



UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ
FACULDADE DE DIREITO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM DIREITO

RÔMULO ALBUQUERQUE PORTO

**A PESSOA, A DIGNIDADE E OS DIREITOS HUMANOS: UMA PERSPECTIVA DA
FILOSOFIA DO DIREITO A PARTIR DO DADO ONTOLÓGICO HUMANO**

FORTALEZA/CE

2025

RÔMULO ALBUQUERQUE PORTO

A PESSOA, A DIGNIDADE E OS DIREITOS HUMANOS: UMA PERSPECTIVA DA
FILOSOFIA DO DIREITO A PARTIR DO DADO ONTOLÓGICO HUMANO

Qualificação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Direito da Universidade Federal do Ceará, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Direito. Área de concentração: Constituição, Sociedade e Pensamento Jurídico. Linha de pesquisa: Relações Sociais e Pensamento Jurídico.

Orientador: Prof. Dr. William Paiva Marques Júnior.

Coorientador: Prof. Dr. Glauco Barreira Magalhães Filho.

FORTALEZA/CE

2025

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação
Universidade Federal do Ceará
Sistema de Bibliotecas
Gerada automaticamente pelo módulo Catalog, mediante os dados fornecidos pelo autor

P883p Porto, Rômulo Albuquerque.
A pessoa, a dignidade e os direitos humanos: uma perspectiva da filosofia do direito a partir do dado ontológico humano/Rômulo Albuquerque Porto. – 2025.
147 f.

Dissertação (mestrado) – Universidade Federal do Ceará, Faculdade de Direito, Programa de Pós Graduação em Direito, Fortaleza, 2025.
Orientação: Prof. Dr. William Paiva Marques Júnior.
Coorientação: Prof. Dr. Glauco Barreira Magalhães Filho.
1. Ente humano. 2. Pessoa humana. 3. Dignidade humana. 4. Direitos humanos. 5. Reconhecimento.
I. Título.

CDD 340

RÔMULO ALBUQUERQUE PORTO

A PESSOA, A DIGNIDADE E OS DIREITOS HUMANOS: UMA PERSPECTIVA DA
FILOSOFIA DO DIREITO A PARTIR DO DADO ONTOLÓGICO HUMANO

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Direito da Universidade Federal do Ceará, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Direito. Área de concentração: Constituição, Sociedade e Pensamento Jurídico. Linha de pesquisa: Relações Sociais e Pensamento Jurídico.

Aprovada em: 24/02/2025.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. William Paiva Marques Júnior (Orientador)
Universidade Federal do Ceará (UFC)

Prof. Dr. Glauco Barreira Magalhães Filho (Coorientador)
Universidade Federal do Ceará (UFC)

Prof. Dr. Regnoberto Marques de Melo Júnior
Universidade Federal do Ceará (UFC)

Esta obra, aos meus pais, Antônia Maria
Albuquerque Porto e Joaquim da Silva Porto
Neto, dedico-vos.

AGRADECIMENTOS

Agradeço ao nosso Senhor Jesus Cristo pelas graças dadas e pela intercessão de Nossa Senhora em minha vida.

Grato aos meus pais, pois lhes devo minha existência e, em especial, pelo suporte incomensurável para a escrita desta dissertação, sem os quais não seria possível escrevê-la satisfatoriamente.

Ressalto a intercessão profundíssima da minha mãe dirigida a mim. A sua enorme preocupação com a finalização desta dissertação deve ser consignada e nunca esquecida, o que sinaliza o sacrifício que sempre realizou a meu favor, sem quaisquer tergiversações. A imensurável doação sacrificial materna não cabe neste espaço. Ao meu pai, pelo apoio contínuo de minha caminhada acadêmica, sempre muitíssimo compreensivo às minhas necessidades para tal desiderato. A minha tia, Adriana Maria Sales Albuquerque, pelo paciente apoio na minha empreitada acadêmica, sempre colaborativa em meu mister. Outrossim, agradeço ao meu irmão, Ramon Albuquerque Porto, pelo apoio que me forneceu para o deslinde deste labor.

Ademais, sou muito grato ao prof. Dr. William Paiva Marques Júnior (orientador), sempre solícito e resiliente – de fato, um incansável – para que eu expressasse da melhor maneira as ideias cá articuladas; levantando-me bibliografias relevantes ao tema aqui tratado; indicando-me os caminhos a trilhar na experiência acadêmica; continuamente a ensinar-me no plano científico e humanístico.

Ao prof. Dr. Glauco Barreira Magalhães Filho (coorientador), de intensidade igual, sou grato pela justeza nos apontamentos das ideias a serem articuladas em trabalhos acadêmicos; pelas indicações bibliográficas também prestimosas e pela serenidade e equidade que trata os seus discentes e, em especial, pela equidade que me tratara.

Ao prof. Dr. Regnoberto Marques de Melo Júnior, de igual maneira, sou agradecido: pelas lições de Direito Romano, que perduram em minha memória; pelo apoio que nunca deixou de dar para que eu prosseguisse no labor acadêmico, sempre a me incentivar nesta difícil indústria; e também pelas indicações bibliográficas reveladoras ao tema que trato.

Não se pode olvidar daqueles que, quase diariamente, estiveram comigo nesse exercício desafiador na nossa Faculdade de Direito, uma parte significativa deles são os servidores da Biblioteca da Faculdade, a listar: Sra. Camila Morais de Freitas; Sra. Ada Pricilla Batista Freire, Sra. Ana Thais Ribeiro Cavalcante, Sra. Clara Núbia Vieira do Santos Sousa, Sr. Francisco de Assis Menezes Lacerda, Sra. Paula Herbster Nogueira Barrocas, Sr. Paulo Itaynan Lima Bezerra; Sra. Vera Lúcia Martins; Sra. Cynthia Mendes Guerra; Sra. Antônia Fernandes; Sra. Maria das Graças R. dos Santos e Sr. Silvio Jesuino Costa (o esmero em seu múnus é raríssimo e digno das mais altas homenagens).

Na Faculdade, ainda, sou gratíssimo ao Sr. Antônio Odir Fontenele Filho, pelos préstimos sempre realizados desde a minha época como discente da graduação. Não esqueço de que me socorreu, quando, de chofre, tive uma enfermidade na própria Faculdade e me levava

celeremente à minha casa, mesmo lhe custando renda em seu comércio, tendo em vista que era horário de alta demanda em sua empresa. Realiza, é de ressaltar, preços muito abaixo do que de costume no mercado, em comparação aos outros lugares de igual contexto. Sempre pensou e pensa naquele que menos tem na Faculdade, nunca cometera usura em seu negócio, ao contrário, atribui aos seus produtos valores abaixo do “justo preço”, de modo que a sua precificação manifesta uma grande caridade ao próximo.

Agradeço, do mesmo modo, ao Sr. Francisco José Marcelino de Souza pela sua prosa e por sua consideração pela Faculdade e por mim, sempre muito prestativo e atencioso.

Além do mais, anoto o ânimo dos graduandos da Faculdade pelos temas aqui levantados, em especial dos discentes Murilo José Alves Mota e Pedro Henrique Lima de Melo, seres talentosos e muito capazes, que já realizam primorosamente os seus deveres.

Ao meu amigo Marcello Monte, sou gratíssimo pela sua companhia, pela sua prosa e pelo seu apoio de toda hora, sempre muito prestativo, nunca deixando-se vencer pelo cansaço mesmo quando legítimos. Sempre a ajudar ao próximo. Não deixo obnubilar que quando tive enfermo, auxiliou-me grandemente, de maneira a estabilizar a minha situação e reverter o meu quadro descompensado.

Aos meus amigos de Brasília, Arthur Andrade e Vinícius Bezerra, pelas conversas sempre muito animadas e proveitosas, e pelo tempo compartilhado comigo. Ao Vinícius, em específico, ao seu bom humor sem par e à sua enorme disposição à moda antiga, nunca se lhe bastando a prosar apenas por mídias sociais, sabe aproveitar, sabiamente, o curtíssimo tempo que se tem; vive a sã e perene filosofia de “trabalhar para viver e não viver para trabalhar”. Ao Arthur, em especial, remeto às ótimas indicações de livros de Antropologia Filosófica e de alguns trabalhos de especialistas no “personalismo” de São João Paulo II, os quais serão melhores utilizados em trabalhos vindouros.

Não me esqueço da minha amiga Raquel Moura, mestranda em Saúde Coletiva da Universidade Estadual do Ceará (UECE) que, além das conversas de grande proveito para várias dimensões de minha vida, indicou-me e, ainda, emprestou-me uma ótima obra de Antropologia Filosófica.

Demais, agradeço as revisões da prof.^a Me. Ivanice Montezuma aos meus textos e artigos escritos durante o Curso de Mestrado em Direito, nesta nossa casa. Sempre muito voluntariosa, auxiliou-me no refinamento dos textos.

Arremato expondo que todas as falhas e omissões que possam ter surgido nesta escrita só podem ser atribuídas a mim – *mea culpa, mea culpa, mea maxima culpa* –, porquanto recebi excelentemente o suporte da minha família, dos meus professores, amigos e servidores.

Severino, retirante,
deixe agora que lhe diga:
eu não sei bem a resposta
da pergunta que fazia,
se não vale mais saltar
fora da ponte e da vida;
nem conheço essa resposta,
se quer mesmo que lhe diga;
é difícil defender,
só com palavras, a vida,
ainda mais quando ela é
esta que vê, severina;
mas se responder não pude
à pergunta que fazia,
ela, a vida, a respondeu
com sua presença viva.
E não há melhor resposta
que o espetáculo da vida:
vê-la desfiar seu fio,
que também se chama vida,
ver a fábrica que ela mesma,
teimosamente, se fabrica,
vê-la brotar como há pouco
em nova vida explodida;
mesmo quando é assim pequena
a explosão, como a ocorrida;
mesmo quando é uma explosão
como a de há pouco, franzina;
mesmo quando é a explosão
de uma vida severina.

RESUMO

Investiga-se a pessoa como fundamentação dos direitos humanos, com vistas a conferir se os direitos humanos procedem: de um pacto plurissubjetivo; de ditames éticos, sem referência a algum substrato ontológico humano; ou se da dignidade ontológica da pessoa. Para tal intento, primeiramente, analisa-se o ente enquanto tal, percorre-se as profundezas da ontologia, a fim de desvelar a intensidade de ser no ente humano e a hierarquização entre os mais diversos entes, revelando-se que o ente humano é qualitativamente superior às demais entidades. Após isso, restringe-se a investigação à ontologia humana, de modo a compreender a relação entre o ente humano e as suas operações, bem como as relações entre o ente humano, a vida humana e a pessoa humana, por meio das quais se desnuda que o ente humano não pode ser reduzido a uma das suas operações para ser considerado pessoa e se verifica a fungibilidade entre o ente humano, a vida humana e a pessoa humana. Ademais, perscruta-se acerca da conceituação de que toda pessoa em sentido ontológico é invariavelmente pessoa em sentido jurídico, em virtude de sua condição ontológica intrínseca, cuja dignidade deve ser reconhecida. Para isso, perquire-se acerca da licitude na passagem do ser da pessoa ao seu dever ser jurídico, compreendendo-se pela licitude no liame entre ser e dever ser. Além do mais, observa-se que a liberdade humana é corolário da dignidade da pessoa humana, contudo não se funda por si mesmo, não existe por si, porquanto se liga intrinsecamente à estrutura fundamental do ser humano, a fim de atualizá-lo; assim sendo, transpassa-se a aporia entre natureza e liberdade, concebendo a ideia de que a liberdade é exigida pela própria pessoa para realizar mais ser nele. Dessa forma, a autonomia, sem esteio na dimensão ontológica da pessoa, não é fundamento último dos direitos humanos, o que se indica a primariedade da dignidade ontológica da pessoa ante as outras acepções de dignidade humana; desse modo, as demais dignidades, só são assim chamadas corretamente, com o supedâneo na dignidade ontológica humana. Foge-se, dessa maneira, dos paradigmas liberais-abstratos de indivíduo humano e de direitos humanos, tendo em vista a impossibilidade de conceber a autonomia como suporte último para esses direitos, em razão da necessária ponte entre o ontológico e o ético. Demais, deve-se reconhecer a dignidade da pessoa humana e os direitos humanos procedentes dela, com esteio na concepção de que toda pessoa em sentido ontológico é pessoa em sentido jurídico e que, à vista disso, esses direitos são preexistentes às determinações positivas; com isso, consigna-se que os fenômenos culturais-positivos não são construídos *ex nihilo*, mas sim a partir do dado ontológico humano. Desse modo, o fundamento dos direitos humanos é, em último termo, ontológico, funda-se na dignidade ontológica humana. Portanto, o ontológico precede o político e o sociológico. Usa-se, como metodologia, a pesquisa do tipo bibliográfico por meio da análise de livros, artigos jurídicos e documentos internacionais. A pesquisa é de natureza qualitativa, com finalidade descritiva e exploratória.

Palavras chave: ente; ente humano; pessoa humana; dignidade humana; direitos humanos; reconhecimento.

ABSTRACT

We investigate the person as the foundation of human rights, with a view to checking whether human rights come from a multi-subjective pact; from ethical dictates, without reference to any human ontological substrate; or from the ontological dignity of the person. To this end, we first analyse the entity as such, delving into the depths of ontology in order to reveal the intensity of being in the human entity and the hierarchy between the most diverse entities, revealing that the human entity is qualitatively superior to other entities. After this, the investigation is restricted to human ontology, in order to understand the relationship between the human being and its operations, as well as the relationships between the human being, human life and the human person, through which it is revealed that the human being cannot be reduced to one of its operations in order to be considered a person and the fungibility between the human being, human life and the human person is verified. In addition, we examine the concept that every person in the ontological sense is invariably a person in the legal sense, by virtue of their intrinsic ontological condition, whose dignity must be recognised. To this end, we analyse the possibility of the passage from the person's being to their legal duty to be, understanding the possibility of the link between being and duty to be. Furthermore, human freedom is a corollary of the dignity of the human person, but it is not founded on its own, it does not exist on its own, because it is intrinsically linked to the fundamental structure of the human being, in order to actualise it; therefore, the aporia between nature and freedom is overcome, conceiving the idea that freedom is required by the person himself in order to realise more being in him. In this way, autonomy, without a basis in the ontological dimension of the person, is not the ultimate foundation of human rights, which indicates the primacy of the ontological dignity of the person in relation to the other meanings of human dignity; in this way, the other dignities are only correctly called such on the basis of human ontological dignity. In this way, we escape from the liberal-abstract paradigms of the human individual and human rights, given the impossibility of conceiving autonomy as the ultimate support for these rights, due to the necessary bridge between the ontological and the ethical. Furthermore, the dignity of the human person and the human rights that derive from it must be recognised, based on the concept that every person in the ontological sense is a person in the legal sense and that, in view of this, these rights are pre-existent to positive determinations; this means that cultural-positive phenomena are not constructed ex nihilo, but on the basis of human ontological data. In this way, the foundation of human rights is ultimately ontological, based on human ontological dignity. Therefore, the ontological precedes the political and sociological. The methodology used is bibliographical research, analyzing books, legal articles, and international documents. The research is qualitative, descriptive, and exploratory.

Keywords: entity; human entity; human person; human dignity; human rights; recognition.

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	10
2 UMA PERSPECTIVA SOBRE O ENTE: UM PRELÚDIO MEDIATO À PESSOA HUMANA.....	14
2.1 A noção de ente e de seus correlatos.....	17
2.2 O ser como ato do ente	19
3 UMA PERSPECTIVA SOBRE O ENTE HUMANO: ANTECEDENTE IMEDIATO À PESSOA HUMANA	34
3.1 Distinções entre os entes inorgânicos, vegetais, animais e humanos.....	35
3.2 O ente humano e o seu modo de conhecer	50
3.3 A inteligência humana: para além do materialismo	66
3.4 A linguagem humana: o ente humano irreduzível ao meramente animal.....	71
4 A PESSOA HUMANA E A SUA DIGNIDADE: O ENTE EXIGENTE	80
4.1 Prolegômenos da conceptologia de <i>persona</i> no Direito Romano	80
4.2 Sobre a conceptologia de pessoa humana.....	83
4.2.1 <i>Origem da concepção de pessoa humana na questão Trinitária</i>	83
4.2.2 <i>A dignidade da pessoa humana: primazia do sentido ontológico da pessoa humana em face da concepção jurídica de pessoa</i>	89
4.3 A pessoa e a sua dignidade: reconhecimento da pessoa humana como fonte jurídica dos direitos humanos	107
4.4 Os direitos humanos: entre dado e construído	123
5 CONSIDERAÇÕES FINAIS	131
REFERÊNCIAS	139

1 INTRODUÇÃO

Hodiernamente, é aceita a fórmula, por boa parte dos juristas, de que ‘os direitos humanos são procedentes da pessoa humana enquanto tal’. Contudo, comumente, essa aceitação é passiva, sem deliberação e, por consequência, sem compreender o real significado dessa fórmula. Muitos a repetem, inclusive, sem atribuir-lhe um significado.

Obtemperam-se, todavia, muitos a dizer que compreender o significado dessa fórmula não é de tanta importância, tendo em vista que os reais problemas concernentes aos direitos humanos são de aplicação deles e não por falta de fundamentação. Investigar acerca da fundamentação dos direitos humanos é frequentemente concebido como uma espécie de verborragia desnecessária, porquanto a problemática dos direitos humanos se insere estritamente no plano de eficácia dos direitos humanos e não propriamente no seu plano de validade ou de existência, porquanto muitos juristas, inconscientemente, podem pensá-los apenas como ideais a serem atingidos e que devem ser eficazes no plano fático.

Desse modo, a discussão acerca dos direitos humanos, nesse entendimento, deve ser realizada no campo sociológico e no âmbito político, por meio dos quais se poderia articular os poderes de fato para a concreção dos direitos humanos ou dos ideais, ao menos, imaginados como direitos humanos.

Entretanto, refletir acerca dos direitos humanos e, em seu fundamento último, no que diz respeito à pessoa humana, apenas no campo sociológico e político, arrisca-se a permitir que os poderes de fato possam contradizer direitos humanos genuínos; impondo-se, à força, interesses individuais em detrimento dos direitos de cada pessoa.

Dessa forma, os direitos humanos são apenas fruto de acordos plurissubjetivos, segundo os quais qualquer coisa pactuada pode ser entendida como direito humano? Se assim não for, como dizer que certas situações contradizem, ou não, os direitos humanos, uma vez que a pactuação não é condição suficiente à constituição desses direitos? Se esses direitos se fundam na pessoa enquanto tal, então eles se baseiam na dimensão ontológica da pessoa humana ou só se vinculam a uma eticidade desligada da ontologia do ser da pessoa?

Assim sendo, para se responder essas indagações, deve-se perscrutar, primeiramente, sobre as questões de ontologia, tendo em vista que caso se pense em um direito que procede do ser da pessoa, portanto perquirir acerca do “ser enquanto ser” – ou melhor, com mais rigor, o “ente enquanto ente” – é necessário para conceber a intimidade do ser do homem, que é a

realidade mais profunda dele, porquanto a completa falta de ser converte-se na sua própria inexistência enquanto pessoa. Nessa perspectiva, impende desvelar em qual posição o ente humano se situa em frente às demais entidades inseridas no mundo, se há, de fato, diferenciação qualitativa, e não quantitativa, da pessoa humana em relação aos demais entes vivos. Consigna-se, com efeito, que a pessoa é qualitativamente superior aos demais.

Nesse ínterim, impende observar se o *quantum* do ser da pessoa é tão eminente ao ponto de exsurgir direitos em virtude de sua própria condição intrínseca, sem se pautar em fatores exógenos à pessoa, o que desvela uma hierarquia dos entes humanos frente aos demais.

Ademais, deve-se analisar acerca da própria dinâmica interna do ente humano enquanto tal, se seu ser, ou mesmo sua própria existência, se dinamiza com a natureza humana ou a natureza é desligada da existência real humana? Se não houver liame entre essência e ser, então seria impossível enunciar os direitos humanos com *fundamentum in re*, porquanto esses direitos pautar-se-iam numa natureza humana abstrata, à moda jusracionalista. O que já elidiria a possibilidade de fundamentar os direitos, em razão da dignidade ontológica humana, porquanto essa dimensão ontológica, nesta concepção, não comunicaria coisa alguma à existência humana. Contudo, registra-se que, no ente humano, a essência e o ato do ser se correlacionam, de modo a conceber uma natureza humana instanciada.

Além disso, no segundo capítulo, ao restringir a extensão da investigação acerca do “ente enquanto tal” para o “ente humano enquanto tal”, inquire-se acerca das faculdades (operações ou potências) do ente humano; averigüe-se se a justaposição de operações realizadas correspondem a pessoa ou, mesmo, se a personalidade do ente humano reduz-se a alguns dos predicados dele, de maneira que a falta de realização dessas operações ou predicados configuraria a desconstituição do ente humano como pessoa.

Por outro lado, impende desvelar se há subsistência humana, mesmo com a falta de realização dessas operações, de tal sorte que se não reduza a pessoa humana à sua natureza, ao estilo aristotélico de conceber a antropologia. Observe-se a permanência do “eu” ainda que lhe falte a realização primorosa de suas operações naturais. Nessa perspectiva, deve-se analisar se há fungibilidade entre o ente humano, a vida humana e a pessoa humana ou se é possível conceber entes humanos sem considerá-los pessoas.

Mostra-se, assim, a incompatibilidade de uma visão de pessoa que exclua grupo de seres humanos de tal maneira que os despersonalizem, observando-se a imperiosa necessidade de conceber a ideia de fungibilidade entre o ente humano, a vida humana e a pessoa humana.

No terceiro capítulo, investiga-se sobre a conceituação escoreita da pessoa humana e se toda pessoa humana é, sob qualquer circunstância, pessoa em sentido jurídico, ou seja, se há identidade entre o ser humano em sentido ontológico e a pessoa em sentido jurídico, de maneira a ser reconhecido pelos demais, bem como dele exsurgir direitos que preexistem ao direito positivo e que também devem ser reconhecidos.

Para tal intento, caminha-se pelas acepções de pessoa no direito romano, se esses sentidos de pessoa se apoiam em condições ontológicas intrínsecas ao ser humano ou são constituídos por condicionamentos externos ao indivíduo humano. Além do mais, analisa-se as disputas trinitárias, com o fito de desvelar novas acepções de pessoas, pelos quais se verificam as dimensões constitutivas da pessoa humana.

Assim, desvela-se que a pessoa humana é um ser constitutivamente dialogal, mas sem se confundir com os demais entes, mostrando-se, todavia, inadequadas as acepções romanísticas de pessoa, tendo em vista que se baseiam em condicionamentos externos e não na condição intrínseca humana.

Ademais, observa-se que a pessoa em sentido jurídico se estriba na pessoa em sentido ontológico, em outros termos, que há uma passagem escoreita entre o ser da pessoa e o dever ser jurídico, o que pauta a juridicidade na densidade ontológica humana.

À vista disso, perscruta-se sobre a relação entre a natureza e a liberdade, por meio da qual se mostra que a liberdade é exigida pela própria natureza humana para realizar os seus fins, de maneira que a liberdade não se fecha em si mesmo, mas se vincula à estrutura ontológica humana. Assim, o desrespeito à liberdade configura-se em lesão ao ente humano, em virtude de que a liberdade é uma exigência da própria pessoa.

Nesse diapasão, foge-se das antropologias liberal-abstratas – que fundamentam as declarações de direitos humanos no período setecentistas –, porquanto se estribam numa autonomia sem nexos com a estrutura ontológica do ente humano, isto é, o fundamento metafísico deles se pauta unicamente na ética sem liame ao ontológico; dessa forma, nesta investigação, coaduna-se com a antropologia personalista que fundamenta a Declaração Universal dos Direitos Humanos de 1948, em que se desvela o nexo entre o ontológico e o ético, concebendo a centralidade da dignidade ontológica da pessoa humana como fonte jurígena, de modo que as outras acepções de dignidade – moral, social e existencial – têm o supedâneo na dignidade ontológica humana.

Demais, consigna-se que o reconhecimento da pessoa humana com necessária personalidade jurídica, sob qualquer circunstância, não por ser balizado por quaisquer critérios, sob pena de despersonalizar seres humanos e desconstituir a fungibilidade entre o ente humano, a vida humana e a pessoa humana.

Nessa ordem de ideias, anota-se que há direitos preexistentes às normas positivadas, em virtude do reconhecimento da dignidade humana; revela-se que os direitos humanos expressam direitos anteriores às determinações positivas. Em razão disso, ratifica-se a fungibilidade entre os entes de natureza humana e os entes morais (e jurídicos), mediante os quais se escapa da oposição indevida entre a natureza e a liberdade, o que perfaz a necessária ligação entre o ontológico e o ético.

Além disso, observa-se que os fenômenos jurídicos culturais não são criados a partir do nada absoluto, pois partem de dados ontológicos do ser da pessoa. O que exprime uma necessária dialética da complementariedade entre o dado (ontológico) e o construído (inventividade, culturalidade e positividade).

Impende registrar, demais, que se usa como referenciais de grande medida para esta investigação, os trabalhos de: Tomás Alvira, Tomas Melendo, Luis Clavell e Etienne Gilson, no campo da Metafísica; na Antropologia Filosófica, José Angel García Cuadrado, Jacinto Choza, José Angel Lombo e Francesco Russo; já na Filosofia do Direito, Javier Hervada e Luís Fernando Barzotto. Item, a encíclica *Fratelli Tutti*, do Papa Francisco, pode ser entendida como documento que sintetiza os grandes problemas perpassados pela humanidade hodiernamente, na qual se aponta as premissas em que se deve fincar para conseguirmos preencher o plano eficaz dos direitos humanos; assim, esta encíclica com a amálgama das demais, permite-nos haver um aporte teórico para diagnosticar os grandes problemas das sociedades contemporâneas. Ainda, não se pode olvidar que a referência que subjaz a todas as outras é São Tomás de Aquino, pois, a partir de uma antropologia tomista e uma teoria de direito natural animada pelo Aquinate, é possível assegurar, de maneira mais satisfatória, a ideia da pessoa humana como anterior às validações de fatores externas a ela e, consequentemente, os direitos inerentes à pessoa como antecedentes às determinações positivas.

Por derradeiro, consigna-se que a pesquisa é de natureza qualitativa, com finalidade descritiva e exploratória. Usa-se, como metodologia, a pesquisa do tipo bibliográfico por meio da análise de livros, artigos jurídicos e documentos internacionais.

2 UMA PERSPECTIVA SOBRE O ENTE: UM PRELÚDIO MEDIATO À PESSOA HUMANA

A concepção de direito como algo germinado do próprio ser humano indica problemas de ordem filosófica que não podem ser olvidadas, porquanto caso se compreenda questões desta ordem de determinada maneira, e não de outro modo, implicará em mudanças profundas na aplicação dos direitos humanos, o que se mostra fulcral, portanto, analisar sobre certas questões do campo filosófico que estão conectados mediatamente e imediatamente na própria concretude dos direitos humanos.

Nessa perspectiva, não é possível pensar nos fundamentos dos direitos humanos a partir de uma teoria do direito enclausurada nas proposições jurídicas estritas, da qual se tentaria basear o fundamento do direito em norma positiva,¹ sem se comunicar com uma concepção filosófica-antropológica. A rigor, mesmo aqueles que seguem ideários no qual se pretendem elidir os influxos filosóficos na órbita jurídica, também tomam posição jusfilosófica, seja inconscientemente, ou conscientemente.

Em outros termos, aqueles que desdenham da investigação filosófica tendo como objeto imediato o próprio direito, posicionam-se, embora espontaneamente e sem reflexão, filosoficamente. Conforme Tomas Melendo², todo ser humano é um metafísico, porém uns são cientificamente metafísicos, outros, no entanto, os são espontaneamente.

É de salientar que alguns dos juízos da Ciência do Direito em que se tomam como verdades dogmáticas não prescindem dos desenvolvimentos realizados no campo da Filosofia do Direito, pois a consideração de que se deve obedecer às leis do Estado tem como fundamento juízos que estão fora da convenção em que se chancelou positivamente a obediência às leis.

É mister compreender, desse modo, que o desajuste na fundamentação mediata dos direitos humanos desembocará em enormes desarmonias na sua aplicação e observação no plano concreto, de maneira que se não considerará como direito humano aquilo que deveria ser considerado como tal; igualmente, aquilo que não deveria ser compreendido como um direito humano, porém o será considerado; ainda, a depender do grau de desajuste na fundamentação

¹ Será tratada, oportunamente, a questão sobre a origem dos títulos e medidas do direito, a fim de que se mostre a impossibilidade de haver tão só títulos e medidas positivas no campo jurídico. Sobre a matéria, Conferir: HERVADA, Javier. *Introducción crítica al derecho natural*. Undécima Edición. Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra, S.A (EUNSA), 2011.

² Conferir: ALVIRA, Tomas; CLAVELL, Luis; MELENDO, Tomas. *Metafísica*. Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra, S.A, 1989, pp. 20-21.

dos direitos humanos, poderá ocorrer situações em que se fere nuclearmente os direitos humanos, contudo se convencionarão como direito humano.

