao posicionamento estatal diante do indivíduo. Já que, em primeiro plano, cabe ao Estado a abstenção, em busca de garantir os direitos-liberdades, e de outro lado, a prestação estatal, pois que cabe ao Estado, subsidiariamente, a promoção de condições que garantam aos indivíduos uma prosperidade pública condizente com o imenso valor que possui a pessoa humana.

Por fim, percebe-se que a verdadeira necessidade do Direito e da Política na pós-modernidade é a redescoberta da pessoa humana como razão última das instituições, em virtude de sua inerente dignidade, com o que pode contribuir sobremaneira o pensamento aristotélico-tomista, (por meio do diálogo entre a realidade e as idéias) em sua irrenunciável e sincera busca pela verdade.

BIBLIOGRAFIA

ARENDDT, Hannah. Origens do totalitarismo. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

ARISTÓTELES. A Política. 7. ed. São Paulo: Atena, 1963.

_____. Ética a Nicômaco. São Paulo: Martin Claret, 2002. (Coleção Obra Prima de cada Autor, 53)

BARZOTTO, Luis Fernando. Prudência e Jurisprudência: uma reflexão epistemológica sobre a *jurisprudencia* romana a partir de Aristóteles. Direito & Justiça – Revista da Faculdade de Direito da PUCRS, Porto Alegre, RS, ano 23, n. 23, p. 221-250, 2001.

CAMPOS, German Bidart. La insercion de la persona humana en el estado democratico. Revista Juridica de Buenos Aires, Buenos Aires, n. 1/3, p. 3-13, 1997.

COSTA, Lourenço (Org.). Documentos do Concílio Ecumênico Vaticano II (1962-1965). São Paulo: Paulus, 1997.

COULANGES, Fustel de. A Cidade Antiga. 12. ed. São Paulo: Hemus, 1996.

DEL VALLE, Agustín Basave. Filosofia do Homem: fundamentos de antroposofia metafísica. São Paulo: Convívio, 1975.

DUGUIT, Leon. Fundamentos do Direito. Lisboa: Editorial “Inquérito”, [19-].

FORMENT, Eudaldo. La dignidad del hombre y la dignidad de la persona. Sapientia. Buenos Aires, v. 51, n. 200, p. 405-428, 1996.

GHIRARDI, Olsen A. El concepto "persona" en el derecho: analisis epistemologico. Anales de la Academia Nacional de Derecho y Ciencias Sociales de Cordoba. Córdoba, v. 25, p. 9-19, 1986.

GICQUEL, Jean. Droit Constitutionnel et Intitutions Politiques. 12. ed. Paris: Montchrestien, 1993.

GONELLA, Guido. Bases de uma ordem social. Petrópolis: Vozes, 1947.

GONZÁLEZ PERES, Jesús. La dignidad de la persona. Madri: Civitas, 1986.

HESSE, Konrad. Elementos de Direito Constitucional da República Federal da Alemanha. Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris Editor, 1998.

JOÃO PAULO II. (PAPA). Carta encíclica sobre as relações entre a fé e a razão. 4. ed. São Paulo: Edições Paulinas, 1999.

_____. Carta encíclica *Sollicitudo Rei Socialis*. Cidade do Vaticano, 1987. Disponível em <<http://www.vatican.va/popes/jpii/encic/srs.html>>. Acesso em: 12 mar. 2002.

JORION, Benoit. -- La dignite de la personne humaine ou la difficile insertion d'une regle morale dans le droit positif. Revue du Droit Public et de la Science Politique en France et a l'Etranger, Paris, n. 1, p.197-233, jan./fev. 1999.

LESOURD, Paul. Histoire de L'Eglise. São Paulo: Americ=Edit, 1939.

LOBATO, Abelardo. La dignidad humana desde una perspectiva metafísica. Sapientia, Buenos Aires, v. 51, n. 200, p. 309-26, 1996.