Desse modo, impende afastar a falsa dicotomia em pensar os direitos humanos ou como problema de fundamentação³ ou como questão de aplicação de suas ordenações à conduta humana, uma vez que se verifica que a concepção fundante dos direitos humanos implica arrasadoramente na aplicação deles. Não se pode afastar a problemática da fundamentação dos direitos humanos sem culminar em consequências nas suas efetivações, ou mesmo a falta de efetivação desses direitos, inclusive lesões nodais deles.

Àqueles que entendem o problema dos direitos humanos reside meramente na sua efetivação, pode-se reduzir a dois casos, a saber: ou o jurista refletiu sobre a natureza do direito de diversos modos e, após isso, concluiu que o problema dos direitos humanos se encontra apenas na sua aplicabilidade no dia a dia, ou seja, desenvolveu conscientemente uma filosofia do direito ou uma teoria do direito, para que, ao fim, considere essas reflexões sem importância ao mundo jurídico; ou o advogado irrefletidamente compreende como desnecessária a fundamentação dos direitos humanos, nada obstante ele ter inexoravelmente uma compreensão jusfilosófica sobre esses direitos, de modo inconsciente. Observa-se, destarte, a impossibilidade de se vislumbrar os direitos humanos sem haver alguma percepção, correta ou errônea, sobre questões centrais que se encontram no campo da filosofia do direito.

Com efeito, a ideia de direitos humanos, que é pautada no próprio ser humano, precisa perpassar por certas problemáticas de ordem filosófica. Como se atribui juridicidade devido à condição de ser humano, logo se afigura como indispensável desvelar certos juízos na filosofia do ser; e, em espécie, deve-se investigar, outrossim, no campo da “filosofia da pessoa”, com o fito de desvelar certas proposições concernentes à pessoa. Consigna-se, pois, que tudo aquilo que for anotado como propriedade do ente, anotar-se-á também para o ente humano, situação em que se conferirá a identidade, ou não, do ente humano com a pessoa humana.

Jacques Maritain, em “O homem e o Estado”, considera admitido que a natureza humana é existente e que é rigorosamente igual para todos os seres humanos.⁴ Dessa forma, toma-se como verdade a universalidade da natureza humana e, por inferência, concebe a nota

³ Conferir: BOBBIO, Norberto. **A era dos direitos**. Tradução Carlos Nelson Coutinho. 7ª reimpressão, Rio de Janeiro: Elsevier, 2004. Norberto Bobbio considera que o problema dos “direitos do homem” não é filosófico, porém sim político, uma vez que a proteção desses direitos – efetivá-los – é a questão a ser tratada pelos juristas e não a justificação deles. Todavia, essa solução apresentada escoima a correlação entre fundamentação e efetivação dos direitos humanos.

⁴MARITAIN, Jacques. **O homem e o Estado**. Tradução de Alceu Amoroso Lima. 3ª edição. Rio de Janeiro: Livraria AGIR Editora, 1959, p.102.

de universalidade aos próprios direitos humanos, uma vez que procedem da natureza humana universalmente instanciada em todos os homens.

A própria ideia de igualdade de natureza entre os homens, no entanto, procede de uma concepção da filosofia do ser, sem o qual seria impossível conceber a universalidade dessa natureza humana e, por conseguinte, predicar das pessoas algum corpo de direitos humanos. É necessário, portanto, um desenvolvimento de uma filosofia do ser adequada à própria ideia desses direitos.

Neste ínterim, o vetusto problema dos universais é reapresentado de maneira vistosa ao ideário dos direitos humanos, visto que, por exemplo, como se dotaria juridicidade básica equânime a cada ser humano, sem compreender a própria ideia de existência real da natureza humana concretamente colocada em cada pessoa? A falta da realidade da natureza comum entre todos os homens, implicaria a falta da humanidade como nota formal entre eles, que, por sua vez, desembocaria na impossibilidade de um direito germinado da condição intrínseca da pessoa. Além disso, deixaria os seres humanos, no que concerne à dotação jurídica, à mercê dos centros de imputação normativos-positivos, aliados de qualquer fundamento na natureza humana, pois, em hipótese, não se existiria essa natureza. Por seu turno, não existiria humanidade, mas sim uma coleção de pessoas – Pedro, Paulo, João *etc* – que arbitrariamente seriam elementos de um conjunto, do qual não extrairia nenhuma nota característica comum entre os elementos desse conjunto. Por exemplo, neste diapasão, a Companhia de Jesus, os jesuítas, não existiriam realmente – não haveria nela *fundamentum in re*, porém sim o jesuíta João, jesuíta Pedro e jesuíta Paulo. De igual modo, seria impossível a aplicação igual de certas propriedades a todos os entes humanos e, por consequência, certo corpo igual de direitos a todos os seres humanos.

Portanto, com o fito de se afugentar os direitos humanos do arbítrio, para fundamentá-los na natureza do homem, é necessário, preliminarmente, conceber uma filosofia do ser e uma filosofia da pessoa coerente com os direitos humanos. Para isso, deve-se investigar sobre certas premissas no campo da ontologia sem os quais se torna impossível pensar numa real existência dos direitos humanos, mostrando-se, de fato, que esses direitos se baseiam na razão e não em uma mera volição humana, de modo a desvelar o ser para se exigir, pelo dever ser, mais atualização do ser.

2.1 A noção de ente e de seus correlatos

O ponto de partida para a ontologia, que é parte da metafísica, é o ente e as realidades que o cerca, como ser, essência e existência. Como o critério utilizado para o auferimento dos direitos humanos parte de uma ideia de ser – do qual se tem mais, ou menos, intensidade a depender do ente –, faz-se necessário tecer algumas noções fundamentais sobre o ente.

O ente, antes de tudo, é aquilo que é (*id quod est*). Afigura-se, de início, um problema diante da conceituação do ente, porquanto se verifica a impossibilidade de se definir o ente, não há nada mais amplo que o ente – de maior extensão –, que se permita uma definição real,⁵ isto é, uma definição estrita dele. Em suma, definir é delimitar algo em um conceito mais amplo.⁶ Em outros termos, não há gênero superior ao dele, que possibilite a sua escoreita definição, conferindo-lhe gênero e diferença específica.

Deve-se desvincular, em primeiro momento, da concepção comum de que o ente significa algo impreciso ou muito indeterminado, no plano do conhecimento. O ente, a rigor, tem uma significação real, pois é algo que verdadeiramente existe no mundo.⁷ Não obstante alguns tomistas chamam-no de ser, é vantajosa a distinção da nomenclatura entre eles, a fim de que o ser designe o seu sentido próprio, a saber: ato do ente.

Em razão disso, consigna-se que o termo ser tem uma significação mais indefinida, como todo infinitivo, enquanto a palavra ente acentua o aspecto individual e concreto das coisas existentes.⁸

Neste sentido, em síntese, enuncia-se que o ente significa, de maneira principal, a coisa que é, enquanto tem ser. Por isso, o ente concomitantemente é o ser da coisa, o exercício do ato de ser. O ente, por conseguinte, traduz algo que realmente existe. Ao enunciar o “ente”, este referencia implicitamente ao ser, porquanto quando se escuta o verbo “é”, já se supõe o sujeito desse ato – a noção de ente é composta pelo sujeito (*id quod*) e um ato (*est*). Dessa forma, observa-se que o ser e o ente se implicam reciprocamente.⁹

⁵ Conferir: JOLIVET, Régis. **Vocabulário de Filosofia**. Tradução de Gerardo Dantas Barreto. Rio de Janeiro, Agir, 1975, p. 62: “definição nominal: a que enuncia o emprego de uma palavra, quer mediante uma palavra mais clara, quer pela etimologia; definição real: expressa a natureza da própria coisa”. Assim, a definição real, expressar a natureza da própria coisa, só é possível se a coisa esteja contida em algum gênero, a fim de que se consiga estritamente defini-la; por sua vez, a definição nominal exige tão só a descrição das características da coisa que a distinguem das demais.

⁶ ALVIRA, Tomas; CLAVELL, Luis; MELENDO, Tomas. Op. Cit. 1989, p. 28.

⁷ ALVIRA, Tomas; CLAVELL, Luis; MELENDO, Tomas. Op. Cit., p. 28

⁸ ALVIRA, Tomas; CLAVELL, Luis; MELENDO, Tomas. Op. Cit., p. 28

⁹ ALVIRA, Tomas; CLAVELL, Luis; MELENDO, Tomas. Op. Cit., p. 28

Ademais, percebe-se que as coisas “são” e simultaneamente são “algo”, possuem uma determinação, da qual se permite distinguir uma coisa da outra. Para isso, deve-se perguntar o que é essa ou aquela coisa, para responder em sua especificidade – não se adstringindo a declarar que “são” –, dizendo-nos, por exemplo, que isso é uma flauta transversal, um piano ou um computador. A resposta de “o que é isso” enuncia a essência da coisa, definindo-a, sem se preocupar com as variâncias acidentais da coisa. Não obstante a essência não seja o mesmo que o próprio ser, ela é aquilo mediante o qual uma coisa tem ser¹⁰: *essentia dicitur secundum quod per eam et in ea res habet esse*.¹¹

A captação, por meio da inteligência, da essência de algo – que, por isso, consegue-se diferenciá-lo de outro ente – mostra que a coisa captada tem consistência interna, “um núcleo central do que brotam múltiplas características,”¹² mediante as quais nos permite, com efeito, desvelar a sua essência a fim de distingui-lo dos demais e não os confundir.

Além disso, deve-se salientar que a nossa inteligência é capaz de conhecer a essência de alguma coisa. Todavia, não se diz que é possível conhecer a coisa em toda sua integridade. Diversas vezes, de fato, não se vislumbra as essências das coisas, em razão da deficiência da inteligência humana. Outrossim, não se entende que sempre será possível conhecer perfeitamente – sem nenhum tipo de confusão – as essências das coisas.¹³

A essência, portanto, é aquilo que torna uma coisa o que é. Em parte, todas as coisas tem ser e nesta dimensão são chamadas de ente; simultaneamente – mas não no mesmo aspecto –, as coisas têm correspondentemente essências, pelas quais são denominadas de maneira distintas. Neste diapasão, devido à sua essência, cada coisa é isto ao invés daquilo. Exemplificativamente, em razão da sua essência, o homem é homem, ao invés de cavalo, cachorro ou qualquer outra coisa existente.^{14 15} Desse modo, a essência dos entes é uma

¹⁰GILSON, Etienne. *Elementos de una metafísica tomista del ser. Traducido por Pedro Javier Moya Obradors, 1992. Título del original francés: Eléments d’une métaphysique thomiste de l’être. Publicado en ADHDLMA 40 (1973) pp. 7–36, p. 4.*

¹¹AQUINO, São Tomás de. *Ente et Essentia*, I, 2, disponível em: <<https://www.corpusthomicum.org/oe.html>>. Conferir: Aquino, São Tomás de. *O ente e a essência*. Tradução de Carlos Arthur do Nascimento. Petrópolis-RJ: Editora Vozes, p. 16, 2000. Conforme esta edição de O ente e a essência, a passagem citada é traduzida da seguinte maneira: “é dita essência na medida em que, por ela e nela, o ente tem o ser”.

¹²ALVIRA, Tomas; CLAVELL, Luis; MELENDO, Tomas. Op. Cit., p. 29.

¹³MARITAIN, Jacques. *Introdução geral à filosofia*. Tradução de Ilza das Neves e Heloísa de Oliveira Penteadó. Revista por Irineu da Cruz Guimarães. 12ª edição, Rio de Janeiro: livraria Agir editora, 1978, p. 135.

¹⁴ALVIRA, Tomas; CLAVELL, Luis; MELENDO, Tomas. Op. Cit., p. 29.

¹⁵Conferir: AQUINO, São Tomás de. S. Th. I, 3, 5, Resp. São Tomás dizia que o ser do homem não igual ao do cavalo e o ser do tal homem não é igual ao ser de outro: *Non idem est esse hominis et equi, nec huius homini et illius homini*.

determinada modalidade de ser das coisas, isto é, um modo de ser.

A diversidade não advém da causa formal do ente, visto que o ato de ser efetua o mesmo para todos; contudo, ela provém das suas essências ou naturezas. As coisas só são diferentes, devido às naturezas diferentes, segundo as quais obtém o ser de modo diverso: *Res propter hoc differunt, quod habent diversas naturas quibus acquiritur esse diversimode*.¹⁶

Impende dizer que o ser e a essência são elementos sem os quais não há coisa alguma, necessariamente essa dualidade de princípios estão nas coisas, indissociavelmente, sendo que a essência é aquilo que faz que uma coisa seja o que é. Aparece, com efeito, em todas as coisas, uma dualidade constitutiva e inquebrantável sob o ente, o ser e a essência; são dois aspectos indissociáveis e necessários em qualquer realidade existente no mundo. Mostra-se, desse modo, que estão contidas realidades e que têm ser em comunhão, contudo elas são especificadas pela sua essência ou natureza,¹⁷ seja em entidades particulares ou universais; “a essência dos entes, implica um modo de ser uma determinada modalidade de ser das coisas.”¹⁸

Em contraste, é de se consignar que há críticas concernente à concepção que advoga a profusão de entidades dentro do universo, porquanto, em hipótese, as coisas poderiam ser explicadas sem ela, de maneira que fosse necessário desvelar as realidades dos entes individuais, sem precisá-los, também, em espécies e gêneros, como se estabelece numa concepção pautada no realismo. Funda-se essa crítica pela razão de que se há duas teorias com o mesmo poder de explicação, sendo que uma delas conta com menos entidades para explicar qualquer fenômeno, logo a teoria com menos entidades deve ser adotada em detrimento da mais complexa, conforme o princípio da parcimônia ou da simplicidade, formulada pelo nominalista Guilherme de Ockham (e por isso a denominação deste critério como “navalha de Ockham”).¹⁹ No entanto, revela-se, a rigor, que essa tese capitaneada pelo nominalismo, não prospera em razão de sua própria incapacidade de explicar a diversidade de realidades no conjunto universo.

2.2 O ser como ato do ente

Em complemento à ideia de essência como modo de ser dos entes, deve-se considerar a concepção de ser como ato do ente, elemento primordial dele. O ser é-nos evidente, pelo qual

¹⁶AQUINO, São Tomás de. CG I, 26, 3.

¹⁷ALVIRA, Tomas; CLAVELL, Luis; MELENDO, Tomas. Op. Cit., p. 29.

¹⁸ ALVIRA, Tomas; CLAVELL, Luis; MELENDO, Tomas. Op. Cit., p. 29, tradução livre: “(...) la esencia de los entes implica un modo de ser, una determinada modalidad del ser de las cosas (...)”.

¹⁹VIANA, Wellistony C. Viana. **A Metafísica da pessoa: o problema da identidade pessoal no debate contemporâneo**. São Paulo: Ideias e Letras, 2019, pp. 28 – 29.

é desnecessária uma intuição além do comum do ser.²⁰ Todavia, essa evidência inicial precisa de desenvolvimento para se compreender o seu sentido na metafísica, do qual se reverbera no campo do direito.

Após isso, pode-se dizer que o ser é radicado exhaustivamente em tudo que é, não há realidade que elide o ser ou se afaste em absoluto do ser, de modo que não haja nenhum *quantum* de ser nele. No entanto, ressalte-se que tudo o que há no conjunto das coisas criadas não “é ser”, mas “tem ser”; são modos determinados de ser, são verdadeiras realidades, elas, com efeito, “são”, porém não são “o ser”.²¹

Diante disso, pontua-se que o ser é um ato, uma perfeição das coisas. Correntemente se utiliza este termo relacionando-o com ações ou operações, no entanto se designa, no presente trabalho, o termo ato como um ser realizado em consonância à sua ordem – em oposição à potência que é um ser-em-devir –,²² uma perfeição da coisa.²³ Outrossim, conforme Aristóteles, o ato clama a ideia de perfeição, porquanto o ato (*energia, enteléquia*) contrapõe-se à potência (*dynamis*), sendo aquele acabado, perfeito, realizando a forma em face da capacidade real não realizada – potência – da entidade.²⁴

Etimologicamente, perfeito significa fazer completamente²⁵ (*perfacere, per-facere*), por isso a perfeição é um estágio final de uma produção ou um acabamento de uma coisa. Neste teor, ato e perfeição são sinônimos. Estende-se o conceito também àquela realidade que não há menor margem de potência a ser realizada, sendo dotado puramente de ato;²⁶ nessa realidade não se confere alguma imperfeição, só há perfeição pura (*simpliciter simplex*).²⁷

Nessa perspectiva, no que concerne à perfeição enquanto ato, São Tomás revela que: “diz-se perfeito o que foi levado da potência ao ato, transpõe-se o termo perfeito para significar tudo aquilo a que não falta o existir em ato, quer tenha sido feito, quer não”²⁸. Infere-se, portanto, que a perfeição não é uma entidade, porém sim um estado de acabamento verificado nas coisas sensíveis. O ato, em acepção principal, significa, com efeito, realização ou estado,

²⁰ ALVIRA, Tomas; CLAVELL, Luis; MELENDO, Tomas. Op. Cit., p. 29.

²¹ ALVIRA, Tomas; CLAVELL, Luis; MELENDO, Tomas. Op. Cit., p. 30.

²² JOLIVET, Régis. Op. Cit., p. 28.

²³ ALVIRA, Tomas; CLAVELL, Luis; MELENDO, Tomas. Op. Cit., p. 30.

²⁴ ARISTÓTELES, *Met. IX, 6, 1048 b 1 ss.*

²⁵ *Dicionário de latim-português*. 4ª edição, Porto-Portugal: Porto Editora, p. 485.

²⁶ RUPPEL, P. Ernesto. *O ser em São Tomás de Aquino*. Revista Portuguesa de Filosofia, T. 27. Fasc. 2 (Apr. – Jun., 1971), pp. 125-146, p. 126.

²⁷ AQUINO, São Tomás de. *Suma teológica*, parte I, Volume 1. 3ª edição. São Paulo: Edições Loyola, 2009, p. 93. A referência, a partir de agora, da Suma Teológica, caso não haja indicação em contrário, será da edição Loyola.

²⁸ AQUINO, São Tomás de. S.T., I q. 4 a. 1 ad 1.

sendo sinônimo de perfeição.

Demais, tem-se que o ser não é exclusividade de alguma realidade específica, mas sim aplicável a todas as coisas, pois elas inexoravelmente são. Sem ser, nada há. O que se verifica, desta forma, o ser como um ato universal,²⁹ pois tudo que há, em certa medida, tem ser, se não nada seria.

Além disso, uma outra característica do ser é que abarca o que as coisas são, em sua totalidade, isto é, o ser é um ato total, o ser expressa tudo que reside na coisa³⁰ – apesar da impossibilidade, do ponto de vista gnosiológico, de se conhecer exaustivamente a coisa. Por exemplo, “escrever” não manifesta a totalidade da perfeição do escritor, já o “ser” expressa tudo que há na coisa. Dessa maneira, se dissermos que o cachorro é, todo ele é, sem desconsiderar nenhum aspecto ou elemento dele, porquanto sua cor é, sua forma é; tudo nele participa no ser. Afirmar-se, desse modo, que o ser compreende a totalidade do ente.³¹

O ser se desvela como o ato constitutivo e o mais radical, pois é “aquilo pelo que as coisas são.”³² Ora, a essência é o que determina a coisa, de uma maneira ou de outra – v.g., a essência determina se a coisa é um periquito, papagaio ou homem –, já o ser é o que faz com que a coisa realmente seja.³³

Assim sendo, “o ser constitui o ato primeiro e mais íntimo do ente, que desde dentro confere ao sujeito toda sua perfeição.” De igual modo, Santo Tomás de Aquino assevera que “o ser é o que há de mais íntimo e de mais profundo em todas as coisas, pois é o princípio formal de tudo o que há na coisa.”³⁴ Nesse diapasão, o Aquinate afirma que o ser é perfeitíssimo entre todas as coisas; é atualidade de todos os atos; a perfeição de todas as perfeições,³⁵ consoante transcrição, a saber: “o ser é o que há de mais perfeito entre todas as coisas, pois a todas se refere como ato. E nada tem atualidade senão enquanto é; o ser é, portanto, a atualidade de todas as coisas, até das formas.”³⁶

²⁹ ALVIRA, Tomas; CLAVELL, Luis; MELENDO, Tomas. Op. Cit., p. 30.

³⁰ ALVIRA, Tomas; CLAVELL, Luis; MELENDO, Tomas. Op. Cit., p. 30.

³¹ ALVIRA, Tomas; CLAVELL, Luis; MELENDO, Tomas. Op. Cit., p. 30.

³² ALVIRA, Tomas; CLAVELL, Luis; MELENDO, Tomas. Op. Cit., p. 31.

³³ ALVIRA, Tomas; CLAVELL, Luis; MELENDO, Tomas. Op. Cit., p. 31.

³⁴ AQUINO, São Tomás de. S. T., I, q. 8, a. 1.

³⁵ AQUINO, São Tomás de. *De Potentia*, q. 7, a. 2, ad. 9, < <https://www.corpusthomicum.org/qdp7.html>: >. “[...] esse est inter omnia perfectissimum (...) esse est actualitas omnium actuum, [...] perfectio omnium perfectionum.”

³⁶ AQUINO, São Tomás de. S. T., I, q. 4, a. 1, ad 3: “(...) esse est perfectissimum omnium: comparatur enim ad omnia ut actus. Nihil enim habet actualitatem, nisi in quantum est: unde ipsum esse est actualitas omnium rerum, et etiam ipsarum formarum. Opta-se, ao contrário da edição da Suma Teológica da editora Loyola, traduzir esse como ser, ao invés de existência, uma vez que esta é uma exteriorização do ser e não o é

O ser atualiza constantemente a cada coisa, realizando-a; ele é o princípio da realidade das coisas, ou seja, princípio de todo e qualquer ente. Isso pode ser explicado por diversas formas: 1) pela comunidade do ser: as coisas são distintas entre si, de maneira que aquilo que fazem todas elas serem, não podem ser provenientes da causa da diversidade, como as essências e os seus diversos acidentes, mas precisamente do ser; 2) pela prioridade da natureza do ser: toda e qualquer propriedade e ação aplicada aos entes pressupõe um sujeito precedentemente constituído; todavia, o ser é anteposto a toda ação e a todo sujeito; pois, sem o ser, o sujeito nada seria; o ser não é um ato derivado das coisas, porém, rigorosamente, é o que faz que elas sejam; 3) por exclusão: nenhum elemento físico ou biológico das coisas podem fazê-las que sejam, porquanto essas características sem o ser, nada produzem; tem que se haver primeiramente o ser, para a produção dos seus efeitos.³⁷

Não obstante não pode haver privação absoluta de ser nas coisas, porquanto cada ente tem ser; ele “é adequado a cada ente como ato primário e fonte de todas as suas perfeições.” Todavia, impende consignar que o ser não é um ato igual em todas os entes; na verdade, ele é diversificado neles, pois há uma diversidade de entidades no universo. Portanto, o ato do ser tem graus, de maior ou menor intensidade nas coisas, consoante as realidades imperfeitas até as mais perfeitas.³⁸

Nesse sentido, dessa diversidade vislumbrada no universo – quando se nota, v.g., a variação de ser nas coisas que se encontram no reino mineral em relação aos que estão no reino animal –, se manifesta uma verdadeira hierarquia de entes, concebendo-se uma progressão de perfeições nas coisas.³⁹

Nesse teor, as distinções dos seres advêm das suas respectivas naturezas e não em razão das coisas “serem”. O ser não é entidade, tampouco existência, mas um ser-isso ou ser-aquilo, sempre qualificado por um conteúdo, do qual se varia conforme o caso. O ser provém da forma, mas não é a forma.⁴⁰ Nesse sentido, São Tomás Aquino assevera que “consta que todo o ser vem de alguma forma inerente, p. ex., o ser-branco vem da brancura, e o ser substancial da forma substancial.”⁴¹

propriamente existência. Ademais, registra-se que em Santo Tomás o uso de *esse* como existência não é corrente, apesar da dificuldade em excluir a possibilidade da acepção do ser como existir no Aquinate.

³⁷ ALVIRA, Tomas; CLAVELL, Luis; MELENDO, Tomas. Op. Cit., p. 31.

³⁸ ALVIRA, Tomas; CLAVELL, Luis; MELENDO, Tomas. Op. Cit., p. 32.

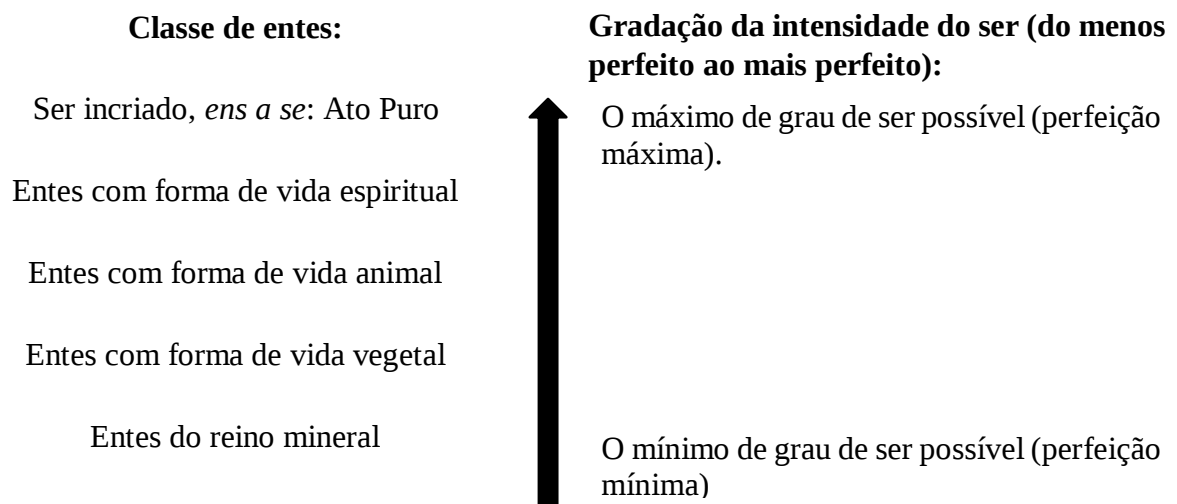
³⁹ ALVIRA, Tomas; CLAVELL, Luis; MELENDO, Tomas. Op. Cit., p. 32.

⁴⁰ RUPPEL, P. Ernesto. **O ser em São Tomás de Aquino**. Revista Portuguesa de Filosofia, T. 27. Fasc. 2 (Apr. – Jun., 1971), pp. 125-146, p. 127.

⁴¹ AQUINO, São Tomás de. *Sent. I d. 17 q. 1 a. 1*, disponível em: transcrição do original:

Desse modo, postula-se que as diversas maneiras de ser são produzidas pela heterogeneidade de essências (de onde advêm os seres); observando-se, assim, uma hierarquia de entes⁴²: dos diversos modos de ser são constituídos diversos graus de ser.⁴³

Consoante o quadro sinóptico a seguir, é averiguado a gradação de seres em cada classe de entes, partindo-se do reino mineral, do qual se tem menos ser, até as várias formas de vida, da menos perfeita a mais perfeita, respectivamente, da vida vegetal, animal e espiritual⁴⁴; chegando, por fim, na máxima intensidade de ser, onde não se verifica nenhuma margem de estado de possibilidade: Ato Puro. Segue-se o quadro a seguir, em comento:



No que concerne ao Ato Puro, há ser em toda intensidade e amplitude, pertencendo-lhe todas as perfeições, pois, caso o contrário, se houvesse alguma falta de perfeição, não haveria o ser em sua máxima intensidade, o que mostraria uma limitação. No entanto, os entes criados, à proporção de terem menos perfeições, possuem menos ser.⁴⁵

Mister é indicar que não há um somatório de perfeições em alguma coisa, de maneira que esta se torne uma perfeição qualitativamente superior à sua situação pretérita. Por exemplo, o ente vivente não significa, de maneira alguma, que “é” e some-se nele o “viva”, porém sim

⁴²GILSON, Etienne. *Elementos de una metafísica tomista del ser*. Traducido por Pedro Javier Moya Obradors, 1992. **Título del original francés:** *Eléments d’une métaphysique thomiste de l’être*. Publicado en ADHDLMA 40 (1973) pp. 7–36, p. 10.

⁴³AQUINO, São Tomás de. **Contra Gentiles**, lib. 1 cap. 50 n. 7, disponível em: <https://www.corpusthomicum.org/scg1044.html>. *Ex diverso modo essendi, constituuntur diversi gradus entium*.

⁴⁴ALVIRA, Tomas; CLAVELL, Luis; MELENDO, Tomas. Op. Cit., p. 32.

⁴⁵ALVIRA, Tomas; CLAVELL, Luis; MELENDO, Tomas. Op. Cit., p. 33.

que seu modo de ser consiste em viver, que é uma maneira mais perfeita do ser do que das entidades inertes (do reino mineral).⁴⁶

Nesse sentido, averba-se que os graus de vida – vida vegetativa, vida sensitiva e vida intelectual – correspondem às intensidades dos seres, dos quais se distinguem à medida em que o próprio agente concorre à própria perfeição.⁴⁷ Assim, o ente que concorre mais à sua perfeição invariavelmente é o que possui mais ser e, ao inverso, o ente que menos concorre à sua perfeição é que tem menos ser.

Dessa maneira, o ser não é um atributo vago, o qual é adequado a todos os entes, havendo-lhe, ao menos, uma perfeição mínima.⁴⁸ Comumente se diz que a compreensão do ser é a mais universal, todavia a mais pobre de todas. Assim, quanto mais a ideia de ser se aplique ao menor número de coisas, haverá maior compreensão dela. Nesse sentido, Régis Jolivet, no seu Tratado de Filosofia no tomo de Lógica e Cosmologia, explica a relação de compreensão e de extensão da seguinte maneira:

A compreensão de uma ideia está em razão inversa de sua extensão. A ideia de ser, menos rica de todas, é também a mais universal; a ideia de homem, que implica elementos mais numerosos, aplica-se, apenas, a uma parte dos seres, e a ideia do francês, que acrescenta à ideia de homem novos elementos, é mais restrita ainda; enfim, a ideia de tal indivíduo, Pedro, Paulo, cuja compreensão é mais rica, é também a mais limitada à extensão.⁴⁹

Diante disso, pode-se verificar a ordenação das ideias conforme a compreensão e a extensão delas, por meio da Árvore de Porfírio. No cume se encontra a ideia de maior extensão (e de menor compreensão) e na base a de menor extensão (e de maior compreensão). O movimento descensional mostrado pela árvore, indica a noção de substância/ser como gênero supremo; a noção de corpo e ser animado como gêneros remotos; e, por fim, a ideia de animal como gênero próximo da ideia de homem, da qual se verifica “n” indivíduos que se diferenciam entre si em razão da diferença numérica.

Nesse sentido, Jolivet⁵⁰ averba que:

A noção de substância constitui o gênero supremo; as noções de corpo e de ser

⁴⁶ ALVIRA, Tomas; CLAVELL, Luis; MELENDO, Tomas. Op. Cit., p. 33.

⁴⁷ JOLIVET, Régis. **Tratado de Filosofia I, Lógica-cosmologia**. Tradução de: Geraldo Pinheiro Machado. Rio de Janeiro: Livraria AGIR editora, 1969, p. 370.

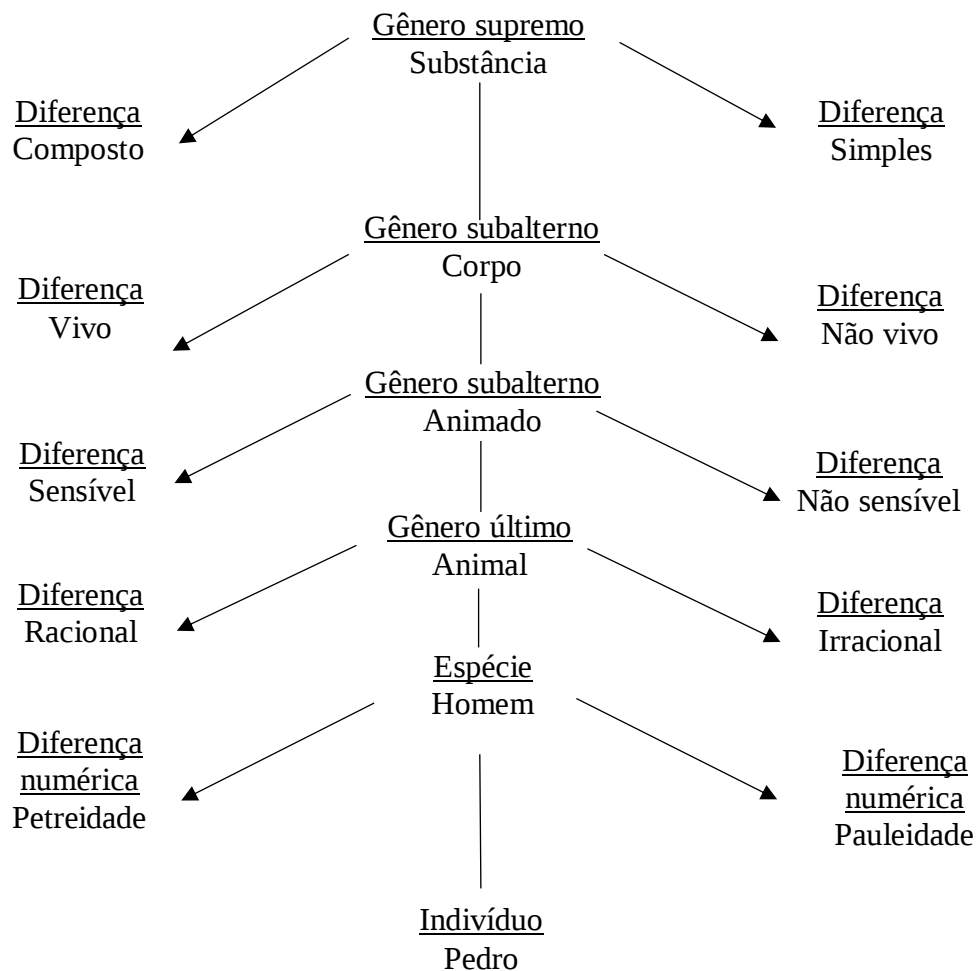
⁴⁸ ALVIRA, Tomas; CLAVELL, Luis; MELENDO, Tomas. Op. Cit., p. 33.

⁴⁹ JOLIVET, Régis. **Tratado de Filosofia: Lógica – Cosmologia, Tomo I**. São Paulo: Livraria Agir Editora, 1969, p. 61.

⁵⁰ JOLIVET, Régis. **Tratado de Filosofia: Lógica – Cosmologia, Tomo I**. São Paulo: Livraria Agir Editora, 1969, pp. 61- 62.

animado constituem gêneros remotos; a noção de animal designa o gênero próximo da espécie homem. Em outras palavras, do ponto-de-vista da extensão, a idéia de substância pode servir de atributo a tôdas as idéias que lhe estão submetidas. Pode dizer-se: o corpo é uma substância; o animal é uma substância. Inversamente, do ponto-de-vista da compreensão, a idéia de cada indivíduo humano compreende tôdas as idéias às quais está submetida e pode servir-lhes de sujeito (Pedro é homem, animal, ser animado, corpo, substância).

Assim, esquematiza-se essas ideias por meio da Árvore de Porfírio:⁵¹



Neste ínterim, concebe-se o ser como algo despojado de todas as notas que diferenciam uma coisa de outra; a noção de ser, portanto, é a mais abstrata e esvaziada que há, permitindo-se a sua aplicação para qualquer coisa – extensão máxima –, no entanto com pouquíssimo conteúdo – compreensão mínima –, havendo, nestes casos, apenas um vestígio de ser nas coisas para serem consideradas reais.

⁵¹ JOLIVET, Régis. Op. Cit., p. 62.

Deve-se tomar cuidado, entretanto, com a essa ideia da relação de compreensão com a extensão como algo inversamente proporcional, em termos de compreensão e extensão, porquanto essas considerações são mais de ordem lógica do que propriamente metafísica, o que obsta, sobremaneira, conceber o ser como ato do ente, em que se diversifica em cada uma das coisas.⁵²

Assinale-se que esta concepção de ente não se coaduna à própria experiência, porque esta ideia esvaziada do ser somente há na própria inteligência humana, devido à abstração lógica. Nesta situação, não se verbera o ser da realidade, mas o ser enquanto pensado. Semelhantemente, o ser ditado pelo racionalismo – do qual se extrai, v.g., as premissas das concepções individualistas de direitos humanos – é entendido como uma mera “possibilidade”, sob o crivo do “não-contraditório,” ou seja, compreendido como possível de ser concebido ou pensado.⁵³

Anote-se, todavia, a essência sem liame ao ato do ser não é coisa alguma; por consequência, a noção de essência, relembra Etienne Gilson, sem o ato de ser é impossível e contraditório.⁵⁴

O ser não é propriamente o existir; ser manifesta um ato, enquanto existir indica tão só que uma coisa de fato se dá. O existir é a exteriorização da coisa, o qual expressa a sua realidade; todavia, o ser não é um mero fato contido na realidade, mas a perfeição mais interiorizada da coisa, o radical das perfeições encontradas nela. O existir é a dimensão externalizada do ser, do qual é consequente. O existir, com efeito, é um produto do ente, devido a este ter ser.⁵⁵ Nessa perspectiva, por exemplo, “Paulo é,” “eu sou” e os “entes são”, observa-se neles que o ser não tem rigorosamente identidade com o existir, nada obstante, habitualmente, para dizer que “Paulo é”, se enuncia que “Paulo existe.”⁵⁶

Dizer, todavia, que “ser” não é “existir” em sentido próprio, não nos conduz à impossibilidade do “ser” significar “existência”, em algum sentido secundário ou remoto. Para

⁵²ALVIRA, Tomas; CLAVELL, Luis; MELENDO, Tomas. Op. Cit., p. 33.

⁵³ALVIRA, Tomas; CLAVELL, Luis; MELENDO, Tomas. Op. Cit., p. 34.

⁵⁴GILSON, Etienne. *Elementos de una metafísica tomista del ser. Traducido por Pedro Javier Moya Obradors, 1992. Título del original francés: Eléments d’une métaphysique thomiste de l’être. Publicado en ADHDLMA 40 (1973) pp. 7–36, p. 16. AQUINO, Tomás de. De Pot. III, 5, 2m: Ex hoc ipso quod quidditati esse attribuitur, non solum esse, sed ipsa quidditas creari dicitur; quia antequam esse habeat nihil est, nisi forte in intellectu creantis, ubi non est creatura sed creatrix essentia.*

⁵⁵ALVIRA, Tomas; CLAVELL, Luis; MELENDO, Tomas. Op. Cit., p. 34.

⁵⁶ALVIRA, Tomas; CLAVELL, Luis; MELENDO, Tomas. Op. Cit., p. 35.

isso, basta que se admita o ser como estado, pois a existência é um tipo de estado.⁵⁷ Realmente, o uso do termo ser como existência é manifestado por São Tomás na passagem a seguir:

Esta palavra “é” umas vezes é predicado absoluto numa oração (*praedicatur secundum se*), p. ex., quando se diz: Sócrates existe (*Socrates est*): dizendo assim queremos apenas significar que Sócrates existe no mundo real (*in rerum natura*). Outras vezes, porém, não se usa como predicado absoluto e principal, mas como predicado unido a outro predicado principal, para uni-lo ao sujeito.⁵⁸

Além disso, a diferença entre ser e existir é percebida pela própria linguagem. Não se diz que algo existe mais que o outro; igualmente, se diz que uma pedra, um gato e um homem existem, não há entre eles gradação de existência: ou eles existem, ou não. No entanto, não obstante a raridade de se falar desta maneira, pode-se enunciar, sem causar estranheza, que o homem é mais que uma pedra, uma planta ou um cachorro. Isto ocorre em razão da intensidade do ser, o que não se verifica no existir, o qual não tem variabilidade de intensidade (existe ou não existe), carece de intensidade.⁵⁹

Nesse teor, preleciona Tomás Alvira, Luis Clavell e Tomas Melendo do seguinte modo:

Interpretar ser como existência é um resultado lógico da posição indicada anteriormente, que reduz o ente à essência possível, a margem do ato de ser. Se formam assim como dois mundos: por uma parte, a esfera ideal das essências abstratas do pensamento puro; e por outro lado, o mundo dos fatos, da existência fática. Este segundo não é mais que uma reprodução do primeiro: como dizia Kant, o conceito de cem talheres reais em nada difere do conceito de cem talheres simplesmente possíveis.

Esta divisão entre essência ideal – existência real teve grave repercussões em alguns temas centrais da filosofia. Assim, na ordem do conhecimento, houve a separação radical entre inteligência e sentidos: a essência é objeto da razão pura, e a existência fática é captada pelas sensações (daí a oposição entre racionalismo e empirismo ou positivismo; entre verdades de razão e verdade de fato, de Leibniz).⁶⁰

⁵⁷ RUPPEL, P. Ernesto. **O ser em São Tomás de Aquino**. Revista Portuguesa de Filosofia, T. 27. Fasc. 2 (Apr. – Jun., 1971), pp. 125-146, p. 128.

⁵⁸ AQUINO, São Tomás de. **Expositio Peryermeneias**, lib. 2 l. 2 n. 2, disponível em: <https://www.corpusthomicum.org/cpe.html>. Trecho original: “Ad cuius evidentiam considerandum est quod hoc verbum est quandoque in enunciatione praedicatur secundum se; ut cum dicitur, Socrates est: per quod nihil aliud intendimus significare, quam quod Socrates sit in rerum natura. Quandoque vero non praedicatur per se, quasi principale praedicatum, sed quasi coniunctum principali praedicato ad connectendum ipsum subiecto.”

⁵⁹ ALVIRA, Tomas; CLAVELL, Luis; MELENDO, Tomas. Op. Cit., p. 34.

⁶⁰ ALVIRA, Tomas; CLAVELL, Luis; MELENDO, Tomas. Op. Cit., p. 34. Trecho original: “Interpretar ser como existencia es un resultado logico de la posicion indicada anteriormente, que reduce el ente a la esencia posible, al margen del acto de ser. Se forman asi como dos mundos: por una parte, la esfera ideal de las esencias abstractas o del pensamiento puro; y por otro lado, el mundo de los hechos, de la existencia factica. Este segundo no es mas que una reproduccion del primero: como decia Kant, el concepto de cien thalers reales en nada difiere del concepto de cien thalers simplemente posibles. Esta escisión entre esencia ideal-existencia real ha tenido graves repercusiones en algunos temas centrales de la filosofía Asi, en el orden del

Consigna-se, entretanto, que interpretar o ser como existência torna-se problemático quando se olvida da acepção principal do ser como ato do ente, uma perfeição, um estado acabado do ente, mesmo havendo margem de potência nos entes. Por outro lado, o ser como existência não é pernicioso, quando se verifica que a existência é um estado do ente, apesar de não o corresponder rigorosamente.

Demais, a cizânia entre essência ideal e existência real reverberou não só nas questões estritamente de “filosofia geral”, mas também nos problemas das “filosofias especiais” e no âmbito das ciências particulares. Em especial, a separação refletiu, v.g., no Direito, no qual se concebeu, nesta ótica, o Direito Natural ou os Direitos Humanos como direitos ideais, sem referência à existência. Do mesmo modo, o Direito Internacional Público (*Ius Gentium*) adentraria na categoria de direito ideal, porquanto qualquer direito que se pautasse na essência ou natureza humana, e não no *imperium*,⁶¹ seria desvinculado do real, tornando-se uma mera espécie de possibilidade lógica de exigibilidade, porém sem vigência real.

O ser, na sua acepção principal, manifesta o sentido mais radical do ente, o ato de ser (*actus essendi*), o que fundamenta todo e qualquer tipo de realidade.⁶² Nesta perspectiva, ao contrário da concepção que desliga a essência da existência, compreende-se que o ser é essa atualização da forma ou natureza, tornando-se necessário que o ser se refira à essência, que é distinta dele, assim como o ato é referente à potência.^{63 64}

Além da acepção fundamental do ser, percebe-se que o ser se encontra em todos os juízos, com o fito de unir o sujeito ao predicado. O ser, neste caso, desvela-se explicitamente nos juízos, por exemplo, “o Paulo é uma boa pessoa,” “jogar futebol é ótimo”; já, em outras situações, ela se esconde nas proposições, necessitando “convertê-la” para outra proposição semanticamente equivalente para explicitá-la, por exemplo, “o William caminha” converte-se

conocimiento, ha ido unida a la separacion radical entre inteligencia y sentidos: la esencia es objeto de la razon pura, y la existencia factica es captada por las sensaciones (de ahí la oposicion entre racionalismo y empirismo o positivismo; entre verdades de razon y verdades de hecho, de Leibniz)”.

⁶¹ A norma adjetivada como jurídica prescinde da necessidade de ser dimanado de um poder superior ao seu destinatário. Todavia, uma concepção que desliga a essência do ser fatalmente buscará fundamentos inevitavelmente fora da natureza humana. Conferir: HERVADA, Javier. **Introduccion crítica al derecho natural**. Undécima Edición: Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra, 2011. p. 136.

⁶² ALVIRA, Tomas; CLAVELL, Luis; MELENDO, Tomas. Op. Cit., p. 35.

⁶³ AQUINO, São Tomás de. Op. Cit., p. 177 (*S. Th. I, q. 3, a. 4. Ad 2*): “(...) *esse est actualitas omnis formae vel naturae omnis formae vel naturae* (...). *Oportet igitur quod ipsum esse comparetur ad essentiam quae est aliud ab ipso, sicut actus ad potentiam*”. Conferir: *Sententiarum*, d. 19, q. 2, a.2, sol.; *Quodlibetum XII*, q. 1, a.1, ad 1.

⁶⁴ Deve-se salientar que há uma distinção real, contudo não há uma separação da essência, ou quiddidade, com o ser e a própria existência.

em “o William é caminhante”. No ponto de vista lógico, e até metafísico, estas expressões são equivalentes, porquanto o verbo gramatical, nestes casos, contém a ligação e o predicado, embora a análise lógica destoe da análise sintática destas expressões.⁶⁵

O ser, enquanto cópula pode ser analisado por diversos aspectos. Primeiro, afirma-se que o ser manifesta a união do sujeito com o predicado em qualquer proposição que se faz na mente. Assim sendo, essa expressão do ser não necessariamente se adequa ao real, pois os juízos podem ser falsos. Segundo, o ser manifesta uma perfeição contida no sujeito, por exemplo: em “a caneta é vermelha”, o “é” sinaliza que a cor vermelha afeta atualmente a caneta. Terceiro, o ser do juízo se atribui verdadeiramente o predicado ao sujeito, com o juízo adequado à realidade, ou seja, afirma-se que é verdade aquilo que se enuncia.⁶⁶

Disso, observa-se que o ser enquanto cópula se lastreia na acepção principal do ser como ato, de maneira que para exprimir uma perfeição no sujeito, usa-se invariavelmente o verbo ser – mesmo aqueles que negam a prioridade do ser, para negá-lo, afirma o ser –, pois o ser é ato constitutivo de todas as perfeições sem o qual nada haveria, tampouco se atualizaria.⁶⁷

Nessa ordem de ideias, já é possível anotar algumas das características do ente, pilares do nosso entendimento aqui desenvolvido. Primeiramente, a prioridade do ser em comparação às demais perfeições das coisas, tem como corolário a primariedade nocional do ente. Qualquer objeto cognoscível que seja, ele antes de tudo “é” e, à vista disso, em primeiro momento, a inteligência capta algo que “é”, como ente. Por consequência, a noção de ente é contida implicitamente em todos os conceitos. Desta maneira, compreende-se que, por exemplo, o macaco e a pedra têm ser de um modo específico e particularizado. Infere-se, portanto, que a ordem gnosiológica é inseparável das notas fundamentais do ente, de maneira que não há separação entre a ordem do ser e do conhecer.⁶⁸

Segundo, não se olvida que a noção de ente é a primeira da inteligência. Antes de todas as determinações da coisa e de todo seu colorido, manifestado por uma riqueza quase imensurável de accidentalidades, isto é, antes de todas as perfeições secundárias adjacentes à coisa, a primeira apreensão da coisa – sempre através da experiência – se desvela como “aquilo é”. A coisa é cognoscível à proporção em que “é”; não se compreende coisa alguma, sem, primariamente, conceber que “aquilo é.” Salienta-se que não é um mero conhecimento inicial,

⁶⁵MELO, Gladstone Chaves de Melo. **Novo Manual de Análise Sintática**. Rio de Janeiro, Edição da “Organização Simões”, 1954, pp. 30 – 31.

⁶⁶ALVIRA, Tomas; CLAVELL, Luís; MELENDO, Tomas. Op. Cit., p. 36.

⁶⁷ALVIRA, Tomas; CLAVELL, Luís; MELENDO, Tomas. Op. Cit., p. 36.

⁶⁸ALVIRA, Tomas; CLAVELL, Luís; MELENDO, Tomas. Op. Cit., pp. 36 – 37.

que após realizada essa primeira apreensão do ente pode ser abandonada, porquanto todas as formalizações da realidade necessariamente subtem-se – e realmente é – como algo que é, seja de uma maneira ou de outra, as quais pertencem a ordem do ser, enquanto têm ser. Afirma-se, destarte, que qualquer conhecimento resulta do ente.⁶⁹

Note-se bem que a primariedade é do ente e não do ser, de maneira que não é possível converter *primo in intellectu cadit ens* em *primo in intellectu cadit esse*, isto é, “o ente é o primeiro conhecido” em “o ser é o primeiro conhecido”. De fato, o ente é concebido primeiramente no intelecto, pois toda coisa só é cognoscível enquanto é: “[...] o objeto próprio do intelecto é o ente e, assim, o primeiro inteligível, assim como o primeiro audível é o som”.⁷⁰

71

Terceiro, a noção de ente, de início, é possuída de maneira muito imperfeita, mas se aperfeiçoa com a experiência, à proporção que se conhece muitos entes e inúmeras modalidades de ser. Com efeito, a cognição do ente se verticaliza e se estende segundo os desvelamentos das suas notas características e de suas diversas atualizações.⁷²

Diante da realidade de que o ente é conhecido antes de qualquer perfeição secundária da coisa, pode levar-nos a crer na noção de ente como um gênero, visto que os gêneros indeterminadamente se aplicam a um grande número de realidades, significando apenas as notas comuns de tudo aquilo que é abarcado pelo gênero; esvazia-se, em razão disso, os elementos contidos no gênero, tudo aquilo que os diferencie⁷³.

Assim, o movimento descensional de uma noção genérica para outra particular só ocorre se, e somente se, houver uma “agregação” de determinações específicas que não eram pertencentes ou contidos nele, nem mesmo virtualmente.⁷⁴ Essas especificações inovadoras são rigorosamente aqueles elementos despojados do gênero.⁷⁵

Exemplificativamente, essa descida se verifica quando “se adiciona” ao gênero animal a diferença específica racional. Segue abaixo o fluxo indicativo deste movimento descensional

⁶⁹ ALVIRA, Tomas; CLAVELL, Luís; MELENDO, Tomas. Op. Cit., p. 37.

⁷⁰ AQUINO, São Tomás. **S. Th. I, q. 5 a. 2 ad 1**: “*unde ens est proprium objectum intellectus et sic est primum intelligibile, sicut sonus est primum audibile.*”

⁷¹ Conferir: GILSON, Etienne. **O ser e a essência**. São Paulo: editora Paulus, p. 383.

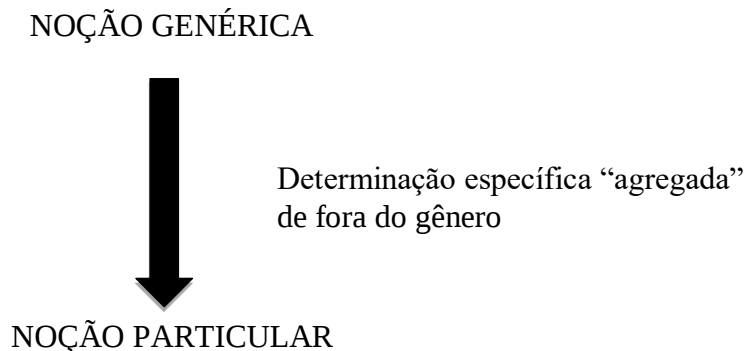
⁷² ALVIRA, Tomas; CLAVELL, Luís; MELENDO, Tomas. Op. Cit., p. 37.

⁷³ ALVIRA, Tomas; CLAVELL, Luís; MELENDO, Tomas. Op. Cit., pp. 37 – 38.

⁷⁴ Conferir: JOLIVET, Régis. **Vocabulário de Filosofia**. Tradução de Gerardo Dantas Barreto. Rio de Janeiro, Agir, 1975, p. 229: “O que existe em estado de potência ativa (...)”. Não se pode dizer que há no gênero algo latente que permitiria uma determinação específica; falta-lhe aptidão para concretizá-la. ALVIRA, Tomas; CLAVELL, Luís; MELENDO, Tomas. Op. Cit., p. 38.

⁷⁵ ALVIRA, Tomas; CLAVELL, Luís; MELENDO, Tomas. Op. Cit., p. 38.

enriquecedor, do ponto de vista lógico, da compreensão da noção particular em relação à noção genérica.



A noção de ente, no entanto, não é um gênero, haja vista que não é possível somar nenhuma diferença que não esteja antecipadamente contida nele. O ente não manifesta apenas as propriedades comuns às coisas; é contido nele as diferenciações, porquanto estes “são” e têm, no mesmo modo, razão de ente. Ao contrário da concepção esvaziada do ser enquanto gênero, a noção de ente rigorosamente contém tudo, pois tem extensão e compreensão máxima da coisa. Isso se dá porque a noção de ente abrange todas as realidades – extensão máxima – e, da mesma maneira, todas as notas singulares e diferenciadoras têm razão de ente e não estão fora de sua noção – compreensão máxima.⁷⁶

É de ressaltar, entretanto, que os modos de ser se encontram no “ente,” porém de modo confuso, sem diferenciações; portanto, o conhecimento de realidade não se adstringe a explicitar que isso ou aquilo é um ente, mas, também, deve manifestar os modos específicos de ser.⁷⁷

Verifica-se, contudo, que o tratamento do ente como mera categoria lógica, considerando-o como mero gênero, provém do entendimento de alguns filósofos que compreendem os entes alijados de fundamento na realidade, na coisa. Neste sentido, primeiramente, se conhece as singularidades; depois, as essências; e, por fim, o gênero supremo mais abstrato que se possa conceber e separado da realidade: ente. Esse ideário que influi no racionalismo, cuja compreensão do ente não é real.⁷⁸

Uma das consequências do ente desvinculado do real – ou seja, do desligamento do ser com a essência –, do qual se desemboca no racionalismo, é o florescimento de categorias jurídicas advindas do jusracionalismo que se fincam como paradigmas de mera possibilidade de ordem lógica, e não uma possibilidade real de atualização do ente, trazendo, por exemplo, a

⁷⁶ALVIRA, Tomas; CLAVELL, Luís; MELENDO, Tomas. Op. Cit., p. 38.

⁷⁷ALVIRA, Tomas; CLAVELL, Luís; MELENDO, Tomas. Op. Cit., p. 38.

⁷⁸ALVIRA, Tomas; CLAVELL, Luís; MELENDO, Tomas. Op. Cit., p. 38.

ideia de justo na ciência jurídica como uma mero ideal que é possível logicamente de ser alcançado em razão tão só da falta de contradição interna. Tais consequências, todavia, serão desenvolvidos em capítulo apropriado para crítica ao jusracionalismo como arquétipo, de maneira geral, dos direitos humanos e do direito.

O ente, entretanto, pode ser enunciado como “um tendo o ser”⁷⁹ – “*ens dicitur quae esse habens*”, conforme afirma Santo Tomás nos Comentários sobre a Metafísica,⁸⁰ o que se verifica a composição da essência e do ser no ente, de maneira que se não pode compreender o rompimento da essência do próprio ato do ente (ser), como se fosse duas coisas separadas, *res et res*.

O ente, na perspectiva realista, se predica de todas as coisas em uma fração igual e em outra fração diverso;⁸¹ ou seja, tem-se analogia quando o nome é comum e a realidade referenciada não é inteiramente a mesma – nem inteiramente diferente –, porém acarreta uma semelhança dos diferentes entes pelos quais o nome é atribuído.⁸²

A mesma perfeição se encontra de maneira distinta em muitos, significando, assim, que a noção de ente é análoga. Desta feita, o ser é a perfeição que é aberta à variedade máxima de concretizações, porquanto necessariamente todas as coisas “são,” contudo de modo distinto. Dessa maneira, o ente convém rigorosamente a todas as realidades de maneira análoga.⁸³

A concepção da analogia do ente é fulcral para se compreender a diversidade das realidades, pois, não obstante as suas diferenciações, os entes são em parte iguais e em parte diverso entre si, cujas perfeições se desvelam distintamente.

Todavia, se se concebesse o ente como unívoco, logo todas as realidades seriam concretizadas da mesma maneira; não haveria hierarquia em função da intensidade do ser nos diversos entes, pois o *quantum* de ser seria o mesmo para todas as entidades, fechando-se em monismo.⁸⁴

Por conseguinte, sob o ponto de vista da univocidade do ser, não haveria razão de se desenvolver noções de pessoa (do ente humano) em que implicasse superioridade aos demais entes não-pessoais, porquanto sem o supedâneo ontológico que validasse a variação de

⁷⁹ GILSON, Etienne. **O ser e a essência**. São Paulo: editora Paulus, p. 383.

⁸⁰ AQUINO, São Tomás. *Sententia Metaphysicae, lib. 12 l. 1 n. 4*, disponível em: <https://www.corpusthomicum.org/cmp12.html>.