- MACINTYRE, Alasdair. Justiça de quem? Qual a racionalidade? São Paulo: Loyola, 2001.
- MARITAIN, Jacques. Elementos de Filosofia I: introdução geral à filosofia. 12. ed. Rio de Janeiro: Agir, 1978.
- _____. Introdução Geral à Filosofia. 9. ed. Rio de Janeiro: Agir, 1970. (Elementos de Filosofia, 1)
- _____. Neuf Leçons sur le Notions Premières de la Philosophie Morale. Paris : Pierre Téqui, 1949.
- _____. Os Direitos do Homem e a Lei Natural. Rio de Janeiro: José Olympio, [?].
- _____. O homem e o estado. Rio de Janeiro: Agir, 1952.
- MARTÍNEZ BULLE GOYRI, Victor M. Dignidad de la persona y derechos: la Constitucion espanola de 1978. Boletin Mexicano de Derecho Comparado. México, v. 21, n. 62, p. 717-748. maio/ago, 1988.
- MASSINI, Carlos Ignácio. La Prudência Jurídica: Introduccion a la Gnoseologia Del Derecho. Buenos Aires: Abeledo-Perrot, [1982?].
- MATTE, Luiza. A dignidade da pessoa humana em abstrato, sua positivação e sua influência na prática jurídica. 2000. 183 f. Dissertação (Mestrado em Direito) – Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul. Porto Alegre.
- MILLÁN PUELLES, Antonio. Persona humana y justicia social. 5. ed. Madri: RIALP, 1982.
- MIRANDA, Jorge. Manual de Direito Constitucional. 2. ed. Coimbra: Editora Coimbra, 1998. t. IV.
- _____. Manual de Direito Constitucional. 3. ed. Coimbra: Editora Coimbra, 1998. t.II.
- _____. Teoria do Estado e da Constituição. Rio de Janeiro: Forense, 2002.
- MODERNE, Franck. La dignité de la personne comme principe constitutionnel dans les constitutions portugaise et française. In: MIRANDA, Jorge (org.). Perspectivas Constitucionais 1: nos 20 anos da Constituição de 1976. Coimbra: Coimbra Editora, 1996. p. 197-230.
- MOLINA GUAITA, Hernan. La dignidad del hombre es sagrada. Revista de Derecho de la Facultad de Ciencias Juridicas y Sociales de la Universidad de Concepcion, Concepcion, v. 62, n. 195, p. 93-95, jan/jun. 1994.
- MONDIN, Battista. Curso de Filosofia. 2. ed. São Paulo: Edições Paulinas, 1981. v. 1 e v. 2.
- _____. Definição Filosófica da pessoa humana. Bauru: EDUSC, 1998.
- _____. Introdução à Filosofia: Problemas, sistemas, autores, obras. 2. ed. São Paulo: Edições Paulinas, 1980.
- _____. O homem: quem é ele?: elementos de antropologia filosófica. São Paulo: Edições Paulinas, 1980.
- MOUTOUH, Hugues. La dignite de l'homme en droit. Revue du Droit Public et de la Science Politique en France et a l'Etranger, Paris, n.1, p.159-196, jan./fev. 1999.
- NOGUEIRA, Ataliba. O estado é meio e não fim. Saraiva: São Paulo, 1940.

- ORTIZ ORTIZ, Rafael. Investigacion especulativa sobre el fundamento juridico de la dignidad humana. Revista de la Facultad de Ciencias Juridicas y Políticas – Universidad Central de Venezuela, Caracas, v. 40, n. 97, p.177-261, 1995.
- PECES-BARBA Martínez, Gregorio. Temas clave de la constitución española: los valores superiores. Madri: Tecnos, 1986.
- PERELMAN, Chaïn. Ética e Direito. São Paulo: Martins Fontes, 1996.
- POZZOLI, Lafayette. Maritain e o Direito. São Paulo: Loyola, 2001
- QUILES, Ismael. La Persona Humana: fundamentos psicologicos y metafisicos. Aplicaciones sociales. Buenos Aires: Espasa-Calpe, 1942.
- REYES ORIBE, Beatriz Eugenia. La finalidad de la naturaleza humana: alcance y actualidad de la cuestion. Sapientia, Buenos Aires, v. 52, n. 201, p. 159-173, 1997.
- RYAN, John A., BOLAND, Francis J. Catholic principles of politics. New York: The Macmillan Company, 1940.
- SARLET, Ingo Wolfgang. Dignidade da Pessoa Humana e Direitos Fundamentais na Constituicao Federal de 1988. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2001.
- SOUZA JUNIOR, Cezar Saldanha. O Consensus no Constitucionalismo Ocidental. 1984. 541 f. Tese (Doutorado em Direito) – Faculdade de Direito de São Paulo – Universidade de São Paulo, São Paulo.
- TOMÁS DE AQUINO. Suma contra los gentiles. Buenos Aires: Club de Lectores, 1951. v. 3.
- _____. Suma Teológica. 2. ed. Porto Alegre: Escola Superior de Teologia São Lourenço de Brindes, 1980. v. 1 e v. 3.
- TORRES, João Camillo de Oliveira. Natureza e Fins da Sociedade Política: visão cristã do Estado. Petrópolis: Vozes, 1968.
- _____. Teoria Geral da História. Petrópolis: Vozes, 1963.
- TRIGEAUD, Jean Marc. Personne humaine et droit. Archives de Philosophie du Droit. Paris, n. 36, p.227-39, 1991.
- VERDÚ, Pablo Lucas. Curso de Derecho Político. Madri: Editorial Tecnos, 1984. v. IV.
- _____. Dimensão axiológica de la Constitución Portuguesa. In: MIRANDA, Jorge (org.). Perspectivas Constitucionais 1: nos 20 anos da Constituição de 1976. Coimbra: Coimbra Editora, 1996. p. 89-102.
- _____. Teoria de la constitución como ciencia cultural. Madri: Dynckinson, 1997.
- VIGO, Rodolfo Luis. Las Causas del Derecho. Buenos Aires: Abeledo-Perrot, 1983.
- _____. Vision Critica de la Historia de la Filosofia del Derecho. Santa Fé: Rubinzal-Culzoni, 1984.
- VILLEY, Michel, El pensamiento jus filosófico de Aristóteles y Santo Tomás. Buenos Aires: Gheresi, 1981.