⁸¹ ALVIRA, Tomas; CLAVELL, Luís; MELENDO, Tomas. Op. Cit., p. 39.

⁸² HUGON, Édouard. **Os princípios da Filosofia de São Tomás de Aquino: as vinte e quatro teses**. Trad. Odilão Moura. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1998.

⁸³ ALVIRA, Tomas; CLAVELL, Luís; MELENDO, Tomas. Op. Cit., p. 39.

⁸⁴ ALVIRA, Tomas; CLAVELL, Luís; MELENDO, Tomas. Op. Cit., p. 39.

intensidade de ser e a diversidade dos modos de ser, os entes minerais, *v.g.*, não seriam inferiores ao ente humano.

3 UMA PERSPECTIVA SOBRE O ENTE HUMANO: ANTECEDENTE IMEDIATO À PESSOA HUMANA

Quando se pensa na pessoa e na sua respectiva dignidade, mediante a qual se exigem determinados modos de agir consentâneos a ela, pretende-se, frequentemente, expulsar a ideia de que essa dignidade se liga a uma concepção de ente, isto é, expurga-se o substrato ontológico do homem, como se ele não fosse também um dos entes que estão no mundo, de modo que sua valência se repousaria numa mera pactuação entre os próprios seres humanos, que dependeria, em último termo, das volições dos pactuantes.

A dignidade humana, no entanto, não é constituída por pactuações de qualquer ordem, mas sim reconhecida e declarada por meio, v.g., de Tratados, Convenções e Pactos, o que nos força, portanto, admitir uma dignidade preexistente e independente das próprias volições dos homens, embora dependa, no ponto de vista gnosiológico, do enriquecimento da consciência humana para se desvelar novos aspectos dessa dignidade e os respectivos direitos provenientes dele.

Ademais, essa dignidade não pode ser abolida em razão da crueza dos fatos, de modo que a contradição dos fatos ante a realidade profunda do ente humano, não faz com que o ser humano deixe de ser humano, tampouco o retira dele a exigência – deve ser – de ser respeitada a sua dignidade. O ente humano, pela razão de ser ente humano (de ser pessoa), por força da sua situação ontológica qualitativamente superior aos demais entes, exige conduta compatível à especificidade do seu ser; portanto, observa-se que a exigência “de cada um deve respeitar a dignidade do outro” se apoia invariavelmente no *quantum* do ser do homem, de maneira que se desvela a necessária passagem, neste caso, do ontológico ao ético e ao jurídico.

Em outros termos, e em específico, não se pode conjecturar direitos que se fixam imediatamente na dignidade da pessoa humana, direitos humanos, sem antes pensar no ente enquanto tal e no ente humano enquanto tal, devido à completa identidade entre o ente humano e a pessoa humana, conforme se averiguará em capítulo posterior, tendo em vista que compreendido o epíteto de humano no ente percebido, deve-se, independentemente das circunstâncias, percebê-lo como pessoa e, por apenas essa razão, já ser dotado de uma gama de direitos. Nesse sentido, não se pode haver Axiologia e Deontologia sem antes considerar a Ontologia da pessoa.

Dessa forma, primeiro percebe-se que algo é – um ente –; depois, verifica-se a qualificação de humano nesse ente; por fim, compreende-se, sem condicionamentos, que o ente humano é uma pessoa. Por isso, não se pode olvidar da consideração ontológica de pessoa para

se ter uma compreensão antropológica⁸⁵ adequada sobre a sua dignidade e os seus respectivos direitos provenientes dessa dignidade. Não se pode haver enumeração *in abstracto* de direitos humanos ou consideração *in concreto* desses direitos sem uma escoreta compreensão antropológica da pessoa, em termos imediatos, e sem uma correta compreensão ontológica de fundo da pessoa, em termos mediatos.

Assim sendo, o ente humano deve ser analisado dentro do conjunto dos diversos entes inseridos no mundo, conforme se faz neste capítulo, comparando-os entre si, a fim de se verificar a sua dignidade frente aos outros entes que não podem ser considerados pessoas, o que sugere o liame inquebrantável, em certo aspecto, entre o ser e o dever ser, fugindo-se, assim, de certas estreitezas neokantianas.

3.1 Distinções entre os entes inorgânicos, vegetais, animais e humanos

Os entes, embora sejam aquilo o que são, distinguem entre si e se diversificam em suas intensidades. Pela própria experiência comum, observa-se a rica manifestação de entes, porquanto a heterogeneidade e a multiplicidade das coisas no mundo são as primeiras percebidas.

Dessa multiplicidade individuais de seres e, também, dessa variedade de tipos de seres na Natureza, evoca uma descrição acerca das categorias de entes contidos no Mundo, do qual se pode dizer que há: entes inorgânicos ou inanimados; entes vegetais; entes animais; e, por fim, entes humanos.

Por meio da lente humana, a realidade se desvela como uma articulação ordenada de vários níveis naturais de coisas, dos menos às mais complexas. Percebe-se a externalização de tendências naturais próprias de cada feixe dos respectivos níveis dessas realidades (dessas coisas, *rerum*), verificando-se, além disso, uma interação e cooperação recíproca entre esses níveis.^{86 87} Nesse sentido, os entes qualitativamente mais complexos necessariamente precisam das operações dos níveis mais baixos de seres para serem o que são.⁸⁸

A indagação acerca do ser do homem se inicia a partir da observação da semelhança

⁸⁵ Refere-se, aqui, a uma compreensão antropológica do ser humano enquanto tal, sob o prisma da Antropologia Filosófica.

⁸⁶ CUADRADO, José Ángel García. **Una introducción a la Filosofía del Hombre**. Quinta Edición, Navarra: Primera reimpresión. Ediciones Universidad de Navarra, S.A. (EUNSA), 2011, p. 44.

⁸⁷ Conferir: KAROL, M., **Orden natural y persona humana**. La singularidad y jerarquía del universo según Mariano Artigas, EUNSA, Pamplona 2000.

⁸⁸ Conferir: LOMBO, J.A. y RUSSO, F., **Philosophical Anthropology**. Rev. James Socias Digital Edition, 2017, pp. 28 – 40.

dele com as demais entidades naturais, das quais são possíveis compará-las com o ente humano. Desta comparação, contudo, parece que o ente do homem não destoa significativamente dos demais: é mais um ser no mundo.⁸⁹ Por outro lado, as distinções podem ser verificadas em razão das dessemelhanças do ente humano em relação aos outros viventes, mas, principalmente, em relação aos entes inertes.

Dessa maneira, parte-se da ideia de que o homem compartilha um conjunto de notas com os outros seres vivos – embora haja notas diferentes entre os homens e os outros seres vivos – de maneira a observar que o ente humano se mostra muito mais distante dos entes não animados. Por isso, se inicia, para melhor proveito na análise do homem em face das entidades do mundo, a investigação do homem como ser animado.^{90 91}

A diferença entre o mundo inanimado e o mundo animado é apreendido espontaneamente, sem necessidade de movimento silogístico, apesar das situações fronteiriças que obscurecem a possibilidade de classificá-las de modo seguro como inerte ou vivo.⁹²

Comumente, delimitam-se as fronteiras entre o inanimado e o animado por meio de descrições de algumas características dos dois grupos, dentre as quais existem algumas notas em comum em ambos. Essas características são constitutivas (unidade, organicidade) e outras são operativas (automovimento, capacidade de adaptação ambiente).⁹³ O ente vivo, além de sua dotação de se movimentar, é dotado de uma estrutura específica, devido à sua atividade. Desta feita, um vivente só realiza as suas atividades em razão da disposição adequada de suas partes. Por isso, nos pontos de vistas da estrutura, ou da constituição, e da dinâmica, ou da operação,⁹⁴ os viventes são necessários a fim de analisar as características gerais dos seres vivos em comparação aos entes inertes.

A unidade é a coesão interior entre as partes num todo. Essa propriedade que,

⁸⁹ CUADRADO, José Ángel García. Op. Cit., p. 44.

⁹⁰ CUADRADO, José Ángel García. Op. Cit., p. 44.

⁹¹ Conferir: GUARDINI, R., *Mundo y persona. Ensayos para una teoría cristiana del hombre*, Encuentro, Madrid 2000, p. 95. Essa perspectiva da Filosofia da Natureza como modo de perscrutar sobre o ente humano é averiguado, v.g, em Guardini, conforme relembra José Ángel García Cuadrado: “*En tanto que conformación, el hombre se encuentra como forma entre formas, como unidad de proceso entre otras unidades, como cosa entre cosas*”. Tradução livre: “como conformação, o homem é encontrado como uma forma entre as formas, como uma unidade de processo entre outras unidades, como coisas entre as coisas”. Com efeito, compreende-se, aqui, que o homem como tal não está alijado de sua “coisidade” – no sentido de ser algo, de ser alguma “coisa” que é qualificada como “alguém” –, nada obstante não se reduza a isso; no entanto, as propriedades dos entes se refletem no humano, devido ao fato deste também ser um ente. Dito de outro modo, o ente humano tem ser *tale quale* os outros entes, porém participa do Ser em outra intensidade qualitativamente distinta dos demais entes não humanos.

⁹² CUADRADO, José Ángel García. Op. Cit., p. 44.

⁹³ CUADRADO, José Ángel García. Op. Cit., pp. 44-45.

⁹⁴ LOMBO, J.A.; RUSSO, F., Op. Cit., p. 32.

rigorosamente, está em todos os seres, mas desigualmente, porquanto a unidade admite graus.⁹⁵ A unidade, todavia, não significa rigidez, mas sim estabilidade; assim sendo, a coesão não se confunde com a hipótese de se poder mudar; na verdade, a rigor, é o pressuposto pelo qual possibilita a mudança no vivente.⁹⁶

Além disso, todos os entes vivos asseguram a sua unidade por meio das suas operações – embora não se reduza a uma das operações –, de maneira que a fundamentalidade da unidade é tão patente, pois, caso seja perdida, o resultado não é outro senão a morte.⁹⁷

Dessa forma, concebe-se que a intensidade da unidade nos entes viventes é sensivelmente mais forte que os entes não viventes, de modo que a noção de substância se dá primariamente nos viventes.⁹⁸ Por exemplo, a unidade da pedra é real e existe concretamente, porém é diminuta, pois lhe basta um acerto de um golpe para se transformar em duas pedras, ou mais. Não se dá dessa maneira com os entes vivos. A coesão entre as partes no ente vivo é significativamente superior aos entes não vivos – à proporção, inclusive, das intensidades dos seus seres – de modo que se se tentar dividir um ente vivo em dois, não haverá a partição em duas unidades de entes vivos, mas sim a destruição dele.⁹⁹ A vida de um indivíduo é incompatível com a divisão, a que se condiciona invariavelmente à unidade.¹⁰⁰

Nesse teor, quanto mais complexos são os organismos, tornam-se mais unitários. Assim, por exemplo, a unicidade ou individualidade de um mamífero é mais forte – mais intenso – que de bactérias ou plantas.¹⁰¹

Com efeito, as pedras têm unidades, são unas, porém de modo muito inferior aos animais, as quais são contados pelo seu “peso” e não como número de indivíduos¹⁰². Em suma, os entes viventes não podem se dividir ou se partir sem morrerem, nem mesmo aqueles entes viventes que se reproduzem por bipartição, embora a etimologia da palavra “bipartição” nos induza ao erro de partição de duas metades do ente originário, porquanto esse tipo de

⁹⁵ CUADRADO, José Ángel García. Op. Cit., p. 45.

⁹⁶ LOMBO, J.A.; RUSSO, F. Op. Cit, p. 32.

⁹⁷ LOMBO, J.A.; RUSSO, F. Op. Cit, p. 32.

⁹⁸ ARTIGAS, M., *Filosofía de la Naturaleza*. 4.^a edición renovada, EUNSA, Pamplona 1998, p. 246.

⁹⁹ CUADRADO, José Ángel García. Op. Cit., p. 45.

¹⁰⁰ LOMBO, J.A.; RUSSO, F., Op. Cit, pp. 32 – 33.

¹⁰¹ CHOZA, Jacinto. *Manual de Antropología Filosófica*. Segunda Edición. Sevilla: Editorial Thémata, 2016, p. 54.

¹⁰² Emprega-se ao termo indivíduo, neste caso, o sentido etimológico de coisa indivisa, indivisível, *individuum* (*individuus*, *a*, *um*). Conferir: **Dicionário de Latim-português**. 4.^a edição. Porto: Porto Editora, 2017, p. 340; Conferir: JOLIVET, Régis. **Vocabulário de filosofia**. Tradução de Gerardo Dantas Barreto. Rio de Janeiro, Agir, 1975, p. 122.

reprodução germina novos indivíduos, diferentes do anterior.¹⁰³ Pode-se dizer, portanto, que à medida que se ascende na escala da vida, à proporção que é mais uno, “se morre mais”.¹⁰⁴

É mister dizer que a unidade não implica em uniformidade, tampouco significa homogeneidade, pois as partes componentes do ente vivo não são homogêneas, diferentemente das partes dos entes inertes. Os entes vivos são organismos, ou seja, há uma organização interna heterogênea em suas compleições, de modo que cada parte se funcionaliza distintamente em favor do todo. A dinamicidade do vivo inclui a atividade de diferentes partes que colaboram à concretização das metas do vivo, pois as partes realizam funções que se integram de maneira unitária.¹⁰⁵ São, portanto, os entes vivos constituídos pela organicidade.

Nesse teor, cada parte tem funções diferenciadas, todavia se relacionam todas para um só objetivo, a fim de conservar ou desenvolver a inteireza do indivíduo.¹⁰⁶ Contrariamente, os entes inertes são homogêneos e uniformes, ou seja, as partes constituintes do todo deles não se diferenciam ou se distinguem em níveis desprezíveis – *v.g.*, a cristalização dos minerais –; são de ordem monolítica.¹⁰⁷ O ente monolítico, homogêneo e uniforme é passivo e estático, enquanto os entes vivos têm potência de se moverem, mediante as atuações das partes deles entre si.¹⁰⁸

Desse modo, por meio da constituição das relações das partes componentes do ente vivo, é o que se assegura o ente vivo agir em si mesmo e sobre si mesmo. Em razão das partes constituírem um todo orgânico, as partes do ente vivos são denominadas de “órgãos”.¹⁰⁹

No que tange à dinamicidade (ou operabilidade), o ente vivo se caracteriza pelo automovimento e pela adaptação ao ambiente.¹¹⁰ A vida como automovimento é a definição mais antiga desvelada pela história da filosofia, salienta Choza. Aristóteles notifica a vida sob o prisma de quatro atividades: comer, sentir, mover-se e compreender¹¹¹; em segundo momento, distingue essas atividades do viver, entendendo-o como uma atividade mais radical, isto é, subjacente às atividades, tendo em vista que uma pessoa é viva, independente do grau de realização dessas atividades. Em razão disso, Aristóteles denomina às operações vitais como

¹⁰³ CUADRADO, José Ángel García. Op. Cit., p. 45.

¹⁰⁴ CHOZA, Jacinto. Op. Cit, p. 54.

¹⁰⁵ CUADRADO, José Ángel García. Op. Cit., p. 45.

¹⁰⁶ LOMBO, J.A.; RUSSO, F., Op. Cit, p. 33.

¹⁰⁷ LOMBO, J.A.; RUSSO, F., Op. Cit, p. 33.

¹⁰⁸ LOMBO, J.A.; RUSSO, F., Op. Cit, p. 33.

¹⁰⁹ LOMBO, J.A.; RUSSO, F., Op. Cit, p. 33.

¹¹⁰ LOMBO, J.A.; RUSSO, F., Op. Cit, p. 33.

¹¹¹ Conferir: ARISTÓTELES, *Peri psychés*, 11, 2; 413 a 22.v.

atos segundos e ao viver como ato primeiro, ressaltando que “viver é ser para os vivos”¹¹².¹¹³

O automovimento é uma nota necessária dos entes viventes, pois se move por si, tem princípio intrínseco de movimento. Desse modo, pode-se dizer que o ente vivo é aquele que tem o princípio de seu movimento, prescinde de um causador de movimento externo (sem princípio extrínseco de movimento).¹¹⁴ Nessa perspectiva, o automovimento é a capacidade de realizar atividades por si mesmo e agir sobre si mesmo.¹¹⁵

Em mesmo sentido, a partir de uma exegese da questão 18, artigo 1º, da *Prima Pars* da Suma Teológica, nega-se a possibilidade de o ente ser vivente se não houver nenhum tipo de movimento intrínseco nele, de maneira que, por consequência, se pode dizer que se apenas houver movimento causado por fator externo, não poderá sê-lo um ente vivente, *in verbis*:

Com efeito, dizemos que, por primeiro, um animal vive, quando começa a mover-se por si próprio, e julgamos que vive tanto tempo quanto o movimento nele aparece. Quando, pelo contrário, já não tem por si mesmo movimento algum, mas é apenas movido por outro, dizemos que está morto, por falta de vida. Fica então claro que propriamente são vivos os que movem a si próprios por alguma espécie de movimento, quer se tome o movimento no sentido próprio, como um ato do imperfeito, isto é, do que existe em potência; quer se tome num sentido geral, como ato do perfeito, como o conhecer e o sentir se dizem movidos, como diz o tratado *Sobre a alma*. Assim, é chamado de vivo tudo o que se move ou age por si mesmo. Os que, por natureza, não se movem nem agem por si mesmos só serão chamados vivos por semelhança.¹¹⁶

O automovimento possui diversos níveis, aos quais correspondem as atividades dos entes vivos. De fato, o ente vivente é, simultaneamente, o construtor e o produto de sua própria atividade. Isso se dá, por exemplo, nas ações de se nutrir, crescer e procriar; contudo, particularmente, com mais peso, no conhecimento e na inclinação o é melhor observado. Por meio dessas atividades o ente vivo se desenvolve e se aperfeiçoa, mas a sua autoconstrução é ainda mais perfeita nos entes vivos que têm potência em adquirir hábitos – v.g., pensa-se no processo pedagógico – e de adquirir cultura.¹¹⁷

¹¹² ARISTÓTELES, *Peri psychés*, II, 4; 415 b 13.

¹¹³ CHOZA, Jacinto Op. Cit, p. 48.

¹¹⁴ CUADRADO, José Ángel García. Op. Cit., p. 45.

¹¹⁵ LOMBO, J.A.; RUSSO, F., Op. Cit, p. 34.

¹¹⁶ AQUINO, São Tomás. S. T, I, q. 18, a. 1. Tradução da edição Loyola: *Primo autem dicimus animal vivere, quando incipit ex se motum habere, et tandiu iudicatur animal vivere, quandiu talis motus in eo apparet; quando vero iam ex se non habet aliquem motum, sed movetur tantum ab alio, tunc dicitur animal mortuum, per defectum vitae. Ex quo patet quod illa proprie sunt viventia, quae seipsa secundum aliquam speciem motus movente; sive accipiatur motus proprie, sicut motus dicitur actus imperfecti, idest existentis in potentia; sive motus accipiatur communiter, prout motus dicitur moveri, ut dicitur in III de Anima. Ut sic viventia dicantur quaecumque se agunt ad motum vel operationem aliquam: ea vero in quorum natura non est ut se agant ad aliquem motum vel operationem, viventia dici non possunt, nisi per aliquam similitudinem.*

¹¹⁷ LOMBO, J.A.; RUSSO, F. Op. Cit, p. 34.

Nesse sentido, Santo Tomás observa que:

A maneira segundo a qual vivem os seres dotados de intelecto é mais perfeita, pois movem a si mesmos de maneira mais perfeita. É sinal disso o fato de que em um único e mesmo homem, o intelecto move as faculdades sensitivas, que por sua vez movem e comandam os órgãos, que executam o movimento. Por exemplo, nas artes: vemos que a arte à qual compete a utilização do navio, isto é, a arte de navegar, instrui a arte que determina a forma do navio, e esta última instrui aquela arte que apenas executa, organizando a matéria.¹¹⁸

Demais, no que tange ao automovimento, a imanência etimologicamente provém de *in-manere*, que significa “permanecer em” ou “permanecer no interior” (de algo). A imanência anuncia que existe em si mesmo – há um eu – no ente vivo que permanece e no qual permanecem, além do mais, os efeitos das operações efetuadas. Com efeito, o continuar vivo, o estar vivo, designa, para o ente vivente, o que foi realizado por ele ou o que lhe ocorreu permanece interiormente nele, “dentro”, de modo que essas realizações e acontecimentos nunca escaparão como se nunca tivessem ocorrido. O passado permanece “dentro” do ente vivo, assim como os alimentos, as lembranças, os conhecimentos e os saberes adquiridos.¹¹⁹

Nessa linha, pode-se distinguir dois modos de operações: as transeuntes e as imanentes. A operação transeunte é aquela em que o termo final e os efeitos permanecem externo ao sujeito causador da ação. A ação perfaz um objeto exterior; o objeto de sua ação permanece fora do sujeito, como, v.g., na ação de construir um instrumento musical, que é um objeto fora do artesão (sujeito). De maneira contrária, as operações imanentes são as operações segundo as quais a causa e o efeito estão no sujeito, permanecem-nas nele. Com efeito, esse modo de ação não se perfaz em alguma coisa externa, mas no próprio sujeito. Evidencia-se, portanto, a nomenclatura desse tipo de operação, como operação imanente, porquanto os efeitos “permanecem dentro”.¹²⁰

Outrossim, as ações imanentes são aquelas cujo efeito não ultrapassa o sujeito, de modo que o efeito não é um objeto exterior, porquanto permanece no sujeito. Assim, os entes vivos operam também imanentemente, pois guardam dentro de si os seus efeitos, recepcionando a sua própria ação. Em mesmo sentido, M. Artigas preleciona que os entes individuais e unitários que

^{118 118} AQUINO, São Tomás. S. T, I, q. 18, a. 3. Tradução da edição Loyola: “*Unde perfectior modus vivendi est eorum quae habent intellectum: haec enim perfectius movent seipsa. Et huius est signum, quod in uno et eodem homine virtus intellectiva movet potentias sensitivas; et potentiae sensitivae per suum imperium movent organa, quae exequentur motum. Sicut etiam in artibus, videmus quod ars ad quam pertinet usus navis, scilicet ars gubernatoria, praecipit ei quae inducit formam navis: et haec praecipit illi quae habet executionem tantum, in disponendo materiam.*”

¹¹⁹ CHOZA, Jacinto. Op. Cit, p. 51.

¹²⁰ CUADRADO, José Ángel García. Op. Cit., p. 46.

almejam sua própria perfeição – no sentido de se fazer completamente, em estado de acabamento – têm uma atividade cujos efeitos permanecem neles e, por isso, se chamam imanescentes.¹²¹ Disso, manifesta-se a imanência na capacidade de adaptação ao meio ambiente que há no ente vivente.^{122 123}

O ente humano tem a capacidade de desenvolver, por meio da vontade e da razão, meios de adaptação (que se liga proximamente ao automovimento) muito mais complexo que dos restantes dos entes viventes, como, v.g., o “cultivo da terra, a criação de animais, a construção, as realizações culturais (ciência, arte, tecnologia, jogos), as formas de vida social (instituições, leis).”¹²⁴

A observação dessas características dos entes viventes se dá pela experiência, nada obstante as dificuldades de algumas distinções entre os inertes e os vivos de menor complexidade. Destarte, impende dizer que o homem compartilha com os entes viventes o automovimento, a unidade, a organicidade e a imanência.¹²⁵

Apesar dessas notas serem comuns a todos os entes vivos, contudo não são vividos de mesmo modo entre si. Há gradação na maneira de realizar essas características entre os entes viventes, à medida da escala de perfeição dos entes, sob o crivo do grau de imanência, que se lastreia na capacidade de um ente orgânico guardar os efeitos em si¹²⁶de sua operação, pois quanto maior é essa capacidade, maior o grau de imanência e, por consequência, de vida.¹²⁷

Outrossim, os outros caracteres, além da vida, se dão diferentemente entre os entes viventes. Aos entes viventes superiores isso se dá de forma mais perfeita – em maior grau de intensidade – que nos inferiores. Por inferência, nos entes superiores, a automovimetização, a unidade, a organicidade e a imanência se realizam de modo mais perfeito do que nos entes vivos inferiores.^{128;129}

¹²¹ ARTIGAS, M., *Filosofía de la Naturaleza*, p. 253.

¹²² Conferir: LOMBO, J.A.; RUSSO, F., *Philosophical Anthropology. Rev. James Socias Digital Edition*, 2017, pp. 22-25.

¹²³ CUADRADO, José Ángel García. Op. Cit., p. 46.

¹²⁴ LOMBO, J.A.; RUSSO, F., Op. Cit., pp. 34-35.

¹²⁵ CUADRADO, José Ángel García. Op. Cit., p. 46.

¹²⁶ O conhecimento é exemplo clássico de operação imanente, pois o conhecer se aperfeiçoa no sujeito cognoscente e não em algum objeto externo ao sujeito.

¹²⁷ CUADRADO, José Ángel García. Op. Cit., p. 46.

¹²⁸ CUADRADO, José Ángel García. Op. Cit., p. 46.

¹²⁹ O viver é uma maneira de ser - que é só possível para os entes com essa capacidade de viver, os quais são superiores aos entes inanimados -, porquanto “o ser para os que vivem é o viver”, conforme Aristóteles, isto é, o ser é viver; por conseguinte, viver é o ato do ente, é o estado de acabamento do ente vivente. Conferir: Aristóteles. **De Anima**. São Paulo: 1ª edição – 2006 (1ª reimpressão – 2007) Editora 34 Ltda, 2007, 415b10, p 81.

José Angel Lombo e Francesco Russo compreendem que a imanência e a transcendência são notas fundamentais dos entes vivos e caracteres gerais deles – seja de ordem estrutural ou de crivo dinâmico – se encontram presentes em vários graus de perfeição, o que torna possível fixar diferenças de nível (grau) entre os entes vivos.¹³⁰

Formula-se que ser é viver nos entes viventes, no entanto isso não pode sugerir que o viver é idêntico a concretização de obras, porém sua intrínseca possibilidade operativa. A essência do ente vivente não é a realização *in totum* de operações, porquanto, caso fosse, necessariamente se realizaria todas as operações possíveis do ente vivente; a rigor, a potencialidade do ente vivente quedaria frente às atualizações constantes das operações, sem margens para falta delas na concretude. Todavia, não é assim que se verifica na realidade, o vivente nem sempre está em ato das operações que naturalmente é capaz, entretanto essa ausência de atualização das operações não implica na falta dessa capacidade proveniente da alma.¹³¹

Dessa maneira, impende desvelar que a vida é o substrato germinal e essencial para todo, e qualquer, ente vivente, em virtude de que sem este princípio do ente, nada o seria de modo algum. Todavia, as operações vitais – alimentar-se, sentir, trasladar de lugar e entender – são predicados acidentais (embora sejam acidentes necessários), uma vez que o ente vivo ainda o é mesmo que não realize uma dessas operações.^{132; 133}

Assim, o homem continua como tal mesmo que não esteja despertado, mas um “homem” morto já não é propriamente homem, porquanto aquilo que é pressuposto essencial para ele já não há, que é a vida. Não há sentido, portanto, conceber operações sem o pressuposto da vida do ente, de modo a reduzir, *v.g.*, o ente humano a uma de suas capacidades operativas.¹³⁴

¹³⁵ É possível inferir, com isso, que a falta de realização de operações dos atos segundos não deslegitima a primariedade da vida do ente (ato primeiro), em outros termos, não fundamentam o ato primeiro vital do ente.

O ente vivente não concretiza todas as suas possibilidades operativas vitais; a

¹³⁰ LOMBO, J.A.; RUSSO, F., Op. Cit., p. 36.

¹³¹ CUADRADO, José Ángel García. Op. Cit., p. 47.

¹³² CUADRADO, José Ángel García. Op. Cit., p. 47.

¹³³ A linguagem das operações pode se transformar em linguagem dos direitos. Desta feita, assim como a falta operativa não desemboca em negação da vida, também a lesão de direitos concernentes a essas operações não fulmina o direito ontologicamente precedente a esses direitos operativos, que é o direito à vida. Isso, entretanto, será desenvolvido de modo mais pormenorizado posteriormente.

¹³⁴ Posteriormente, as questões acerca das capacidades do ente humano serão retomadas quando desenvolvermos propriamente as questões concernentes à dignidade humana.

¹³⁵ CUADRADO, José Ángel García. Op. Cit., p. 47.

concretização de uma delas não é condição necessária para que o vivente seja como tal. A distinção entre viver, nutrir-se ou conhecer desemboca na distinção entre a alma e as potências e faculdades operativas. A alma é o princípio mediato das operações, entretanto as potências são o princípio imediato das operações.^{136; 137}

A alma é a forma substancial do corpo, já as faculdades operativas são formas accidentais. Em sentido próprio, o obreiro das operações é uma substância completa e não suas potências. Nesse sentido, *v.g.*, o ouvido em certa acepção não escuta, porém sim o ente humano por inteiro é que escuta por meio da faculdade auditiva.¹³⁸

Consigna-se, portanto, que a forma dos entes vivos, ou alma, sempre informam o corpo do ente. A alma (princípio vital ou ato primeiro do ente vivente) tem um conjunto de funções, capacidades ou operações, que não estão necessariamente em ato. Essas operações são chamadas de potências, faculdades ou capacidades operativas, as quais se dividem em potências orgânicas – dependentes de modo intrínseco de órgão corporais – e em potências espirituais – independentes de modo intrínseco de órgão corporais,¹³⁹ como a inteligência e a vontade.

É de salientar que existe uma hierarquia entre as potências, devido à multiplicidade de potências que decorrem da diversidade de fins. Assim, as potências vegetativas servem às sensitivas, estas às apetitivas e estas às motoras; por sua vez, as potências orgânicas (vegetativas, sensitivas, apetitivas e motoras) se adequam às potências intelectuais.¹⁴⁰ Isso se dá porque as potências inferiores não só surgem das superiores, como também estas são os fins daquelas.¹⁴¹

Nessa perspectiva, é possível estabelecer três níveis fundamentais de vida, os quais correspondem a vida das plantas, a vida dos animais irracionais e, por fim, a vida humana. Respectivamente, esses níveis são denominados de vida vegetativa, vida sensitiva e vida intelectiva.¹⁴²

As operações vitais básicas, ou vegetativas, são comuns a todos os viventes, de modo

¹³⁶ CUADRADO, José Ángel García. Op. Cit., p. 47.

¹³⁷ Conferir: Aquino, São Tomás. Suma Teológica: Tratado do homem.

¹³⁸ CUADRADO, José Ángel García. Op. Cit., pp. 47/48.

¹³⁹ Anote-se que os órgãos também são instrumentos às faculdades intelectuais, mas essas capacidades não se reduzem à atividade do próprio órgão, *v.g.*, a inteligência necessita da atividade cerebral, contudo não se encapsula nela.

¹⁴⁰ Não se adentrará em minúcias das potências orgânicas, mas sim da integração harmônica delas com as potências intelectuais.

¹⁴¹ SELLÉS, J.F., *Antropología para inconformes. Una antropología abierta al futuro*, 2. edición, Rialp, Madrid 2007, p. 254.

¹⁴² LOMBO, J.A.; RUSSO, F. Op. Cit, p. 36.

que os entes humanos e não humanos possuem essas capacidades, apesar de serem realizadas de maneira distintas entre os reinos dos viventes. Com efeito, as faculdades vegetativas no homem se concretizam em função da razão e da liberdade. Dessa forma, a realização dessas necessidades vitais é da ordem cultural.¹⁴³

De fato, no ente humano há os três tipos de “interioridades” (maneiras mediante as quais permanecem “dentro” no ente) – os quais correspondem aos níveis fundamentais de vida –, entretanto é condição suficiente para a vida a interioridade vegetativa.¹⁴⁴ A vida vegetativa consiste em três tipos de operações bastante diferenciadas, a saber: a nutrição, o crescimento e a geração. A nutrição consiste na operação vital por meio da qual o ente vivente permanece vivo, o qual mantém a sua integridade substancial por meio de substituições e trocas de materiais componentes do ente vivo.¹⁴⁵

O ente vivo metaboliza a realidade externa e a usa para manter a sua estrutura física¹⁴⁶. Santo Tomás de Aquino, nesse teor, comenta que se nutrir, em acepção própria, é receber algo em si mesmo para se preservar.¹⁴⁷

Nos animais a função da nutrição é mediada pelo conhecimento sensitivo, de maneira que o alimento é captado pelo animal previamente por meio dos sentidos externos, que é valorado pelos sentidos internos como adequados, para que, ao fim, movimente-se rumo ao alimento. O homem igualmente necessita da mediação cognoscitiva, no entanto o alimento não obtém uma resposta necessariamente automática do homem, devido ao diferenciador da liberdade no ente humano, em que se não encontra nos outros animais.¹⁴⁸

Consoante Choza¹⁴⁹, a nutrição é o primeiro modo de comunicação, pois o que era externo e sem vida, inorgânico, transforma-se em vivo e se une aos outros elementos vivos, participando da unidade do ente vivo e na unidade do viver do ente, ou seja, do seu ser, uma vez que viver é ser.

A operação do crescimento (ou desenvolvimento) não se confunde com a operação nutritiva, porquanto não visa tão somente se manter vivo. O fim (ou objeto) do crescimento é o incremento quantitativo do ente vivente.

¹⁴³ CUADRADO, José Ángel García. Op. Cit., p. 48.

¹⁴⁴ CHOZA, Jacinto. Op. Cit. p. 51.

¹⁴⁵ CUADRADO, José Ángel García. Op. Cit., p. 49.

¹⁴⁶ LOMBO, J.A.; RUSSO, F., Op. Cit, 2017, p. 36.

¹⁴⁷ TOMÁS DE AQUINO, *Comentario al De Anima*, lect. 9, n. 341.

¹⁴⁸ CUADRADO, José Ángel García. Op. Cit., p. 49.

¹⁴⁹ CHOZA, Jacinto. Op. Cit, p. 58.

Outrossim, por intermédio do crescimento, faz-se com que o ente vivo adquira proporções e quantidades adequadas. Essa operação é a mais basilar da vida, pois manifesta a ideia central de automovimento, o que é nota específica da vida.¹⁵⁰

Além disso, essa operação não consiste tão só em aumento de mais matéria num corpo, mas sim num crescimento interno qualitativo a fim de que o ente vivo adquira maturidade. O desenvolvimento também se vincula ao crescimento das faculdades espirituais, ou seja, da vontade e do conhecimento, não se limitando ao florescer das faculdades orgânicas. As operações espirituais têm uma potência de se desenvolver ilimitadamente, pois sempre se poderá querer e conhecer mais e de melhor maneira.¹⁵¹

Ademais, anote-se que os entes inertes são integralmente dependentes da matéria, pois o desaparecimento de uma quantidade de pedra implica no desaparecimento da pedra enquanto tal. Todavia, no ente vivo ocorre a troca da matéria componente dele, sem perder a identidade; para isso, o ente vivente necessita desse mecanismo de troca – desaparecimento e substituição – de matéria para manter a sua identidade.¹⁵²

Destarte, o ente humano não chega ao seu termo de desenvolvimento, ao contrário do animal que se desenvolve por completo quando maduro; ao homem, com efeito, sempre é possível crescimentos ulteriores, pois nunca se fecha biologicamente.¹⁵³

Não se pode dizer, portanto, que a fase adulta do ser humano seja o pináculo do seu desenvolvimento, devido à intensidade do ser no humano ser qualitativamente superior e distinto dos demais entes animais, porquanto o desenvolvimento humano não corresponde necessariamente a melhor capacidade de realização de certas operações ou de se encontrar em estado físico mais avantajado. Além disso, a observação desse desenvolvimento não tem como crivo a utilidade do ser humano em favor da sociedade em certo contexto espaço-temporal, embora comumente se verifique tratamento indigno, v.g., às pessoas idosas, como se o desenvolvimento humano, e a sua correspondente dignidade, pudesse ser metrificada com base na “utilidade.”

Desse modo, a dignidade ontológica do ente humano não varia conforme as fases de sua vida e em função da utilidade dele, pois essa dignidade é independente da condição de vida da

¹⁵⁰ LOMBO, J.A.; RUSSO, F., Op. Cit, 2017, p. 36.

¹⁵¹ CUADRADO, José Ángel García. Op. Cit., p. 49.

¹⁵² CUADRADO, José Ángel García. Op. Cit., p. 50.

¹⁵³ SELLÉS, J.F. *Antropología para inconformes. Una antropología abierta al futuro*. 2ª edición, Rialp, Madrid 2007, p. 260.

pessoa e de qualquer circunstância em que ela se encontre concretamente.¹⁵⁴

A faculdade generativa tem como objeto a transmissão de características da espécie por meio de geração de indivíduos. Entre as três operações vegetativas, a operação generativa é a mais perfeita delas, porquanto, por meio dela, o ente vivente “se replica”. A geração se faz necessária para a permanência da espécie, contudo não é verdadeiro dizer que é necessária para subsistir o indivíduo.¹⁵⁵ Em outros termos, por meio da procriação – geração –, o ente produz outro ente similar a si mesmo e adquire, de certa maneira, a perpetuidade da espécie.¹⁵⁶

No que concerne à vida vegetativa, a matéria inerte se torna matéria viva. A matéria inorgânica adquire no ente vivente, caracteres novos, de maior complexidade, integrando-se em outro ente. Dessa feita, verifica-se que os entes inferiores se ordenam aos entes superiores. Por conseguinte, desvela-se o seguinte corolário: o inerte está em função do vivente e este em função da pessoa.

Assim, deve-se salientar que o vegetativo não é o nascedouro do homem, pois a pessoa humana é que recebe o vegetativo; assim, o homem não está para o vegetativo, mas o vegetativo que está para o homem; aquele está para este de maneira concreta, isto é, não está para humanidade e sim para uma pessoa humana irrepetível.¹⁵⁷ Pode-se dizer, além disso, que as operações vegetativas têm como fim, primordialmente, a sobrevivência e o desenvolvimento do corpo do ente vivo e, igualmente, a propagação da espécie a que pertence o ente.¹⁵⁸

Por sua vez, a vida sensitiva se expressa, primeiramente, no reconhecimento, ao menos em potência, da realidade material, tomando-a. Por isso, o germe do movimento depende intrinsecamente do próprio ente vivente, sendo que este reconhece as qualidades sensoriais dos objetos ao seu redor, não obstante o objeto de um ente vivo seja direcionado pela natureza. Essa potência mostra que o ente vivo tem algum controle sobre as suas ações. De fato, os entes viventes não humanos têm uma inclinação, ou apetite, ligado à sua percepção sensorial, de modo a calcular aquilo o que lhe é agradável ou o que é prejudicial, provocando inexoravelmente uma reação.¹⁵⁹

Por conseguinte, a vida sensitiva revela-se na própria capacidade de se locomover, que

¹⁵⁴ Conferir: **Declaração Dignitas infinita: sobre a dignidade humana**, *Ex Audientia Die 25/03/2024 FRANCISCUS*.

¹⁵⁵ CUADRADO, José Ángel García. Op. Cit., p. 50.

¹⁵⁶ LOMBO, J.A.; RUSSO, F., Op. Cit, 2017, p. 36.

¹⁵⁷ SELLÉS, J.F. *Antropología para inconformes. Una antropología abierta al futuro*. 2ª edición, Rialp, Madrid 2007, p. 260.

¹⁵⁸ LOMBO, J.A.; RUSSO, F., Op. Cit, pp. 36 - 37.

¹⁵⁹ LOMBO, J.A.; RUSSO, F., Op. Cit, pp. 36 - 37.

é mais complexa nos animais superiores e mais limitada nos animais inferiores.¹⁶⁰ A imanência nestes é menor em relação àqueles. A vida intelectual, entretanto, mostra maior grau de vida, em que o “ser é viver” é notado com maior intensidade, pois há, realmente, maior intensidade de ser nas vidas nas quais apresentam potência intelectual em comparação aos entes viventes sem essa potência.

O conhecimento intelectual é mais aberto do que o conhecimento sensorial, pois abrange a realidade incorpórea, além da corpórea, e entende a relação entre meios e fins, de modo a utilizar desses meios para acertar os fins. Dessa capacidade intelectual é que provém o progresso da técnica e da construção de novas ferramentas. O ente humano tem a tendência intelectual segundo a qual tende para o que conhece intelectualmente, isto é, na sua dimensão universal.¹⁶¹

Desse modo, os entes humanos têm o domínio de suas próprias ações, pois usam meios para atingir fins que eles mesmos fixaram, inobstante a própria natureza humana e a natureza das coisas – em sentido clássico – os limitem.¹⁶² É possível, portanto, dizer que o ente humano tem as funções vitais dos outros animais, embora as concretize de maneira qualitativamente distinta, devido à sua intensidade do ser. Nesse sentido, pode-se afirmar a cumulatividade nas vidas de maior grau em relação às vidas de menor grau, em outros termos, *v.g.*, a vida intelectual tem cumulativamente a vida vegetativa e a vida animal.¹⁶³

No entanto, nada obstante as diferenças entre o “interior” vegetativo, o “interior” sensitivo e o “interior” intelectual, não se pode dizer que quando se encontra essas interioridades em um só ente, se retiraria a sua unidade, pois se para o ente vivo viver é ser, para o ente vivo viver designa um ser só, de maneira a diferenciá-lo de todo o resto.¹⁶⁴

Assim, o ente vivente é uno, de maneira que se não o for, não haverá vida nele. Todavia, o ser uno não significa que seja único numa acepção solipsista: não se concebe ente vivo solitário. A vida e a respectiva comunicação só têm sentido sob a lógica da comunidade de indivíduos, porém “não em si mesmo ou à parte deles, mas neles.”¹⁶⁵

Com efeito, há entes viventes que só têm potência vegetativa, já as vidas sensitivas exigem também as operações vegetativas. No homem se acresce à vida intelectual, a vida

¹⁶⁰ LOMBO, J.A.; RUSSO, F., Op. Cit, 2017, p.37.

¹⁶¹ LOMBO, J.A.; RUSSO, F., Op. Cit, 2017, p.37.

¹⁶² LOMBO, J.A.; RUSSO, F., Op. Cit, 2017, p.38.

¹⁶³ LOMBO, J.A.; RUSSO, F., Op. Cit, 2017, p.38.

¹⁶⁴ CHOZA, Jacinto. Op. Cit, p. 51.

¹⁶⁵ CHOZA, Jacinto. Op. Cit, 2016, p. 52.

sensitiva e a vegetativa.¹⁶⁶ Em suma, as operações dos entes de menor grau de vida devem encontrar-se presente nas vidas sensitivas e intelectivas; a percepção sensitiva não existe sem as operações vegetativas e os conceitos abstratos e universais são impossíveis sem o conhecimento sensível (sem a operação da vida sensitiva) e sem as operações vegetativas.¹⁶⁷

Sobre isso, José Ángel García leciona que:

Todas as operações e funções vegetativas se encontram presentes também na pessoa humana, mas vividas de modo pessoal, isto é, de modo consciente e livre. Por esta razão, o modo "humano" de viver estas funções vitais é diverso aos demais seres vivos. Por exemplo, a gastronomia é uma arte especificamente humana que responde à necessidade vital de se nutrir; essa necessidade é vivida de modo livre. De modo análogo, a reprodução humana vem mediada por um instinto ou tendência sexual que garante a conservação da espécie humana, mas o modo de viver essa necessidade é livre e racional, e é aqui que se encontram presentes todas as dimensões da pessoa humana. Enquanto o animal vive para perpetuar a espécie, a pessoa humana vive para pensar e amar aqueles bens que escolheu livremente. Por isso que se diz que os animais têm uma finalidade "intra-específica" (em benefício da espécie), enquanto a pessoa não está subordinada ao bem da espécie, mas tem uma finalidade "meta-específica."¹⁶⁸

Assim sendo, observa-se que as finalidades dos animais se enclausuram em prol tão-somente ao benefício da espécie, de maneira que cada indivíduo de uma espécie de animais é tão só uma parte do todo da espécie. Por outro lado, o ente humano ultrapassa as finalidades da espécie, sua valência não se subordina nela, não é uma mera parte do todo, de modo que os seus fins ultrapassam a mera conservação da espécie.¹⁶⁹

Com efeito, o animal conhece os seus fins conforme o seu molde biológico, isto é, conhece os fins dos seus atos como pré-fixados ou pré-programados e, por conseguinte, eles não dão a si próprios os seus fins, o que se chama comportamento instintivo, ao contrário dos

¹⁶⁶ LOMBO, J.A.; RUSSO, F., Op. Cit, 2017, p.38.

¹⁶⁷ LOMBO, J.A.; RUSSO, F., Op. Cit, 2017, p.38.

¹⁶⁸ CUADRADO, José Ángel García. Op. Cit., p. 51, tradução livre: "*Todas las operaciones y funciones vegetativas se encuentran presentes También en la persona humana, pero vividas de modo personal, es decir, de modo consciente y libre. Por esta razón el modo «humano» de vivir estas funciones vitales es diverso al de los demás seres vivos. Por ejemplo, la gastronomía es un arte específicamente humano que responde a la necesidad vital de nutrirse; esa necesidad está vivida de modo libre. De modo análogo, la reproducción humana viene mediada por un instinto o tendencia sexual que garantiza la conservación de la especie humana, pero el modo de vivir esa necesidad es libre y racional, y es ahí en donde se encuentran presentes todas las dimensiones de la persona humana. Mientras que el animal vive para perpetuar la especie, la persona humana vive para pensar y amar aquellos bienes que ha escogido libremente. Por eso se dice que los animales tienen una finalidad «intraespecífica» (en beneficio de la especie), mientras que la persona no se subordina al bien de la especie, sino que posee una finalidad «metaespecífica».*"

¹⁶⁹ A pessoa humana, conforme se verificará no capítulo a seguir, ao contrário dos indivíduos animais em relação às suas respectivas coletividades, é um todo que participa de um outro todo, que é a sociedade, de modo que o bem comum, causa final da sociedade, não merecerá esta denominação caso rompa com a dignidade da pessoa humana. Por exemplo, o interesse público, pelo fato de sê-lo, não pode sobrepujar-se ao "interesse individual", se houver, *in casu*, desrespeito à dignidade humana.

entes humanos, os quais são capazes de propor os seus próprios fins.¹⁷⁰

O instinto é mediado pelo conhecimento, porém por uma “inteligência inconsciente”. Essa inteligência é carente do reflexivo; ausenta-se essa atividade por meio da qual se analisa a verdade daquilo que se tem como certo, o fundamento do que se já sabe.¹⁷¹

O “saber” dos animais, nesse sentido, é consciente, mas não é autoconsciente, pois é um conhecimento que é incapaz de ir ao seu princípio, de modo que não consegue dar razão daquilo que se conhece. Diante disso, Jacinto Choza comenta que:

[...] a conduta instintiva é uma conduta baseada no conhecimento, porém, mais precisamente, no conhecimento dos fins. O conhecimento se faz a cargo dos fins e das operações pelas quais se logram (posto que as dirige), mas não do próprio sujeito enquanto tal, para programar os fins para ele. Há um conhecimento que pode ser operativo ou eficaz em respeito ao do outro, mas não ao respeito de si mesmo, ou, dito de outra maneira, há “consciência” do exterior mas não consciência em si.¹⁷²

Nesse sentido, a vida animal é regida a partir de fora, dos fins pré-fixados externamente, isto é, a partir de um conhecimento exterior que provém de uma “inteligência inconsciente”, a qual não é seguida pela consciência de si mesmo. A interioridade, ou a reflexividade cognoscitiva – que pode ser chamada de subjetividade – é excêntrica de maneira máxima em relação a si mesmo do animal – o que se pode chamar de “substancialidade.”¹⁷³

Dar-se-ia diferentemente se o ente vivente tivesse a reflexividade, em certo grau, hegemônica sobre si mesmo, tendo em vista que os fins das operações poderiam ser propugnados a partir do conhecimento, de maneira que essas operações não se determinariam a partir da exterioridade. Em outros termos, o comportamento não proveria do exterior do ente vivente, tampouco este não seria “empurrado” pelas suas próprias operações, uma vez que o ente vivente (e suas operações) estaria sob a égide do conhecimento. Assim se dá no ente humano.¹⁷⁴

Com efeito, em sentido próprio, a subjetividade e a consciência de si, a autoconsciência, é averiguado quando a “substancialidade do ente vivente” não é excêntrico em relação ao

¹⁷⁰ CHOZA, Jacinto. Op. Cit, p. 62.

¹⁷¹ CHOZA, Jacinto. Op. Cit, p. 62.

¹⁷² CHOZA, Jacinto. Op. Cit, p. 62. Trecho original: “*La conducta instintiva es una conducta basada en el conocimiento, pero, más exactamente, en el conocimiento de los fines. El conocimiento se hace cargo de los fines y de las operaciones por las que se logran (puesto que las dirige), pero no del sujeto mismo en tanto que tal en orden a programarle fines. Hay un conocimiento que puede ser operativo o eficaz respecto de lo otro, pero no respecto de sí mismo, o dicho de otra manera, hay “conciencia” de lo exterior pero no autoconsciencia.*”

¹⁷³ CHOZA, Jacinto. Op. Cit, p. 63.

¹⁷⁴ CHOZA, Jacinto. Op. Cit, p. 63 – 64.

conhecimento e este se apodera de si mesmo. Essa realidade, propriamente, é denominada de autonomia. Etimologicamente, alguém com autonomia é aquele que estabelece a si próprio a norma conforme a qual age ou se comporta.¹⁷⁵

O intelecto humano tem uma capacidade reflexiva que substitui a programação filogenética (o instinto), no que concerne à determinação dos fins e dos modos de atingi-los.¹⁷⁶ O nutrir-se e o reproduzir-se, evidentemente, são pertencentes e necessários à vida humana. No entanto, essas atividades, e as formas de realizá-las, não são determinadas filogeneticamente, como ocorre nos entes animais não racionais, mas sim são determinadas em função da aprendizagem individual.¹⁷⁷

As possibilidades de determinação fora da programação filogenética demonstram a necessidade de cultura ao ente humano – o que não se verifica nos entes animais –, uma vez que se não determinam maneiras fixas de alimentar-se e de relacionar-se com os outros.

Nesse teor, Choza argumenta que:

O homem não sabe o que tem de comer e nem como, nem sabe com que mulher tem de estabelecer uma relação reprodutiva e como. Tem que inventá-lo, e é por isso que o inventa: dá a si próprio as regras que regulam essas atividades: as suas próprias leis, e isso é o que se chama cultura. E é por isso que há tanta diferença entre um grupo humano e outro, no que respeita a funções tão essenciais como a nutrição e a reprodução.”¹⁷⁸

Além disso, o ente humano é inventivo nas maneiras de utilizar a natureza para satisfazer as suas necessidades, nos modos de organização e de cooperação entre os indivíduos, e inventa um sistema de informação-comunicação de recebimento e transmissão de “mensagens”, cuja capacidade é infinita: que é a linguagem humana.¹⁷⁹

3.2 O ente humano e o seu modo de conhecer

A clássica definição de homem concebida pela tradição aristotélica como animal racional – não obstante as limitações decorrentes dessa definição – mostra a diferença

¹⁷⁵ CHOZA, Jacinto. Op. Cit, p. 64.

¹⁷⁶ CHOZA, Jacinto. Op. Cit, p. 64.

¹⁷⁷ CHOZA, Jacinto. Op. Cit, p. 65.

¹⁷⁸ CHOZA, Jacinto. *Manual de Antropología Filosófica*. Segunda Edición. Sevilla: Editorial Thémata, 2016, p. 65. Trecho original: “El hombre no sabe qué es lo que tiene que comer ni cómo, ni sabe con qué mujer tiene que establecer la relación de reproducción y cómo. Tiene que inventarlo, y por eso lo inventa: se da a sí mismo las normas que regulan tales actividades: sus propias leyes, y eso es lo que se llama cultura. Y por eso hay tanta diferencia entre unos grupos humanos y otros respecto de esas funciones tan elementales como son la nutrición y la reproducción.”

¹⁷⁹ CHOZA, Jacinto. Op. Cit., p. 66.

qualitativa, e radical, entre os entes humanos e os não humanos, que é o *logos*. O ente humano é aquele que tem *logos*, dotado de racionalidade e de “palavra;” é o que tem razão e palavra, pensamento e linguagem¹⁸⁰. Trata-se de fenômenos distintos, apesar de intimamente, e necessariamente, conectados. A possibilidade da linguagem provém de um pensamento a ser comunicado; o pensamento, por sua vez, é manifestado e se desenvolve na linguagem. Embora essa irreducibilidade na relação entre pensamento e linguagem, há uma prioridade, do ponto de vista lógico, do pensar sobre a linguagem.¹⁸¹

O ente humano é aberto às categorias transcendentais – a beleza, a verdade e o bem –; em razão disso, é possível defini-lo como um ente que busca a verdade.¹⁸² De fato, o ser humano é dotado da capacidade de adequar o entendimento – a ‘palavra interior’, *verbum mentis* – à própria realidade (o que não significa uma correspondência exaustiva do entendimento à realidade daquilo que é tratado).¹⁸³

Nesse sentido, a linguagem – em sentido próprio, de marca especificamente humana – não é tão só um meio mediante o qual os fatos são externalizados, e comunicados, aos outros, porém sim a vida realizada pré-verbalmente no espírito, que, posteriormente, em razão de uma decisão ou intenção, se expressa em palavras, isto é, concretiza-se, desde o primeiro momento, como linguagem interior.¹⁸⁴

A capacidade simbólica humana é manifestada pela linguagem, conforme a qual se compreende e se representa simbolicamente a realidade por meio de signos de diversos tipos, principalmente os fonéticos e gráficos.¹⁸⁵ Nessa senda, de modo a perceber a “palavra” – a linguagem – como exclusividade dos entes humanos, Aristóteles expõe o seguinte:

A razão pela qual o homem, mas do que uma abelha ou um animal gregário, é um ser vivo político em sentido pleno, é óbvia. A natureza, conforme dizemos, não faz nada ao desbarato, e só o homem, de entre todos os seres vivos, possui a palavra. Assim, enquanto a voz indica prazer ou sofrimento, e nesse sentido é também atributo de outros animais (cuja natureza também atinge sensações de dor e de prazer e é capaz de as indicar) o discurso, por outro lado, serve para tornar claro o útil e o prejudicial e, por conseguinte, o justo e o injusto. É que, perante os outros seres vivos, o homem tem as suas peculiaridades: só ele sente o bem e o mal, o justo e o injusto; é a comunidade destes sentimentos que produz a família e a cidade.¹⁸⁶

¹⁸⁰ Obtempera-se que os animais impessoais têm a faculdade da linguagem. Todavia, essa faculdade dos animais só pode ser considerada como tal em sentido amplo e impróprio, porquanto a linguagem, em sentido estrito e próprio, é faculdade tão somente dos animais pessoais.

¹⁸¹ CUADRADO, José Ángel García. Op. Cit., p. 73.

¹⁸² SÃO JOÃO PAULO II. *Fides et ratio*, p. 19.

¹⁸³ CUADRADO, José Ángel García. Op. Cit., p. 73.

¹⁸⁴ GUARDINI, Romano. *Mundo y persona: Ensayos para una teoría cristiana del hombre*. 6ª Ed. Ediciones Encuentro, S.A, 2000, p. 117.

¹⁸⁵ LOMBO, J.A.; RUSSO, F., Op. Cit, p.38.

¹⁸⁶ ARISTÓTELES. *Política*, I, 2: 1253a 10 – 12. Vega Universidade/Ciências Sociais e Políticas, 1998, p. 55.

A partir desse trecho, infere-se uma nota fundamental à linguagem humana: a possibilidade de se referir aos objetos abstratos e universais – o bom e o mal, o justo e o injusto; enquanto a possibilidade comunicativa animal se adstringe às coisas meramente tangíveis, sem nenhuma dotação de abstrair das coisas singulares os universais.¹⁸⁷ O que se coaduna com a concepção de que os entes humanos são abertos aos transcendentais, enquanto, aos animais, restam realizar atividades em mera conformidade à sua programação filogenética.

Ademais, no que concerne à adequação do entendimento (do interior) à realidade, a direção à verdade é profundamente enraizada no homem, de modo que comprometeria a sua existência, caso prescindisse deste direcionamento.¹⁸⁸ Não é possível renunciar este anseio à verdade da natureza humana e de cada indivíduo humano.¹⁸⁹ ¹⁹⁰ Todos os homens almejam saber¹⁹¹, sendo que a verdade é o objeto próprio deste desejo.

Demais, é de notar que não é possível ser indiferente quanto ao saber, pois, por exemplo, ninguém aceitaria ser enganado, apesar de muitos quererem enganar os outros.¹⁹² Nesse sentido, São João Paulo II, em *Fides et ratio*, comenta que:

Ninguém pode sinceramente ficar indiferente quanto à verdade do seu saber. Se descobre que é falso, rejeita-o; se, pelo contrário, consegue certificar-se da sua verdade, sente-se satisfeito. É a lição que nos dá Santo Agostinho, quando escreve: « Encontrei muitos com desejos de enganar outros, mas não encontrei ninguém que quisesse ser enganado ».¹⁹³ Considera-se, justamente, que uma pessoa alcançou a idade adulta, quando consegue discernir, por seus próprios meios, entre aquilo que é verdadeiro e o que é falso, formando um juízo pessoal sobre a realidade objectiva das coisas. Está aqui o motivo de muitas pesquisas, particularmente no campo das ciências, que levaram, nos últimos séculos, a resultados tão significativos, favorecendo realmente o progresso da humanidade inteira.¹⁹⁴

A verdade se faz necessária para a própria orientação à liberdade, pois se deseja saber das coisas antes de decidirmos algo. De fato, v.g., conhecer os sinais de trânsito é necessário para a decisão de como se circula em determinada rua; para ingerir determinado alimento é imprescindível saber se é venenoso ou não.¹⁹⁵

¹⁸⁷ LOMBO, J.A.; RUSSO, F., Op. Cit., p. 125.

¹⁸⁸ SÃO JOÃO PAULO II. *Fides et ratio*, p. 19.

¹⁸⁹ CUADRADO, José Ángel García. Op. Cit., p. 73.

¹⁹⁰ SÃO JOÃO PAULO II. *Fides et ratio*, p. 17.

¹⁹¹ Aristóteles, *Metafísica*, I, 1.

¹⁹² AGOSTINHO, Santo. *Confessiones*, X, 23, 33: CCL 27,173.

¹⁹³ AGOSTINHO, Santo. Op. Cit., X, 23, 33: CCL 27,173.

¹⁹⁴ SÃO JOÃO PAULO II. *Fides et ratio*, p. 17.

¹⁹⁵ CUADRADO, José Ángel García. Op. Cit., p. 74.

Impende rememorar a limitação da razão humana para se adequar à verdade, todavia se deve tomar o cuidado de não se reduzir epistemologicamente para algum tipo de ceticismo – a verdade não existe ou o homem não pode nem a conhecer tangentemente – ou em relativismo, no qual cada homem ou cultura possuirá a sua verdade, segundo o qual seria impossível haver uma verdade comum entre as culturas. O reducionismo epistemológico retratado, no entanto, se for recepcionado, deixa-nos subjugados aos ditames da força pura e simples, porque não seria possível determinar o justo ou o bom em casos concretos.¹⁹⁶

Os animais não racionais têm tão-somente o conhecimento sensível, contudo não o ultrapassam; todavia, é no conhecimento intelectual em que se apresenta a verdade como conhecedora da própria adequação do entendimento à realidade, o que é a dimensão reflexiva da verdade¹⁹⁷ – rigorosamente específico do ente humano. Portanto, este abre-se à realidade por meio do conhecimento sensível, mas não se adstringe a isso, pois, devido à sua racionalidade, eleva o saber sensível além daquilo que é sensivelmente percebido. A racionalidade se manifesta no homem por inteiro: em todas as suas tendências (sensíveis, afetivas e de vontade).¹⁹⁸

Tem-se o conhecimento sensível por meio da sensibilidade, a qual é composta pelos sentidos externos e internos.¹⁹⁹ A vida sensível é caracterizada por ser conduzida pelo conhecimento, além do apetite do real concreto.²⁰⁰

O conhecer intensifica o viver, é a maneira mais intensa de viver.²⁰¹ O conhecer algo implica em viver mais, porquanto ao possuir o conhecido, dilata-se o próprio viver: “viver conhecendo é viver muito mais”.²⁰² Conhece-se porque há a possibilidade dessa atividade graças ao princípio ativo – a alma –, de maneira que se não adstringe a mera informação ao corpo, porém tem capacidade de abertura às outras realidades sem perder, em virtude disso, a formalização que se concretiza no corpo,²⁰³ ou seja, os sentidos são receptivos às formas sensíveis das coisas sem receber a matéria delas.²⁰⁴

¹⁹⁶ CUADRADO, José Ángel García. Op. Cit., p. 74.

¹⁹⁷ Conferir: SEGURA, Carmen. *La dimensión reflexiva de la verdad en Tomás de Aquino*. Disponível em: <<https://dadun.unav.edu/bitstream/10171/2147/1/13.%20CARMEN%20SEGURA,%20La%20dimensi%C3%B3n%20reflexiva%20de%20la%20verdad%20en%20Tom%C3%A1s%20de%20Aquino.pdf>>.

¹⁹⁸ CUADRADO, José Ángel García. Op. Cit., p. 74.

¹⁹⁹ STORK, Ricardo Yepes. *Fundamentos de antropologia*: um ideal da excelência humana. Tradução: Patrícia Carol Dwyer. 2ª Edição. São Paulo: Instituto Brasileiro de Filosofia e Ciência Raimundo Lúlio, 2005, p. 28.

²⁰⁰ J. VICENTE – J. CHOZA. *Filosofía del hombre*, cit., p. 144.

²⁰¹ J. VICENTE – J. CHOZA. *Filosofía del hombre*, cit., p. 145.

²⁰² J. VICENTE – J. CHOZA. *Filosofía del hombre*, cit., p. 145.

²⁰³ STORK, Ricardo Yepes. Op. Cit, p. 29.

²⁰⁴ ARISTÓTELES. *De anima*, 424a 16 – 23.

Nesse teor, os entes vivos podem “ter” não somente as suas respectivas formas, porém, também, as formas de outras coisas, possibilitando orientar-se suas atividades com esteio nessa experiência. A alma intelectual não se adstringe às suas realizações à formação do seu corpo, porquanto tem a dotação de “transbordar” a sua forma, uma vez que é dotada da capacidade de transpassar a materialidade da forma.²⁰⁵ À vista disso, o ente vivo não é apenas um “ser” de uma maneira ou outra, porém também tem ou possui – “ter” ou “possuir” – outras coisas distintas do seu próprio ser. Assim sendo, o conhecimento é incomparável à nutrição, tendo em vista que, na atividade cognitiva, as formas “obtidas” não alteram passivamente o ente vivo, nem o ser altera essas formas.²⁰⁶

Nessa perspectiva, com base em Santo Tomás,²⁰⁷ pode-se haver duas maneiras de ser: o ser natural e o ser intencional. O primeiro é o ser que tem as coisas por natureza, *extra-mentis* (por exemplo, a existência de uma árvore em concreto). No que concerne às coisas corpóreas, a matéria é necessariamente incluída no ser natural. Por sua vez, o ser intencional é o que há das coisas na alma: a garrafa percebida, a cor azul vista ou sabor do prato de comida. O ser intencional é necessariamente imaterial, ao contrário do que se dá ao ser natural. Com efeito, ante a imaterialidade da alma, não pode haver materialmente coisas na alma, de modo que caso houvesse coisas materiais na mente, elas seriam alteradas no instante em que fossem percebidas, dado que é impossível a matéria se localizar em locais diferentes simultaneamente.²⁰⁸

Em razão disso, a atividade da alma não se reduz a estruturar o corpo do ente vivo, haja vista que é dotado da capacidade de “possuir” outras realidades devido ao seu ser intencional. Por isso, Aristóteles leciona que a alma cognitiva “é, de certa maneira, todas as coisas que há”²⁰⁹. Ao dizer que ‘é, de certa maneira’ se refere ao ser intencional e não ao ser natural, isto é, ao ser que coaduna com a alteridade das coisas.²¹⁰

Nessa senda, Santo Tomás afirma que:

[...] Conforme o ser material, que é restringido pela matéria, cada coisa é apenas o que é, *e.g.*, esta pedra não é outra coisa senão pedra; enquanto conforme o ser imaterial, que é amplo e de certo modo infinito, à medida que não é circunscrito pela matéria, uma realidade não é apenas o que é, mas também, de certo modo, outras realidades.²¹¹

²⁰⁵ LOMBO, J.A.; RUSSO, F., Op. Cit, p. 125.

²⁰⁶ LOMBO, J.A.; RUSSO, F., Op. Cit, p. 85.

²⁰⁷ Conferir: AQUINO, São Tomás, S. Th. I, q. 56, a. 2, ad 3.

²⁰⁸ LOMBO, J.A.; RUSSO, F., Op. Cit., p. 85.

²⁰⁹ ARISTÓTELES, *De Anima*, III, 8, 431 b 21.

²¹⁰ LOMBO, J.A.; RUSSO, F., Op. Cit, 2017, p. 86.

²¹¹ AQUINO, São Tomás de. In *De Anima*, I, 2, lec. 5, n. 5: “*Secundum esse materiale, quod est per materiam contractum, unaquæque res est hoc solum quod est, sicut hic lapis, non est aliud quam hic lapis: secundum vero esse immateriale, quod est amplum, et quodammodo infinitum, in quantum non est per materiam terminatum, res non solum est id quod est, sed etiam est quodammodo alia.*”

Há na vida cognitiva o nível sensível e o intelectual de conhecimento, os quais se diferenciam principalmente pelo fato de que as faculdades intelectuais não têm órgãos específicos para realizar o ato de cognição e elas não são orientadas pela matéria à apreensão de objetos ou realizar operações; no conhecimento sensível, ao contrário, se caracteriza por realizar a sua cognição por meio de receptores orgânicos específicos, conforme os quais recebem formas que não são materiais em si, mas condicionadas pela matéria.²¹²

Se o receptor específico é estimulado, altera-se fisicamente, recebe uma forma específica de maneira material e passiva, ou seja, é modificado, por assim dizer, por ato de uma realidade. A faculdade sensorial, que forma uma unidade junto ao receptor específico, recebe a forma da coisa estimulante, porém de maneira intencional (ou formal). É de ressaltar que a faculdade cognitiva não é uma potência passiva, mas sim operativa, sendo impossível a recepção material e passiva da forma, uma vez que a faculdade mesma atualiza necessariamente a forma recebida e dando-se a conhecê-la.²¹³

Além disso, clareia-se que a forma extramental não pode ser conhecida sem a atividade cognitiva; v.g., uma qualidade de uma fruta não seria um “sabor” se a fruta não fosse consumida. Desse modo, o “movimento” da forma natural – que é unida à matéria – até a forma intencional do sentido transcorre em função de três fatores, a saber: o estímulo físico ao receptor orgânico; a unidade do receptor com a faculdade; e, por fim, a recepção da forma na faculdade, por meio da qual se atualiza.²¹⁴

A atividade cognitiva, no que concerne ao conhecimento sensível, se inicia pelos sentidos externos, por meio da sensação. Os sentidos internos são a continuação dessa atividade, havendo neles a percepção, a imaginação, a avaliação e a memória.²¹⁵ Sinopticamente, pode-se mostrar da seguinte maneira, em sentido lógico (e não necessariamente temporal) os atos que consubstanciam a atividade cognitiva, os quais são apresentados a seguir:

Atividade cognitiva (conhecimento sensível):

1º) Sentido externo



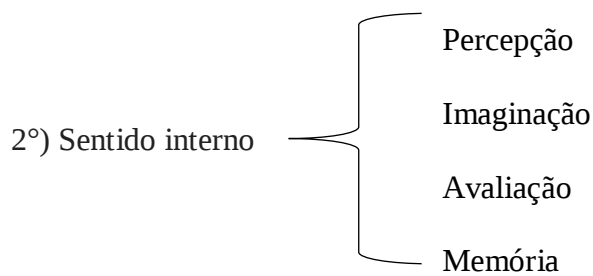
Sensação

²¹² LOMBO, J.A.; RUSSO, F., Op. Cit, p. 90.

²¹³ LOMBO, J.A.; RUSSO, F., Op. Cit, p. 92.

²¹⁴ LOMBO, J.A.; RUSSO, F., Op. Cit, p. 92.

²¹⁵ STORK, Ricardo Yepes. Op. Cit., p. 29.



Sumariamente, expõem-se as características essenciais de cada ato cognitivo formador da sensibilidade. A faculdade do sentido externo se contacta mais diretamente à realidade, da qual se distingue aspectos mais específicos, porém, simultaneamente, mais superficiais. Contudo, as faculdades dos sentidos internos internalizam a experiência externa, distinguindo de maneira mais profunda e geral os aspectos da coisa internalizada.²¹⁶

Por meio das sensações se captam qualidades ou acidentes dos corpos, porém não a sua essência ou natureza – determinadora do seu ser –, tampouco a totalidade deles. Os aspectos dos corpos captados pressionam os sentidos externos do sujeito captador (o ruído de um caminhão, o azul do mar). Esses acidentes são “recebidos” por um “receptor específico”, que é o sentido externo específico, dotado de capacidade de receber determinados aspectos do corpo objeto da sensação. Assim, a vista capta a cor, o ouvido capta o som, o olfato capta o odor, o gosto capta o sabor e o tato capta as notas físicas do outro corpo ou do próprio.²¹⁷

A cor, o som, o odor, o sabor e as qualidades tácteis são denominadas de primários ou sensíveis, porquanto são percebidos por apenas um receptor correspondente, sem ser possível serem percebidos por receptor distinto (como, *v.g.*, a vista captar o som).²¹⁸

As sensações, contudo, não se dão isoladamente, porém sim conectadas entre si, são interligadas na percepção. Realiza-se a unificação das sensações por meio da percepção, mediante a qual ocorre a síntese sensorial. O ruído do caminhão, o odor da gasolina, acrescentando-se uma forma específica característica, permite-se perceber que é um avião. A percepção, devido ao sentido comum, sintetiza e unifica as sensações de modo a atribuir a uma única coisa. Percebe-se um caminhão, em virtude da unificação das sensações e se as atribui a um único objeto percebido.²¹⁹

É possível, por meio da imaginação, reproduzir objetos percebidos (*v.g.*, imagem de um

²¹⁶ LOMBO, J.A.; RUSSO, F., Op. Cit., p. 94.

²¹⁷ STORK, Ricardo Yepes. Op. Cit., p. 29.

²¹⁸ LOMBO, J.A.; RUSSO, F., Op. Cit., p. 100.

²¹⁹ STORK, Ricardo Yepes. Op. Cit., pp. 29 – 30.

cachorro ou papagaio) e realizar novas sínteses sensoriais de objetos puramente não percebidos (v.g., vampiro, lobisomem, centauro). A imaginação (fantasia) continua a sensibilidade, pois constrói “imagens” (fantasmas) dos objetos percebidos a fim de reconhecê-los. Reconhece-se, v.g., um caminhão que se afasta ou que se aproxima, mesmo que em ângulo distinto do que primariamente o vimos. Das imagens é que surge o mapa do mundo circunvizinho. A partir delas que se obtém as ideias para o desenvolvimento do pensar.²²⁰

O discurso racional é encharcado de representações imaginativas, pois a tendência é imaginar tudo o que se sente e o que se pensa, em razão da impossibilidade humana de (re)conhecer o mundo em volta sem a sensibilidade. A criatividade é um dos usos da imaginação, sem a qual é impossível desenvolvê-la.²²¹ Além disso, a avaliação é a relação do exterior com a própria situação orgânica e com a própria vida. Preferir certas coisas ao invés de outras – prefere-se um hambúrguer ao invés de uma abobrinha ou um prato vegano qualquer – é avaliar, de maneira a realizar o que se aprecia ante a essas realidades: percebe-se o que se agrada, apetece ou convém ao sujeito avaliador.²²²

Por conseguinte, avaliar não deixa de ser uma antecipação do futuro, de maneira a reger a conduta do sujeito avaliador no que concerne ao objeto avaliado. Aquilo que foi, v.g., desagradável ao sujeito, torna-se experiência para que, em casos semelhantes, consiga avaliar de forma mais escorreita para escapar daquilo que fora desagradável. Do mesmo modo, escapa-se de situações perigosas em razão da capacidade avaliativa do sujeito, o que o faz, por exemplo, não adentrar no mar da praia de Boa Viagem. Não se “calcula” o comportamento devido à beleza dessa praia – i.e., por motivo estético –, porém sim o risco de findar o seu futuro caso adentre nesse mar. O que faz evidenciar, portanto, a ideia de avaliação como uma maneira de antecipar o futuro.²²³

A avaliação é impossível sem a memória, porquanto por meio desta que se conserva as apreciações daquela e se preserva os atos do ente avaliador. A memória tem base orgânica e pode ser sensível ou intelectual, a depender se é cerebralmente localizável ou não o é. Por intermédio da memória, abre-se à possibilidade do desvelamento e manutenção da própria identidade e a forma de se ligar ao passado, conservando-o. Permite-se, pela memória, a unidade ao ente humano e ao ambiente circunvizinho.²²⁴ É possível definir o conhecimento como a

²²⁰ STORK, Ricardo Yepes. Op. Cit., p. 30.

²²¹ STORK, Ricardo Yepes. Op. Cit., p. 30.

²²² STORK, Ricardo Yepes. Op. Cit., p. 31.

²²³ STORK, Ricardo Yepes. Op. Cit., p. 31.

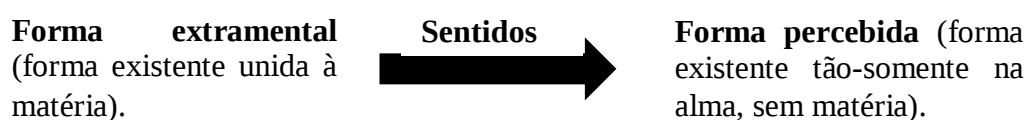
²²⁴ STORK, Ricardo Yepes. Op. Cit., p. 31.

“possessão intencional ou imaterial da forma”²²⁵, de modo a revelar que a forma possuída, por meio do conhecimento, existe na alma de maneira diferente do que existe na realidade concreta, ou seja, intencionalmente e não naturalmente.^{226 227}

Denomina-se imaterial aquilo que não é formado por matéria. Contudo, assente-se que as substâncias ou os acidentes das coisas estão unidos à matéria, isto é, existem unidos com a matéria. As formas conhecidas, por outro lado, são imateriais em razão da conservação delas na alma, sem serem constituídas por matéria. Exemplificativamente, a percepção do filé à parmegiana não tem sabor, mas o filé *in concreto* tem-no; o pensamento sobre o frio não esfria, mas o frio real nos esfria. Destarte, pode-se dizer que a forma conhecida é uma semelhança da forma concreta existente unida à matéria.²²⁸

O intencional é o que existe na alma. A forma extramental traz às coisas uma existência específica, individualizada e concreta, enquanto a forma possuída cognitivamente coloca a existência dela apenas na alma, não introduz uma alteração na realidade concreta da coisa. A atividade cognitiva liga-se à forma extramental que leva à substância ou o acidente a sua existência natural.²²⁹ Pode-se representar esse liame, considerando a relação entre as “ordens” extramental e mental, resumidamente, entre a forma extramental com a forma percebida da coisa, da seguinte maneira:

Liame entre forma extramental e forma percebida da coisa (necessária referência da forma percebida à forma extramental da coisa):



Por meio dos sentidos se alcançam as
formas conhecidas intencionalmente.

É imprescindível dizer que o conhecimento racional é uma conceituação análoga e não unívoca. De fato, há diversas categorias de racionalidade, que são vias para abrir-se à realidade. Pode-se descrever alguns, conforme a seguir. Primeiro, pode-se categorizar como

²²⁵ Conferir: ARISTÓTELES, *De Anima*, II 12, 424 a 18– 19.

²²⁶ Os termos imaterial e intencional não são rigorosamente sinônimos. Conferir: LOMBO, J.A.; RUSSO, F., *Philosophical Anthropology. Rev. James Socias Digital Edition*, 2017, p. 86.

²²⁷ LOMBO, J.A.; RUSSO, F., Op. Cit, p. 88.

²²⁸ LOMBO, J.A.; RUSSO, F., Op. Cit, p. 88.

²²⁹ LOMBO, J.A.; RUSSO, F., Op. Cit, p. 88.

conhecimento espontâneo aquele conhecimento captado de maneira imediata, espontaneamente e pré-cientificamente, um conjunto de verdade. Não elide desta captação proposições de ordem moral e metafísica. O conhecimento pré-científico é primordial para a condução das situações diárias da vida – embora esse tipo de conhecimento peça, muita das vezes, uma reflexão científica. São verdades que são de “senso comum” – não no sentido pejorativo do termo – pois advêm daquilo que é comum dos entes humanos, apesar da mediação cultural para isso.^{230 231} De todo modo, conhecimento pré-científico é uma expressão da racionalidade e ignorar este tipo de conhecimento nos levaria à irracionalidade.²³²

É de ressaltar que não pode ser desconsiderado que o conhecimento pré-conceitual – na lógica, seria no momento da simples apreensão da coisa – não deixa de ser concebido no intelecto, apesar de não ser compreendido diretamente, de modo a abstrair a quiddidade da coisa observada. Contudo, esse conhecer não pode ser tido como inconsciente ou automatizado devido à impressão do dado sensível ao sujeito cognoscente, pois o fato sensível não faz com que o intelecto agente elabore e cause o entendimento automaticamente e de forma incôscio.

Segundo, é perceptível que as verdades cridas, não demonstradas, são avassaladoramente maiores que as verdades por constatação. Por meio da crença, entra-se numa necessária relação pessoal, porquanto se confia naquilo que foi dito, assume-se aquilo como verdadeiro sem ter experimentado pessoalmente. Chama-se isso conhecimento por testemunho, ou por crença.²³³

Demais, no que concerne ao conhecimento por testemunho, verifica-se que as verdades meramente cridas – não observadas ou contactadas diretamente – são bem mais numerosas que as verdades adquiridas pessoalmente, por constatação. Caso esse tipo de conhecimento fosse considerado descartável, simplesmente não se conseguiria viver em sociedade, porquanto é impossível submeter todas as crenças a alguma forma de constatação pessoal de cada crença cotidiana existente.^{234 235}

Com efeito, a vida seria desumanamente trabalhosa, caso se procure realizar a “segurança” de constatar todo e qualquer tipo de pronúncia. Por isso, não se pode negar que a vida em sociedade é uma vida de “tradição”, no sentido de que se recebem “verdades

²³⁰ Conferir: LIVI, A. *Crítica del sentido común. Lógica de la ciencia y posibilidad de la fe*. Rialp, Madrid, 1995.

²³¹ CUADRADO, José Ángel García. Op. Cit., p. 75.

²³² CUADRADO, José Ángel García. Op. Cit., p. 75.

²³³ CUADRADO, José Ángel García. Op. Cit., p. 75.

²³⁴ CUADRADO, José Ángel García. Op. Cit., p. 75.

²³⁵ Conferir: SÃO JOÃO PAULO II. *Fides et ratio*, n. 13, sobre o testemunho como forma de conhecimento.

entregadas” dos antepassados – e também de contemporâneos – e as são acolhidas pelos demais membros da sociedade.

A confiança nos outros membros da família humana retira o oneroso labor de evidenciar ou constatar pessoalmente tudo que se diz. Mostra-se impossível viver sem confiar no próximo²³⁶, infere-se, inclusive, que a confiança é um princípio de convivência na sociedade. Adagia-se, portanto, que: não se pode viver sem confiar.

Ademais, o ente humano é constitutivamente social; não é próprio a ele viver só. Nasce e se desenvolve dentro da primeira unidade social, a família,²³⁷ para que adentre com o seu trabalho na sociedade. O ser humano sempre se encontra imerso em inumeráveis “tradições”, das quais recebe as influências culturais e as verdades em que crê quase de maneira instintiva.²³⁸ Entretanto, não se pode compreendê-lo com aceitação acrítica, entendendo-se como verdadeiro tudo o que se veicula como conhecimento tradicional, simplesmente pelo fato de ser uma “tradição” ou um modismo cultural.²³⁹

Terceiro, o conhecimento afetivo precede os atos da razão e os atos da vontade. É um modo de apreensão da realidade que experimenta e intui, com diversos dados afetivos. Não se propõe, todavia, a existência de uma potência cognoscitiva distinta da razão, se mostra com isso, na verdade, tão-somente a influência inegável dos afetos no conhecimento.²⁴⁰ Classicamente, essa maneira de apreensão de um objeto da realidade se direciona ao conhecimento por conaturalidade.²⁴¹

De maneira quase intuitiva, a pessoa humana é capaz de conhecer em razão da sintonização ou conaturalidade afetiva como o objeto a ser conhecido. O conhecimento afetivo, outrossim, direciona-se às outras pessoas empaticamente, por exemplo, a compaixão consiste em padecer a dor do outro, como se a dor fosse originalmente nossa. De fato, o conhecimento afetivo é notabilizado principalmente no campo moral, de modo que a pessoa conaturalmente conhece, na concretude, o que deve ser realizado sem a necessidade de maiores raciocínios.²⁴²

Os dados captados por meio da experiência – sempre através dos sentidos – podem ser

²³⁶ CUADRADO, José Ángel García. Op. Cit., p. 76.

²³⁷ Em sentido personalista, pode-se dizer que a pessoa é a unidade social primária, mas sem considerá-la de maneira solipsista, como se fosse uma mônada.

²³⁸ SÃO JOÃO PAULO II, *Fides et ratio*, n. 31.

²³⁹ CUADRADO, José Ángel García. Op. Cit., p. 76.

²⁴⁰ CUADRADO, José Ángel García. Op. Cit., p. 76.

²⁴¹ Conferir: D’AVENIA, M., *La conoscenza per connaturalità in S. Tommaso d’Aquino*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 1992; PERO-SANZ, J.M., *El conocimiento por connaturalidad: la afectividad en la gnoseología tomista*, EUNSA, Pamplona 1964.

²⁴² CUADRADO, José Ángel García. Op. Cit., p. 77.

organizados metodicamente, a fim de que sirvam como instrumento técnico pelo qual se vá além daquilo que se observa. Isso é próprio das ciências empíricas/experimentais, que procuram confirmar hipóteses.²⁴³

Todavia, deve-se tomar cuidado em reduzir todo o conhecimento humano legítimo ao conhecimento científico-experimental, conforme se descreveu agora, para não se empobrecer os modos de conhecer a realidade, com o fito de não conceber, no ponto de vista gnosiológico, tudo que for do âmbito subjetivo como algo incognoscível, uma vez que o método científico-experimental não seria capaz de ir mais a fundo do que os dados empíricos abstraídos do contingente.

Jacinto Chozas assevera que se nomeia positivismo ou ‘cientificismo’ o dogma teórico de que só é verdadeiro aquilo que é ‘objetivo’, consoante o modo de conhecer científico-experimental.²⁴⁴ Equaciona-se essa crença da seguinte forma:

científico=verdadeiro=objetivo=formalizado=racional



subjetivo=irracional=acientífico=incognoscível²⁴⁵

A ciência experimental, contudo, ser transformada como modelo unívoco de racionalidade traz um paradoxo que não se pode ser desatado, porquanto a premissa de que só é racional aquilo que se verifica empiricamente corresponde a uma proposição que não pode ser verificada empiricamente, de maneira que o método experimental como única via racional é irracional.²⁴⁶

O que se deve extrair disso, portanto, é que os acessos à realidade – esses vários modos de conhecer – não se excluem entre si; são, na verdade, complementares, pois se fundam na unidade da realidade pessoal.²⁴⁷ Independentemente do modo de conhecer, o que importa é a abertura à realidade, que pode ser alcançada por evidência racional ou por crença. Verifica-se, inclusive, que o modo de conhecer a dignidade da pessoa humana liga-se ao modo de conhecer por crença. Assim sendo, fechar-se a uma epistemologia racionalista implicará em não

²⁴³ CUADRADO, José Ángel García. Op. Cit., p. 77.

²⁴⁴ CHOZA, Jacinto. *Manual de Antropología Filosófica*. Segunda Edición. Sevilla: Editorial Thémata, 2016, p. 350.

²⁴⁵ Com base na explicação de Chozas. Conferir: CHOZA, Jacinto. Op. Cit., 2016, p. 350.

²⁴⁶ CUADRADO, José Ángel García. Op. Cit., p. 77.

²⁴⁷ CUADRADO, José Ángel García. Op. Cit., p. 78.

reconhecer a dignidade natural da pessoa humana, isto é, a sua dignidade além das circunstâncias e de suas condições externas.

Não se pode negar, entretanto, a tensão entre o conhecimento por crença e o conhecimento por evidência racional. Igualmente, não se pode fechar a análise da realidade tão somente pela via do conhecimento por crença, porquanto ele deve ser articulado com a evidência com o fito de progredi-la. Mas se faz necessário lembrar que o conhecimento por crença exige a confiança no outro; necessita diretamente do outro, de modo a não se confiar unicamente nas próprias forças, algo que seria profundamente desumano, devido à impossibilidade de tudo evidenciar ou de tudo demonstrar.

Nesse sentido, São João Paulo II anota que:

Cada um, quando crê, confia nos conhecimentos adquiridos por outras pessoas. Neste acto, pode-se individuar uma significativa tensão: por um lado, o conhecimento por crença apresentasse como uma forma imperfeita de conhecimento, que precisa de se aperfeiçoar progressivamente por meio da evidência alcançada pela própria pessoa; por outro lado, a crença é muitas vezes mais rica, humanamente, do que a simples evidência, porque inclui a relação interpessoal, pondo em jogo não apenas as capacidades cognitivas do próprio sujeito, mas também a sua capacidade mais radical de confiar noutras pessoas, iniciando com elas um relacionamento mais estável e íntimo.²⁴⁸

Os vários modos de conhecer apontam para o único sujeito que conhece, a saber: a pessoa. Desta feita, o atrofiamento do conjunto de formas do conhecer para apenas um tipo de conhecimento compromete sobremaneira a totalidade do conhecer pessoal, sendo que este só é acessível por meio deste conjunto de maneiras de conhecer a realidade.²⁴⁹

Dessa maneira, o racionalismo acentua o acesso à realidade por meio do uso da razão abstrata, eliminando como fonte de conhecimento os afetos e as crenças. Por outro lado, o emotivismo compreende tão somente como verdadeiro só aquilo que é percebido de maneira emocional como bem. Ainda, o cientificismo – chamado de cientifismo por Choza – só admite o conhecimento que é observado empiricamente.²⁵⁰

O empirismo, o positivismo e o cientificismo são uma abdicação do humano no próprio ser humano, quando se aplicam essas epistemologias na antropologia. Oculta-se, sob a justificativa de rigor científico, uma premissa prévia – conscientemente ou inconscientemente – a saber: de eliminação de tudo que há de singularmente humano no próprio homem, mesmo

²⁴⁸ SÃO JOÃO PAULO II, *Fides et ratio*, n. 32.

²⁴⁹ CUADRADO, José Ángel García. Op. Cit., p. 78.

²⁵⁰ CUADRADO, José Ángel García. Op. Cit., p. 78.

que aparentemente se manifestem como um tipo de exaltação do homem, travestido, muita das vezes, de humanismo.²⁵¹

Concebendo esses vários modos de conhecer do homem, pode-se afirmar que o ser humano tem capacidade de conhecer de maneira abstrata e universal, isto é, pode conhecer a essência das coisas,²⁵² o que não implica em conhecê-la exaustivamente, *tota et totalitier*.

O objeto formal da inteligência é o ser. A essência é o primeiro inteligível da coisa. Assim, a inteligência pode chegar às essências das coisas; a negação disso, no entanto, é negar a própria inteligência, pois se afirmaria que ela não atingiria o seu próprio objeto.²⁵³

Ademais, a nossa inteligência intenciona a conhecer as essências das coisas e tem capacidade de conhecê-las, mas isso não significa dizer que a nossa inteligência – em ato – conhece, em todas as vezes, as essências das coisas, na integridade de suas determinações.²⁵⁴ Não se afirme, de igual modo, que a inteligência poderá sempre conhecer distintamente – perfeitamente – as essências das coisas; pois, muitas das vezes, esse conhecimento ocorre de maneira imperfeita, indistinta, confusa. Assim, enquanto se mostra possível conhecer a natureza do homem em razão da diferença específica desvelado dele, de maneira a distinguir o ente humano dos demais entes animais, não é possível conhecer, do mesmo modo, a distinção entre o leão e o gato, pois só é possível distingui-los por meio da listagem de características de ordem meramente descritiva.²⁵⁵

O ente humano, portanto, tem a capacidade de compreender o modo de ser, por exemplo, da mesa ou do gato em geral, pela qual pode realizar ‘descrições essenciais’ que incidem em todos os indivíduos da espécie,²⁵⁶ independentemente se o ‘conhecimento é perfeito (distinto)’ ou ‘imperfeito (indistinto, confuso)’ das essências das coisas. Dessa forma, haverá um conceito que intermediará da inteligência à coisa, conforme o qual se expressará a essência dessa coisa e não um mero signo desvinculado dela.

Não se pode olvidar, também, da dificuldade de diferenciar a imaginação do pensamento, ou seja, de desvelar se o pensamento de fato é um conceito – dotado de universalidade e de capacidade de abstração – ou se é uma imagem, particular e sensível. Pode-

²⁵¹ LANGLOIS, José Miguel Ibáñez. *Introducción a la antropología filosófica*. Sexta Edición. Ediciones Universidad de Navarra, S.A, 2007.

²⁵² CUADRADO, José Ángel García. Op. Cit., p. 79.

²⁵³ MARITAIN, Jacques. *Introdução Geral à Filosofia*. 12ª edição. Rio de Janeiro: Livraria Agir editora, p. 135.

²⁵⁴ MARITAIN, Jacques. Op. Cit., p. 135.

²⁵⁵ MARITAIN, Jacques. Op. Cit., pp. 135 – 136.

²⁵⁶ CUADRADO, José Ángel García. Op. Cit., p. 79.

se exemplificar a possibilidade do ser humano em conhecer universalmente da seguinte maneira: ao se falar em um triângulo, efetivamente se consegue imaginá-lo, no entanto, ao se pensar num polígono de “n” lados, não nos é possível imaginá-lo, mas sim compreendê-lo.²⁵⁷

258

Classicamente, se diz que o objeto adequado, e próprio, do entendimento humano é a natureza ou a essência das coisas materiais. Quando se indaga ‘o que é isso’ ante uma realidade, damos por certo que ‘isso é algo’ e que há nele uma maneira de ser determinado, isso é, uma essência.

Tudo o que há, existe, tem potência para ser objeto da nossa inteligência – e o “nada” somente é pensável como privação de algo que há. O objeto, a rigor, de nossa inteligência é a quiddidade das coisas materiais, que é abstraída das imagens. O que é, pois, primeiro e diretamente conhecido – por meio da faculdade cognoscitiva – é seu objeto próprio.^{259 260}

A realidade, no entanto, não se reduz ao sensível (como se verifica em correntes do materialismo de diversas matizes); assim, parte da realidade não é objeto imediato do entendimento humano. Deve-se ressaltar, portanto, que a realidade imaterial pode ser conhecida, mas de modo indireto e impróprio.²⁶¹

Nessa perspectiva, o entendimento humano, por natureza, é centrado nas essências das coisas materiais, devido ao fato de que invariavelmente recorreremos às imagens para conhecer algo. À vista disso, verifica-se que não se pode conhecer diretamente as substâncias imateriais, pois fogem da intermediação imediata dos sentidos e das imagens; assim sendo, ratifica-se que as realidades imateriais não podem ser conhecidas diretamente.²⁶²

De todo modo, seja indiretamente ou diretamente, averba-se que a realidade em sua

²⁵⁷ CUADRADO, José Ángel García. Op. Cit., p. 79.

²⁵⁸ Com efeito, só se consegue pensar tipos particulares do polígono, v.g., “n” igual a 3 seria um triângulo, “n” igual a 4 seria um quadrado e assim sucessivamente. Entretanto, por meio da recorrência num processo de indução, se compreende o polígono de “n” lados. Assim, pode se dizer que a partir do particular – que é compreensível e imaginável – é possível compreender um resultado geral, apesar de não ser possível imaginar esse resultado em sua generalidade.

²⁵⁹ AQUINO, Tomás de. S. T, q. 85, a. 8.

²⁶⁰ CUADRADO, José Ángel García. Op. Cit., p. 79.

²⁶¹ Nesse sentido, exemplificativamente, José Ángel García Cuadrado diz que “a inteligência humana conhece a si mesma por uma certa reflexão; primeiramente, a inteligência conhece; e por reflexão conhece o homem seu próprio ato de conhecer e posteriormente se conhece como princípio de seu ato de entender. Também o homem é capaz de conhecer realidades espirituais (Deus, a alma, etc) por analogia com as coisas materiais.” No original, transcreve-se: “*Así por ejemplo, la inteligencia humana se conoce a sí misma por una cierta reflexión: primero la inteligencia conoce; y por reflexión conoce el hombre su propio acto de conocer y posteriormente se conoce como principio de su acto de entender. También el hombre es capaz de conocer realidades espirituales (Dios, el alma, etc.) por analogía con las cosas materiales*”.

²⁶² AQUINO, Tomás de. S. T, q. 85, a. 8. Conferir: *De anima*, 3 c.7 n.3 (BK 431a16).

inteireza é objeto do conhecimento humano. O objeto do conhecimento é infinito em razão de se abrir para uma infinidade de tipos de entes e não só uma classe de entes; havendo, dessa forma, abertura máxima à realidade, sem nenhuma restrição.²⁶³

Não significa, sem embargo, o conhecimento em ato de toda realidade pelo homem, nem mesmo uma potência real de concretizar o entendimento de toda a realidade de maneira exaustiva. Nesse sentido, o fato de o homem poder conhecer a essência das coisas materiais não indica que conhece essencialmente a realidade, no sentido de esgotar o conhecimento da essência da coisa.²⁶⁴ Isso se dá porque a quiddidade não é idêntica à essência real das coisas – embora seja referente e vinculada à essência real da coisa – pois esta é individual enquanto aquela é universal.²⁶⁵

Assim, por meio das operações cognoscitivas – cujas operações não se verificam nos outros entes animados – se mostra possível a inteligência humana conhecer aspectos essenciais das coisas.²⁶⁶ A razão se direciona à ação e, em outros momentos, à contemplação da verdade por si mesma. A faculdade utilizada para ambos os direcionamentos é a mesma, mas as funções desta faculdade é que se distinguem.

Dessa maneira, a razão teórica, ou especulativa, tem como direcionamento à busca da verdade considerada em si mesma, a “verdade teórica”. Tem como objeto aquilo que é necessário, no seguinte sentido: “o que é assim não pode ser de outro modo”. O conhecimento teórico da realidade mede o sujeito; nesse sentido, este deve se adequar à realidade para alcançar a verdade. Essa razão é primordialmente reflexiva, visa espelhar a realidade, consoante o sentido etimológico de ‘especulativo’ do qual advém de *especulum*.²⁶⁷ O uso desse tipo de razão se verifica, exemplificativamente, com os físicos, os matemáticos e os metafísicos, os quais não visam saberes em que podem influir nos seus objetos, de maneira a produzir realidades conforme as suas subjetividades, tornando-as diferentes do que são.

Por sua vez, a razão prática tem como fim o direcionamento da ação prática do sujeito que agirá rumo ao bem. Nessa perspectiva, o objeto da razão prática é a “verdade prática,” o que significa o bem enquanto cognoscível. O bem realizado pelo sujeito é contingente, tendo em vista que pode ser concretizado por mais de um modo. Assim, o sujeito deve fazê-lo, pois

²⁶³ CUADRADO, José Ángel García. Op. Cit., p. 80.

²⁶⁴ CUADRADO, José Ángel García. Op. Cit., p. 80.

²⁶⁵ GONZÁLEZ AYESTA, C., *Hombre y verdad*, EUNSA, Pamplona 2002, p. 23.

²⁶⁶ CUADRADO, José Ángel García. Op. Cit., p. 80.

²⁶⁷ CUADRADO, José Ángel García. Op. Cit., p. 80.

não está dado.²⁶⁸

A razão prática tem duas dimensões. A dimensão ‘poética’ (*poeisis* em grego), no que tange à produção, direciona-se ao saber técnico e artístico que modifica e produz – configura – a realidade fora do sujeito, qualificando o sujeito na sua arte de ‘saber fazer’ essa realidade, por exemplo, relojoeiro sabe consertar e fazer relógios e aperfeiçoa sua técnica à medida que faz e conserta novos relógios. Por sua vez, na dimensão da ação moral (*práxis*), a razão prática se lança à atividade moral, de maneira que o sujeito se aperfeiçoa à proporção que a realiza. É um desenvolvimento integral da pessoa humana, pois não se adstringe para algum aspecto técnico de sua ação. Exemplificativamente, se o sujeito realiza atos de justiça – sabe fazê-los e os faz –, então, realmente, pode ser considerado como justo, podendo-se afirmar, em termos simples, que é um ‘sujeito bom’, o que mostra o aperfeiçoamento global dessa pessoa. Entrementes, o relojoeiro que efetivamente tem a saber técnico de fazer e consertar relógios só pode dele afirmar que é um bom relojoeiro, sem indicar nada acerca da sua valência moral como pessoa.²⁶⁹ Portanto, afirma-se que a razão prática do sujeito mede à coisa.^{270 271}

3.3 A inteligência humana: para além do materialismo

O conhecimento sensível é dependente das respectivas experiências captadas pelos órgãos correspondentes. Assim sendo, o sujeito precisa de corpo para conhecer a nível sensível, de modo que lesões nos órgãos podem anular globalmente a atividade perceptiva. Por exemplo, se há lesão no olho nos impedirá ou diminuirá a visão.²⁷²

O conhecimento intelectual, no entanto, não tem dependência tão forte aos órgãos correspondentes como o conhecimento sensível. Não se olvida da necessária intermediação do sensível para formulação dos juízos, de modo a formar os *fantasmas* (que é o conteúdo cognoscitivo da fantasia)²⁷³ para isso, porquanto essas ‘imagens’ são advindas da experiência sensível, sempre a partir dela: nada se encontra no intelecto sem passar primeiramente pelos sentidos (*nihil est intellectu quod non sit prius in sensu*).²⁷⁴ Com efeito, é impossível desvincular a experiência sensível do entendimento, de modo que este fatalmente deve se referir

²⁶⁸ CUADRADO, José Ángel García. Op. Cit., p. 81.

²⁶⁹ CUADRADO, José Ángel García. Op. Cit., p. 81.

²⁷⁰ CUADRADO, José Ángel García. Op. Cit., p. 81.

²⁷¹ As operações cognoscitivas da razão prática e da razão especulativa são diferentes, embora seja a mesma faculdade intelectual, Conferir: CUADRADO, José Ángel García. Op. Cit., pp. 81 – 84.

²⁷² CUADRADO, José Ángel García. Op. Cit., p. 85.

²⁷³ RUPPEL, Ernesto. O conhecimento intelectual humano: segundo S. Tomás de Aquino. **Revista Portuguesa de Filosofia**, T. 24, Fasc. 3 (Jul. - Sep., 1968), pp. 261-299, p. 264.

²⁷⁴ ARISTÓTELES, *Sobre el alma*, 431a 15.

ao sensível.²⁷⁵

Os sentidos externos e internos, embora distintos, estão estreitamente unidos entre si. Os sentidos externos, sem nenhum escape deles, unem-se ao sentido comum (ou central), que é raiz comum e princípio dos sentidos externos²⁷⁶. A partir disso, a fantasia combina os elementos que não foram conhecidos simultaneamente pelos sentidos externos.²⁷⁷ O que não implica, todavia, que a fantasia é capaz de realizar representação completa dos objetos externos, dando aos sentidos externos um salto de conteúdo, aproximando-se do conceito; ao inverso, a fantasia, a rigor, não tem nada além daquilo que foi fornecido aos sentidos.²⁷⁸

O fantasma, nesses termos, mostra os dados sensíveis (dos sentidos externos) atuais, assim como os já conhecidos anteriormente, conservados pela fantasia. A inteligência humana, entretanto, não é absolutamente dependente dos sentidos e, por conseguinte, da situação biofísica do sujeito; porquanto, a partir do momento em que são obtidas as imagens sensíveis por meio dos sentidos, é possível compreender intelectualmente a realidade em apreço. Por isso, anota-se que compreender, ou pensar, *per se*, é uma atividade atemporal, pois não há dependência intrínseca dessa atividade para um contexto espaço-temporal,²⁷⁹ desde que já tenham sido obtidas as imagens.

Outrossim, as operações intelectuais não dependem da organicidade do sujeito, tampouco de alguma situação espaço-temporal, o que se não aplica, todavia, ao conhecimento sensível.²⁸⁰

Diante disso, ressalta-se que todas essas operações ocorrem por meio do ente humano por inteiro e não só por disposições específicas do homem. Por exemplo, o mesmo homem que capta água como líquido arrasador da sede, é o mesmo que compreende a água como um composto químico, indo além, dessa forma, do conhecimento sensível, o que pressupõe unidade – não-acidental – do ente humano.

Nesse sentido, os estudos em neurociências²⁸¹ apontam à unidade substancial do ente

²⁷⁵ CUADRADO, José Ángel García. Op. Cit., p. 86.

²⁷⁶ AQUINO, São Tomás de. S. Th. I, q. 78, a. 4 ad 1.

²⁷⁷ AQUINO, São Tomás de. S. Th. I q. 84, a. 6 ad 2.

²⁷⁸ RUPPEL, Ernesto. **O conhecimento intelectual humano: segundo S. Tomás de Aquino**. Revista Portuguesa de Filosofia, T. 24, Fasc. 3 (Jul. - Sep., 1968), pp. 261-299, p. 264.

²⁷⁹ CUADRADO, José Ángel García. Op. Cit., p. 86.

²⁸⁰ CUADRADO, José Ángel García. Op. Cit., p. 86.

²⁸¹ Os estudos da neurociência não se direcionam tão somente aos atos estritamente cognitivos, tendo em vista que também se preocupam com as operações no âmbito da espiritualidade humana, “como atos livres, valorações éticas e incluso as crenças religiosas”. CUADRADO, José Ángel García. Op. Cit., p. 86. Conferir: GONZALO SANZ, L., *Entre libertad y determinismo: genes, cerebro y ambiente en la conducta humana*, Cristiandad, Madrid 2007; Conferir: GIMÉNEZ-AMAYA, J.M. - SÁNCHEZ-MIGALLÓN, S., *De la Neurociencia a la*

humano, de modo que todas as atividades humanas, das mais simplórias às mais elevadas – inclusive aqueles atos que não seriam considerados estritamente cognitivos – são operações do homem em sua inteireza.²⁸²

No plano da teoria do conhecimento, observe-se que a sensação já é conhecida, embora não necessariamente compreendida de modo imediato, pela inteligência espiritual do homem; a consciência humana já se inicia pela sensação externa, ou seja, no instante da presença dos atos sensitivos se germina a autoconsciência espiritual. Os dados sensíveis não são apresentados duplamente de maneira estanque ao homem, em dois níveis diferentes e incomunicáveis, a saber, sensitivo e intelectual.²⁸³

Não obstante a inteligência experimente o fato sensível, o fantasma, no entanto falta-lhe a compreensão do fato. De pronto, o dado sensível já é acessível à inteligência, porém não tem luz própria para irradiar a quem o acessa. Nada corpóreo imprime-se no incorpóreo. Contudo, o homem tem a faculdade de investigar o fato sensível a fim de conhecê-lo, chegando na intimidade dele, a qual é chamada de intelecto agente.²⁸⁴

Nesse sentido, Santo Tomás de Aquino refere que:

[...] Aristóteles, contudo, afirmava que o intelecto opera sem comunicar-se com o corpo. Com efeito, nenhuma coisa corpórea pode agir sobre uma incorpórea. Por isso, para causar um ato do intelecto, segundo Aristóteles, não basta só e unicamente a impressão dos corpos sensíveis, é preciso algo mais elevado, pois o agente é mais nobre que o paciente. Entretanto, não no sentido de que o ato intelectual seja causado em nós somente pela impressão de algumas coisas superiores, conforme afirmava Platão. Mas esse agente, superior e mais elevado, a que Aristóteles chama intelecto agente e do qual já falamos, torna as representações imaginárias recebidas pelos sentidos em inteligíveis em ato, por modo de abstração [...].²⁸⁵

A existência do intelecto agente já induz a dizer que não é possível o ser humano conhecer limitando-se aos elementos materiais do sensível, o que é material não alumia a si

Neuroética. Narrativa científica y reflexión filosófica, EUNSA, Pamplona 2010; Conferir: MUNTANÉ, A. - MORO, M.^aL. - MOROS, E.R., *El cerebro. Lo neurológico y lo trascendental*, EUNSA, Pamplona 2008.

²⁸² CUADRADO, José Ángel García. Op. Cit., p. 86.

²⁸³ RUPPEL, Ernesto. **O conhecimento intelectual humano: segundo S. Tomás de Aquino**. Revista Portuguesa de Filosofia, T. 24, Fasc. 3 (Jul. - Sep., 1968), pp. 261-299, p. 267.

²⁸⁴ Conferir: RUPPEL, Ernesto. **O conhecimento intelectual humano: segundo S. Tomás de Aquino**. Revista Portuguesa de Filosofia, T. 24, Fasc. 3 (Jul. - Sep., 1968), pp. 261-299.

²⁸⁵ AQUINO, São Tomás de. S. Th. I q. 84, a. 6 (Loyola). Trecho original: “*Intellectum vero posuit Aristoteles 1 2 habere operationem absque communicatione corporis. Nihil autem corporeum imprimere potest in -rem incorpoream. Et ideo ad causandam intellectualem operationem, secundum Aristotelem, non sufficit sola impressio sensibilium corporum, sed requiritur aliquid nobilius, quia agens est honorabilius patiente, ut ipse dicit. Non tamen ita quod intellectualis operatio causetur in nobis ex sola impressione aliquarum rerum superiorum, ut Plato posuit: sed illud superius et nobilius agens quod vocat intellectum agentem, de quo iam supra diximus, facit phantasmata a sensibus accepta intelligibilia in actu, per modum abstractionis cuiusdam.*”

mesmo a fim de fazê-lo conhecer; não é possível conhecer sem a intencionalidade do homem – que é imaterial –, porquanto a elaboração, causação e produção do conhecimento intelectual está fora do dado sensível, embora seja dependente dos fantasmas, os quais são imprescindíveis para esse conhecimento, mas não são causa direta do entendimento.

O intelecto agente, no entanto, não é um mecanismo autônomo e inconsciente, que se aplicaria no instante do aparecimento do fantasma, mediante o qual o entendimento compreende as coisas do mundo. A intelecção, de maneira alguma, é automática. Ao contrário, o processo abstrativo é consciente, espontâneo e livre, dependente do direcionamento da vontade àquilo que se tira, se abstrai, do dado sensível. O ser humano é capaz de tirar dos mesmos fantasmas diversas coisas em múltiplas facetas.²⁸⁶

Existe, todavia, ainda o risco de reduzir a inteireza dessas operações intelectuais a meras explicações de ordem material, seja por uma visão biológica ou por uma posição psicologista, reduzindo o mental ao cerebral.²⁸⁷

Com efeito, numa visão biológica, a pessoa não tem uma distinção ontológica em relação ao próprio corpo, reduzindo-se aos seus elementos físicos. O critério definidor da continuidade da pessoa é identificado com a conservação do cérebro. Desse modo, a visão biológica é uma posição fisicalista reducionista, uma vez que os estados mentais, a consciência, a própria personalidade se reduzem aos estados físicos ou aos processos neurais.²⁸⁸

Além disso, numa visão psicológica, a personalidade tem como condição necessária e suficiente tão só a consciência ou a memória do indivíduo,²⁸⁹ ou melhor, reduz-se a identidade pessoal ao estado mental da pessoa. Nesta visão, não se haveria um “eu” que permanecesse, caso essas condições psicológicas sumissem ou fossem, ao menos, suspensas. Igualmente, pode-se dizer que é uma visão fisicalista e, por conseguinte, materialista.

Nesse sentido, se conceberia a tese materialista de que haveria identidade entre cérebro e mente, isto é, seriam rigorosamente a mesma realidade e, por conseguinte, os processos neurais e os processos mentais seriam as condições necessárias e suficientes para identificar um indivíduo como pessoa. O materialismo, explica-se, consiste na corrente de pensamento filosófico conforme a qual toda a realidade humana é matéria e se reduz às suas respectivas

²⁸⁶ RUPPEL, Ernesto. **O conhecimento intelectual humano: segundo S. Tomás de Aquino**. Revista Portuguesa de Filosofia, T. 24, Fasc. 3 (Jul. - Sep., 1968), pp. 261-299, p. 271.

²⁸⁷ CUADRADO, José Ángel García. Op. Cit., p. 87. Conferir: VIANA, Wellistony C. Viana. **A Metafísica da pessoa: o problema da identidade pessoal no debate contemporâneo**. São Paulo: Ideias e Letras, 2019.

²⁸⁸ VIANA, Wellistony C. Viana. Op. Cit., p. 109.

²⁸⁹ VIANA, Wellistony C. Viana. Op. Cit., p. 111.

atividades físico-químicas ou biológicas.²⁹⁰ Demais, em síntese, as explicações de fundo materialista – no que concerne às operações intelectuais e, especificamente, à relação entre mente e cérebro – admitem a identificação do pensar com processos neurais. Por conseguinte, tanto a concepção biológica quanto a visão psicológica de pessoa, se reduzem a uma tese materialista.

Rechaça-se, no entanto, essa hipótese reducionista, haja vista que, de fato, o pensar necessita do órgão cerebral e dos seus respectivos processos neurais; é uma condição necessária para o pensar; mas, é o homem – inteiramente – que pensa por meio de seu cérebro e não é o órgão que é autônomo para pensar. O cérebro não age por si próprio, ditando quando e como pensará, visto que não é a causa agente do pensar.²⁹¹ A personalidade não pode ser atingida em razão da impossibilidade de se realizar certas potências cognitivas, porquanto, há um “eu” que perdura mesmo sem a concretização de certas operações.

Nessa linha, a pessoa não se reduz ao cérebro e aos seus respectivos processos neurais (e nem aos processos mentais), de modo que não há identificação em ser pessoa com as atividades cerebrais. Portanto, em específico, pode-se dizer que a mente se distingue do cérebro, mas conectada com ele, de maneira a constituir unidade, distinguindo, também, os processos mentais dos processos neurais, sem, contudo, separarem-se.²⁹²

Além do mais, o ente humano é capaz de se desvelar a si mesmo, colocando-se como referência do objeto de inteligência. O sujeito cognoscente enquanto compreende o que o circunscreve, também compreende sua existência; é capaz de se conhecer como “eu”, distinguindo-se da exterioridade circundante. A pessoa humana é dotada de autoconsciência, em razão da sua capacidade de autorrefletir-se.²⁹³

Nesse sentido, o ente humano tem a possibilidade de colocar o próprio ato de conhecer como objeto de conhecimento; além disso, é possível incluir o sujeito concretizador do ato de conhecer como objeto de conhecimento. Essa capacidade de “olhar” para si mesmo se chama reflexividade, algo que não ocorre nos sentidos externos. Exemplificativamente, o olho ver objetos de várias formas e colorações, mas é incapaz de ver o próprio ato de ver, tampouco ver a si mesmo. A pessoa humana é autoconsciente²⁹⁴, predicado pelo qual, mesmo em situação potencial, diferencia qualitativamente o ente humano dos demais entes animais.

²⁹⁰ CUADRADO, José Ángel García. Op. Cit., p. 87.

²⁹¹ CUADRADO, José Ángel García. Op. Cit., p. 89.

²⁹² CUADRADO, José Ángel García. Op. Cit., p. 89.

²⁹³ CUADRADO, José Ángel García. Op. Cit., p. 89.

²⁹⁴ CUADRADO, José Ángel García. Op. Cit., p. 90.

Ademais, a inteligência humana tem a potência de crescer indefinidamente, pois pode conhecer sempre mais, nada obstante a impossibilidade de conhecer exaustivamente a totalidade da realidade. No entanto, essa potencialidade irrestrita da inteligência de conhecer a realidade não provém de uma realidade meramente material, tendo em vista que o material se limita às situações de espaço e de tempo.²⁹⁵ O que contradiz o fato da potência irrestrita da inteligência humana em conhecer.

Além do mais, a inteligência humana é capaz de conhecer conceitos universais, seja irreais, reais ou mesmo negativos. A inteligência pode sincronicamente possuir o conhecimento de uma propriedade e do seu contrário. Entretanto, a realidade material não é universal, pois a matéria já é determinada, de modo a excluir o seu contrário, *v.g.*, se alguém sente calor não poderá simultaneamente sentir frio.²⁹⁶

Assim, a inteligência humana não pode ser reduzida exclusivamente à realidade material e, por conseguinte, o ente humano não se limita ao material, tendo em vista que se cairia na profunda contradição de dizer que a matéria pode produzir a ideia de matéria.²⁹⁷

3.4 A linguagem humana: o ente humano irreduzível ao meramente animal

A linguagem humana é um elemento especificador do homem em face ao restante dos entes animais. Inclusive, a linguagem tornou-se objeto de profunda atenção no início do século XX, havendo, assim, um giro linguístico na filosofia, de modo que os problemas filosóficos são tratados a partir das manifestações da linguagem,²⁹⁸ isto é, o ponto de partida para se refletir a realidade e o pensamento é a linguagem, conectando as palavras, as ideias e as coisas.²⁹⁹ O que não difere muito do pensamento realista clássico, como, *v.g.*, em Aristóteles, pois o estagirita averbou que o homem é o único ente que é dotado da palavra.³⁰⁰ Contudo, indaga-se, em que consiste propriamente a linguagem humana?³⁰¹

O racionalismo tem como premissa que apenas a razão abstrata silogística é propriamente linguagem humana, sendo-a o único caminho à verdade. Esse sistema filosófico

²⁹⁵ CUADRADO, José Ángel García. Op. Cit., p. 90.

²⁹⁶ CUADRADO, José Ángel García. Op. Cit., p. 90.

²⁹⁷ Conferir: JOLIVET, Régis. **Tratado de Filosofia: Lógica – Cosmologia, Tomo I**. São Paulo: Livraria Agir Editora, 1969, p. 372.

²⁹⁸ CONESA, F., NUBIOLA, J., *Filosofia del lenguaje*, Herder, Barcelona 1999, p. 38.

²⁹⁹ CUADRADO, José Ángel García. Op. Cit., p. 90.

³⁰⁰ ARISTÓTELES, *Política*, I, 2, 1253a 10.

³⁰¹ CUADRADO, José Ángel García. Op. Cit., p. 90.

é pressuposto, no campo da aplicação do Direito, da concepção de que o juiz só deve decidir a partir da norma posta, por meio de processo silogístico segundo o qual: a norma é a premissa maior; o fato a premissa menor; e, por fim, a decisão é a conclusão do silogismo.

A ideia do Direito como mero dado e a aproximação do Direito com as ciências particulares é um consequente – entremeado por diversos outros fatores – da concepção do racionalismo moderno, que foi vigorosa no período oitocentista, por meio da Escola da Exegese e de suas variantes. Reduz-se o Direito a uma concepção legalista,³⁰² de modo a considerar como válido apenas o raciocínio jurídico dedutivista. Nessa perspectiva, no que tange ao modo válido de raciocinar juridicamente, consoante a Escola da Exegese, tem-se que:

Uma vez estabelecidos os fatos, bastava formular o silogismo judiciário, cuja maior devia ser fornecida pela regra de direito apropriada, a menor pela constatação de que as condições previstas na regra haviam sido preenchidas, sendo a decisão dada pela conclusão do silogismo.³⁰³

Demais, o paradigma linguístico baseado no racionalismo consiste em traduzir a linguagem em esquemas lógicos, retirando-se as ambiguidades para clarear o pensamento,³⁰⁴ sem levar em conta que a dimensão da linguagem tem mais amplitude do que a dimensão lógica. Não se surpreende que esse tipo de ideal de pureza linguística tenha tingido a concepção da Escola da Exegese no seu apego à lei; na fidelidade ao ideal da univocidade de sentido das palavras, independentemente do contexto espaço-temporal.

Dessarte, é de consignar que o ente humano não se limita a transmitir objetivamente os conhecimentos sobre a realidade que o cerca. Dessa forma, é possível visualizar que a racionalidade não pode ser reduzida aos movimentos meramente silogísticos.

Nesse sentido, José Angel Garcia registra que:

[...] A linguagem humana existe porque o homem, “o ser que fala”, é capaz de transmitir seus conhecimentos objetivos acerca do mundo (função lógica ou representativa). Pois também pode manifestar, a diferença de outros seres, seus estados interiores, afetos e emoções mediante signos (função expressiva). Junta-se ao anterior a expressão dos seus desejos e mandos (função diretiva). Pode, ademais, criar beleza com a linguagem mediante metáforas ou jogos fonéticos (função poética). Inclusive é capaz de usar a linguagem para falar de linguagem em si mesmo (função metalinguística). Todas estas funções que pode desenvolver o homem são manifestações de racionalidade, pois não se restringe a uma racionalidade de tipo lógico-silogística.³⁰⁵

³⁰² PERELMAN, Chaim. **Lógica Jurídica**. São Paulo: Martins Fontes, 1998, pp. 32 – 33.

³⁰³ PERELMAN, Chaim. Op. Cit., pp. 32 – 33.

³⁰⁴ CUADRADO, José Ángel García. Op. Cit., pp. 90 - 91.

³⁰⁵ CUADRADO, José Ángel García. Op. Cit., p.91. Tradução livre: “*El lenguaje humano existe porque el hombre, «el ser que habla», es capaz de transmitir sus conocimientos objetivos acerca del mundo (función lógica o representativa). Pero también puede manifestar, a diferencia de otros seres, sus estados interiores, afectos y*

A partir disso, sugere-se a estreiteza entre a linguagem e o pensamento. Entretanto, como estes se relacionam entre si?

De maneira apodítica, pode-se dizer que há interdependência necessária entre linguagem e pensamento, tendo em vista que sem o pensamento não é possível se expressar em linguagem e sem esta não é possível o desenvolvimento do pensamento.³⁰⁶

Nesse teor, o homem como “ente que fala” é assim denominado em razão da sua inteligência. O que desvela a linguagem como canal de expressão do pensamento; aquele veículo deste. A linguagem expressa e comunica o pensamento, por conta de que o tem incorporado em si. Com efeito, a “forma” da linguagem é o pensamento.³⁰⁷ Exemplificativamente, quando se diz “o ônibus passará tarde” indica que de fato alguém “pensa que o ônibus passará tarde”, sendo impossível expressar-se sem a antecedência lógica do pensamento em relação à linguagem.

Nesse sentido, a relação de apreensão de algo – “pensar em X (substantivo)” – e de realizar um juízo – “pensar que p (proposição)” – é a mesma entre o pensamento e a linguagem, porquanto à medida que se sabe de X é possível realizar proposições acerca de X; portanto, mostra-se impossível expressar X sem saber o significado de X.³⁰⁸

Com efeito, a simples apreensão é a primeira operação do espírito, pois é o “ato pelo qual a inteligência atinge ou percebe alguma coisa sem dela nada afirmar ou negar.”³⁰⁹ Já o juízo é a segunda operação do juízo mediante a qual o “ato do espírito pelo qual une quando afirma ou separa quando nega” ou “é o ato pelo qual o espírito compõe ao afirmar ou divide ao negar”^{310 311}, de maneira que é só possível esse juízo caso haja a simples apreensão da coisa, a primeira operação da inteligência. Desta feita, verifica-se a impossibilidade de haver linguagem sem o pensamento como algo a ser veiculado, porquanto não haveria o que veicular sem o

emociones mediante signos (función expresiva). Se añade a lo anterior la expresión de sus deseos y mandatos (función directiva). Puede, además, crear belleza con el lenguaje mediante metáforas o juegos fonéticos (función poética). Incluso es capaz de usar el lenguaje para hablar del lenguaje mismo (función metalingüística). Todas estas funciones que puede desarrollar el hombre son manifestaciones de racionalidad, pero no se restringe a una racionalidad de tipo lógico-silogística.”

³⁰⁶ CUADRADO, José Ángel García. Op. Cit., p.92.

³⁰⁷ CUADRADO, José Ángel García. Op. Cit., p.92.

³⁰⁸ CUADRADO, José Ángel García. Op. Cit., p.92.

³⁰⁹ MARITAIN, Jacques. Op. Cit., p. 23. “*Operatio, qua intellectus aliquam quidditatem intelligit, quin quidquam de ea affirmet vel neget*”. MARITAIN, Jacques. **Elementos da Filosofia: a ordem dos conceitos – Lógica Menor (Lógica Formal)**. Rio de Janeiro: Livraria Agir Editora, 1949, p. 23.

³¹⁰ MARITAIN, Jacques. Op. Cit., p. 95.

³¹¹ MARITAIN, Jacques. Op. Cit., p. 95. “*Acotio intellectus, qua componit vel dividi afirmando negando* (afirma-se ou nega-se quando se declara que uma coisa é ou não é).”

pensamento; seria uma linguagem absolutamente amorfa, sem a “forma” da linguagem. De fato, a ligação entre a apreensão e o juízo é igual entre as palavras e as proposições.³¹²

A linguagem, todavia, para realizar o seu intento, exige mais que a capacidade de expressão do interlocutor, mas também requer a capacidade do receptor em entendê-lo. A finalidade da linguagem é a comunicação e há como pressuposto o conhecimento. Assim sendo, só é possível o conhecimento, devido ao pensamento poder captar os universais. Por conseguinte, só se pode falar, graças à linguagem que manifesta o pensamento, sendo que este expressa o comum mediante o qual todos são regidos. Por exemplo, se se concebe o universal “cachorro” na mente do interlocutor e o outro sujeito não o concebe, se mostra impossível a comunicação entre os dois.³¹³

De fato, os pensamentos só são possíveis de compartilhar devido ao conhecimento das ideias universais, que são transmitidos por meio da linguagem. A razão une os entes humanos e os faz entender-se. A razão é o que fundamenta a linguagem, e a possibilidade dela ser aperfeiçoada, e a vida social.³¹⁴

Se não há linguagem sem pensamento, isso não implica que o pensamento seria possível sem a linguagem em algum nível, porquanto não seria possível adquirir o pensamento sem alguma comunicação social dentro de uma tradição sociocultural. Por isso, se diz que não há linguagem privada, pois tudo que se aprende parte de um ‘dado’ social já determinado, que, *a priori*, não tinha intervenção de um determinado sujeito cognoscente. Todavia, não há uma reciprocidade perfeita entre o pensamento e a linguagem, porque o pensamento fundamenta a linguagem.³¹⁵

A linguagem, em sentido lato, pode ser definida como toda transmissão de alguma informação que é realizada por meio de determinados signos. Nesse sentido, os animais não-rationais têm linguagem. Todavia, em sentido restrito e próprio, a linguagem é uma dotação especialmente humana, que pode ser definido do seguinte modo, consoante Sapir: “é um método exclusivamente humano, não instintivo, de comunicar ideias, emoções e desejos por meio de um sistema de símbolos produzidos de maneira deliberada.”^{316 317}

A fim de compreender essa definição, faz-se mister desvelar certas diferenças entre a

³¹² VICENTE ARREGUI, J., CHOZA, J., *Filosofía del hombre*, o. cit., p. 274 - 279

³¹³ CUADRADO, José Ángel García. Op. Cit., pp. 92 - 93.

³¹⁴ CUADRADO, José Ángel García. Op. Cit., p. 93.

³¹⁵ CUADRADO, José Ángel García. Op. Cit., p. 93.

³¹⁶ SAPIR, E., *El lenguaje. Introducción al estudio del habla*, 2.ª ed., Fondo de Cultura Económica, México-Buenos Aires 1962, p. 14.

³¹⁷ CUADRADO, José Ángel García. Op. Cit., p. 93.

linguagem (em sentido amplo) animal e a linguagem (em sentido estrito) humana. A linguagem animal advém do instinto cerrado e fixo, já a linguagem humana é produto da convenção e, por isso, da cultura. A linguagem humana só é manifestada por meio de uma linguagem concreta, que é transmitida e repassada geracionalmente sob uma tessitura sociocultural determinada, que cambia historicamente e espacialmente. Então, a linguagem humana não é fixa, porquanto é uma convenção; é um fenômeno cultural. A capacidade, entretanto, de se comunicar por meio de sinais é natural, embora a sua realizabilidade é um fenômeno cultural. A faculdade linguística é própria da natureza humana, que pode ser concretizado de ‘n’ maneiras a depender das tessituras culturais e dos contextos cronotópicos.

Nesse teor, impende dizer que a linguagem é uma faculdade de comunicação comum a todos os entes humanos, de modo a entender a fala como concretização dessa faculdade em determinado contexto sociocultural.³¹⁸

Com efeito, a linguagem animal provém do instinto, enquanto se requer o aprendizado à linguagem humana, nada obstante haja necessariamente uma base física e orgânica para possibilitar a concretização do uso desta faculdade.³¹⁹

De fato, a linguagem humana não pode ser localizada cerebralmente; não há nele transmissão filogenética. É um produto cultural, deve ser apreendido a partir das convenções. Por isso que se pode dizer que a fala é natural, contudo a linguagem não o é.³²⁰

A linguagem do animal é simples, conforme a qual se relaciona de maneira direta e constante entre a mensagem e o signo, isto é, o sinal representa inexoravelmente – sem cambiar – a mesma mensagem.³²¹ É produto de certo estado orgânico do indivíduo.³²² Chama-se isso de linguagem icônica.

Todavia, além desse tipo de linguagem, o ente humano é capaz de relacionar arbitrariamente ou convencionalmente o signo e a mensagem, o que se verifica a modificabilidade da linguagem humana. O que se denomina linguagem dígito. Assim, uma mesma mensagem pode ser transmitida por diferentes sinais, ao passo que os mesmos signos também podem comunicar diversas mensagens. Destarte, observa-se que os símbolos e signos da linguagem humana – não obstante partirem da capacidade natural da linguagem estrita de se

³¹⁸ CUADRADO, José Ángel García. Op. Cit., p. 94.

³¹⁹ CUADRADO, José Ángel García. Op. Cit., p. 94.

³²⁰ STORK, Ricardo Yepes. **Fundamentos de antropologia: um ideal da excelência humana**. Tradução: Patrícia Carol Dwyer. 2ª Edição. São Paulo: Instituto Brasileiro de Filosofia e Ciência Raimundo Lúlio, 2005, p. 40.

³²¹ CUADRADO, José Ángel García. Op. Cit., p. 94.

³²² STORK, Ricardo Yepes. Op. Cit p. 40.

comunicar – são frutos das convenções deliberadas pelos homens.³²³

Realmente, na linguagem humana, o liame entre o signo e o conteúdo é arbitrário, no sentido de que são deliberados pelos entes humanos, fazendo-se do homem ser capaz de transmitir coisas para além do estado orgânico.³²⁴

Ademais, enquanto a linguagem animal transmite tão somente um estado orgânico do indivíduo animal, a linguagem dígito, além de transmitir estados interiores do ente humano, realiza direcionamento específico aos objetos que lhe circunscreve, ou seja, essa linguagem pode comunicar a realidade em si, sem relacionar necessariamente a subjetividade do interlocutor.³²⁵

Além disso, as possibilidades de mensagens realizadas pelos entes humanos são múltiplas, ilimitadas. A linguagem assim se mostra aberta às construções linguísticas; sempre aberto à novidade, porquanto a criatividade é nota característica da linguagem. Todavia, os animais se adstringem a um número limitado de mensagens, que se não modificam.³²⁶

Outrossim, Ricardo Yepes Stork³²⁷ registra que a linguagem humana produz um número ilimitado de mensagens: sempre é capaz de novidades; é possível sempre criar novas propostas por meio de velhos termos. O que contrariamente se dá nos animais, os quais emitem números pré-fixados e limitados de mensagens.

As diferenças, entretanto, entre a linguagem humana e a linguagem animal se mostram, aparentemente, atenuadas, em razão da perspectiva de que as experiências com chimpanzés demonstram a estreiteza entre os animais não humanos e os humanos. No entanto, esses experimentos só demonstram as grandes capacidades dos chimpanzés, mas sem romper as diferenças qualitativas entre a inteligência animal e a inteligência humana.

Nesse gênero, José Ángel García Cuadrado registra que:

Estas diferenças, conectadas implicitamente na tradição clássica com as diferenças entre a “inteligência” animal e a humana, pareciam se abalar com os experimentos que conduziam a ensinar alguma linguagem aos chimpanzés. São bem conhecidos os diversos intentos, aparentemente exitosos, de comunicar mediante signos com macacos “inteligentes” que logravam relacionar signos com realidades (semântica) e usá-los em um contexto que lhes permitia obter benefícios (pragmática); e mesmo conectar alguns signos entre si (sintaxe). Estes indícios faziam pensar na capacidade linguística destes seres (uma manifestação inequívoca de inteligência). Na atualidade se admite que tais experimentos somente demonstram que os chimpanzés possuem

³²³ CUADRADO, José Ángel García. Op. Cit., p. 94.

³²⁴ STORK, Ricardo Yepes. Op. Cit p. 40.

³²⁵ CUADRADO, José Ángel García. Op. Cit., p. 94.

³²⁶ CUADRADO, José Ángel García. Op. Cit., p. 94.

³²⁷ STORK, Ricardo Yepes. Op. Cit., p. 40.

uma boa memória para obter gratificações, uma grande capacidade mimética, assim como uma grande capacidade de aprendizagem... animal pelo qual identificam pistas com recompensas: e nada mais. “Como observador à distância dos programas de treino da linguagem dos símios, tenho a impressão de que as grandes esperanças iniciais de poder ser capazes de se comunicar com os símios a um nível humano foram defraudadas”.³²⁸ As diferenças entre a linguagem animal e a linguagem humana são qualitativas, respondendo a diferentes tipos de organização mental.³²⁹

A diferença qualitativa entre os entes humanos e os entes animais revela a impossibilidade dos entes animais em ultrapassarem a barreira de suas essências – que determinam o modo de ser dos entes –, porquanto só nas capacidades configuradas pela natureza do ente é que o próprio ente poderá se desenvolver e nunca além dele; por isso, *v.g.*, que os símios são incapazes de desenvolver alguma linguagem dígito, pois eles não têm a faculdade linguística que é própria da natureza humana.

Uma das condições de existência da linguagem humana é a capacidade do homem em conhecer e expressar os seus estados sensíveis e interiores. O homem expressa a sua interioridade – “dê-me isso, quero aquilo”. Tem a posse de uma interioridade transmissível a outrem, isto é, tem alguém para receber aquilo que é manifestado e transmitido. A linguagem humana é social, criadora de comunidade. A linguagem humana é o germe do diálogo e da potência – que deve ser concretizada, clama por isso – de compartilhar.³³⁰

Dessa maneira, o fato linguístico expressa o que é de mais peculiar e específico ao ser humano, por meio do qual a materialidade – sons, grafias e gestuais – manifesta a espiritualidade – pensamento ou significado. Assim, observa-se a irredutibilidade da pessoa humana ao mundo unicamente animal,³³¹ de maneira a afirmar que: o ente humano jamais se reduzirá à mera situação de animal e ser despersonalizado, quaisquer sejam as circunstâncias,

³²⁸ Conferir: ECCLES, J.C., *La evolución del cerebro: la creación de la conciencia*, Labor, Barcelona 1992, p. 75.

³²⁹ CUADRADO, José Ángel García. Op. Cit., p. 95. Trecho original: “*Estas diferencias, conectadas implícitamente en la tradición clásica con las diferencias entre la «inteligencia» animal y la humana, parecieron tambalearse con los experimentos conducentes a enseñar algún lenguaje a los chimpancés. Son bien conocidos los diversos intentos, aparentemente exitosos, de comunicarse mediante signos con monos «inteligentes» que lograban relacionar signos con realidades (semántica) y usarlos en un contexto que les permitía obtener beneficios (pragmática); e incluso conectar algunos signos entre sí (sintaxis). Estos indicios hacían pensar en la capacidad lingüística de estos seres (manifestación inequívoca de inteligencia). En la actualidad se admite que tales experimentos sólo demuestran que los chimpancés poseen una buena memoria para obtener gratificaciones, una gran capacidad mimética, así como una gran capacidad de aprendizaje... animal por la cual identifican señales con recompensas: y nada más. «Como observador a distancia de los programas de entrenamiento del lenguaje en simios, tengo la impresión de que las grandes esperanzas iniciales de poder ser capaces de comunicarse con simios a un nivel humano se han visto defraudadas» 55. Las diferencias entre el lenguaje de los animales con respecto al humano son cualitativas, responden a tipos diversos de organización mental.*”

³³⁰ STORK, Ricardo Yepes. Op. Cit., p. 40.

³³¹ CUADRADO, José Ángel García. Op. Cit., p. 95.

e, por seu turno, jamais o animal ultrapassará a sua barreira ontológica, saltando-a, para ser personalizado.

Desse modo, não se pode conceber a ideia de animal humano sem necessariamente entendê-lo como pessoa humana, a fim de não se aviltar certos grupos de seres humanos, despersonalizando-os artificialmente, sob a justificativa de critérios arbitrários ou de conveniência. Nessa linha, os ordenamentos jurídicos internacionais e nacionais não podem conceber juridicamente a pessoa lastreando-se em condicionamentos ou variáveis relativos à pessoa, por exigência própria da dignidade ontológica humana, de maneira que todo ordenamento jurídico deve reconhecer o ente humano como pessoa, sob qualquer circunstância em que se encontre e em quaisquer condições.

Assim, o ser humano (ente vivo e humano) não precisa preencher nenhum condicionamento – como, *v.g.*, está em uma determinada fase de vida – para ser pessoa, uma vez que se o ente é ontologicamente compreendido como humano, ele é necessariamente pessoa; e, por consequência, é pessoa também no ponto de vista jurídico.

Demais, a relação entre os entes humanos e as pessoas humanas é biunívoca, porquanto todo ente humano é necessariamente pessoa humana e toda pessoa humana é ente humano; não havendo, dessa maneira, nenhum indivíduo humano que não seja pessoa, o que pode ser expresso – conforme será depurado no próximo capítulo – da seguinte forma:

$E(x)$: x é um ente humano.

$P(x)$: x é uma pessoa humana.

$$\forall x (E(x) \leftrightarrow P(x)).$$

Não há, portanto, a possibilidade de a pessoa ser considerada como tal no ponto de vista ontológico, mas despersonalizada juridicamente, de modo a ser, *e.g.*, incompreendida como “pessoa constitucional.”³³² Inclusive, sob o crivo hermenêutico, o processo interpretativo em uma lide não pode solapar os moldes antropológicos, os quais devem ser tomados de partida nesse processo e não ser apenas consideradas as possibilidades semânticas das proposições

³³² Essa despersonalização do ser humano se verifica no voto da relatora Rosa Weber na ADPF 442/DF, no qual se discute a descriminalização do aborto até 12 (doze) semanas de gestação, segundo o qual se averba que: “A norma inscrita no art. 5º, *caput*, da CF, não prescreve o feto como uma pessoa constitucional, sujeito titular de direitos fundamentais. Sem embargo, isso não significa afirmar ausência de proteção dos interesses do embrião ou do feto, mais especificamente do valor da vida humana, ao lado da pessoa humana.” O que contradiz as premissas antropológicas indicadas acima, fazendo-se distinções indevidas entre pessoas humanas, de modo a considerar indignamente pessoas em fase intrauterina, condicionando a dotação jurídica delas em função da fase de vida.

jurídicas veiculadoras das normas jurídicas. Com efeito, a compreensão escoreita da normatividade é condicionada, necessariamente, à moldura antropológica.

Não obstante a relação entre pessoas humanas e pessoas dotadas de personalidade jurídica não seja biunívoca, em razão da existência de pessoas não naturais com personalidade jurídica, contudo necessariamente toda pessoa humana (que é necessariamente ente humano) é pessoa com personalidade jurídica, o que é razão suficiente para não se abrir brechas para indevidos sopesamentos entre direitos fundamentais, por meio dos quais se desembocaria na fulminação da dignidade humana, sob a justificativa errônea de certas vidas humanas não serem pessoas.

4 A PESSOA HUMANA E A SUA DIGNIDADE: O ENTE EXIGENTE

A pessoa humana, compreendida ontologicamente como tal, tem uma dignidade intrínseca ao seu ente, pela única razão de ser pessoa; e, em virtude disso, é um ente que exige o reconhecimento de sua personalidade, não apenas para constatá-la em sentido ontológico, mas para concebê-la como dotada de juridicidade simplesmente pelo fato de ser pessoa.

Assim, engendram-se, em razão de sua condição intrínseca, direitos que também devem ser reconhecidos pelas outras pessoas, independentemente de fatores externos a elas, de maneira que a pedra de toque para os sistemas jurídicos é a própria pessoa humana (cuja concepção tem como germe as questões trinitárias). O que difere das conceituações sobre pessoa no direito romano e nas épocas estamentais (nos períodos antigo, medieval e do Antigo Regime), bem como das premissas pautadas unicamente do juspositivismo.

Dessa forma, é mister investigar as concepções de pessoa no direito romano, sob o prisma do “mundo estamental”; averiguar a concepção de pessoa nas disputas Trinitárias, tendo em vista a descoberta de elementos na conceituação de pessoa nessas disputas que mais se aproximam da ideia de pessoa humana como esteio aos direitos humanos contemporâneo; perscrutar a juridicidade inerente à pessoa humana em sentido ontológico, de modo a verificar a licitude da passagem do ‘ser’ ao ‘dever ser’; e, por fim, desvelar a necessidade de se reconhecer a dignidade ontológica da pessoa humana, como base e fonte de direitos que prescindem de positivação para serem válidos, bem como fonte e fundamento, ao menos, mediato de todo direito positivo, seja nacional ou internacional. Nada obstante o sistema jurídico seja sempre composto de fatores jurídicos naturais e positivos, havendo neste sistema sempre a composição entre o dado (natural) e o construído (inventivo, cultural e positivo).

4.1 Prolegômenos da conceptologia de *persona* no Direito Romano

De início, é mister realizar certas considerações acerca da acepção de *persona* no Direito Romano, porquanto o termo além de plurívoco – que é, por si, motivo suficiente para se perquirir as acepções dele –, ainda sobrevive a concepção romana de *persona* presentemente ou ao menos uma releitura romanística dela, nas ordens jurídicas contemporâneas.

Em primeira aproximação, pode-se dizer que o termo *persona* é usado pelos juristas romanos clássicos como o equivalente de *homo*, ‘homem’, logo os escravos são considerados *personae*, uma vez que, em Gaio, se pode conferir que a suma divisão sobre os direitos das pessoas é a seguinte: que todos os homens são livres ou escravos – *Et quidem summa divisio de*

*iure personarum haec est, quod omnes homines aut liberi sunt aut servi*³³³. Com efeito, *persona* também pode ser escravo,³³⁴ ou seja, no sentido romano de pessoa, o escravo não é despersonalizado. No entanto, como ele não é titular de direitos, verifica-se, destarte, a falta de identidade, neste aspecto, com a tipologia contemporânea do termo pessoa.³³⁵

Dessa forma, nota-se que a concepção de *persona* no Direito Romano – seja no período antigo, clássico e pós-clássico – não está atrelada à natureza humana, da qual exsurgiria um conjunto de diversos direitos subjetivos, mas sim uma condição extrínseca de fundamento social. Não se concebe a *persona* sem comunicabilidade com o círculo social no qual está inserido; em particular, no período Romano Antigo, o homem não é considerado como indivíduo, mas como membro do grupo de que faz parte,³³⁶ isto é, a *persona* não é distinguida do membro de grupo.³³⁷

Nessa perspectiva, concebe-se, na ordem jurídica romana, a *persona* não em si mesma, dotada de realidade natural intrínseca e inerente, mas apenas na sua posição social. Desta feita, a palavra *persona* que designava algum personagem de um drama, representado por atores³³⁸, transmuda-se – ou acresce nova acepção ao termo –, para significar um posto na sociedade ou alguma outra função dentro da *corpora* ou em outros círculos sociais de maior abrangência. Dessa maneira, para o Direito Romano, o maior interesse é a relação entre *persona* com a sua condição ou estado – não há outro aspecto a se pensar a *persona* na ordem jurídica romana –; conexão esta que se verificava o grau de titularidade de direitos e obrigações do “sujeito”.³³⁹

Desse modo, salienta-se que o termo *Caput* era designado pela literatura jurídica

³³³ G. 1, 9.

³³⁴ Conferir: G 1, 9; 1, 120; 1, 121; 4, 135.

³³⁵ CORREIA, Alexandre; SCIASCIA, Gaetano. **Manual de Direito Romano e Textos em correspondência com os artigos do Código Civil Brasileiro, Vol. 1.** Edição Saraiva: São Paulo, 1949, p. 24.

³³⁶ KASER, Max. **Direito Privado Romano.** Edição: Fundação Calouste Gulbenkian, Av. de Berna, Lisboa, 1999, p. 95.

³³⁷ SCHULZ, Fritz. **Classical Roman Law.** Reprint of the edition Oxford 1951, Scientia Verlag Aalen, 1992. p. 95.

³³⁸ Conferir: GIODARNI, Mário Curtis. **O Novo Código Civil à luz do Direito Romano. Parte Geral.** Rio de Janeiro: Editora Lumen Juris, 2005, p. 2. Em complemento ao sentido atribuído à *persona* nesta passagem, Mário Curtis Giordani nos explica que: “quanto ao vocábulo *persona*, note-se: originariamente indicava a máscara usada pelos atores para a ampliação da voz (*personare*). Assim, por exemplo, em *Vulpis et persona tragica* (a raposa e a máscara da tragédia), famosa fábula de Fedro inspirada numa fábula congênera de Esopo. O vocábulo *persona* passa a significar também o papel atribuído à própria máscara, isto é, o papel que o ator desempenha na cena teatral. *Persona* indicava igualmente a máscara dos antepassados nos cortejos fúnebres.”

³³⁹ HERVADA, Javier. **Lições Propedêuticas de Filosofia de Direito.** Tradução: Elza Maria Gasparotto; revisão técnica Gilberto Callado de Oliveira. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2008, p. 293. Anota-se que, de fato, é muito comum conceber a tricotomia dos estados da pessoa, a saber: *status libertatis*, *status civitatis* e *status familiae*. Contudo, essa classificação era completamente desconhecida pelos romanos. Conferir: SCHULZ, Fritz. Op. Cit., p. 72.

clássica como sinônimo de *persona*, na perspectiva da doutrina do *capitis deminutio*.³⁴⁰ Além disso, a classificação (completamente desconhecida pelos juristas romanos) de *status libertatis*, *status civitatis* e *status familiae* provém de três classes da *capitis deminutio* (esta sim uma tipologia adotada pela literatura jurídica romana clássica), entendida como qualquer tipo de processo mediante o qual uma pessoa livre perde a sua condição de membro na associação. Classicamente, distingue-se a *capitis deminutio* em: *maxima*, que é a perda da liberdade; *media* e *minor*, que é a perda da cidadania; e, *minima*, que é a exclusão da posição familiar.³⁴¹

Isso leva a crer que, enquanto hodiernamente a capacidade jurídica³⁴² é compreendida de forma unitária, com esteio na liberdade e igualdade de todos os homens perante a lei – postulado do sistema político-jurídico liberal –, os Romanos, entretanto, têm como estrutural a desigualdade entre os homens, uma vez que os direitos de cada *persona* correspondem diferentemente para cada grupo no qual ele participa;³⁴³ assim, a dignidade da pessoa, no contexto romano, corresponde apenas segundo o seu papel na sociedade, em sentido extrínseco e sem alusão à natureza humana, visto que, v.g., dizer que todo o direito foi constituído por causa dos homens – *cum igitur hominum causa omne ius constitutum sit* (D.1.5.2) –, é substancialmente distinto de conceber alguma juricidade a partir da condição ontológica humana.

Ademais, é imperioso registrar que o Direito Romano, principalmente a partir do período clássico, tem como base, majoritariamente, a filosofia aristotélica, que fora transmitida, de certo modo, por Cícero. Assim, os juristas romanos, ao contrário do que comumente se observa nos Cursos de Direito Romano contemporâneos, têm a natureza como fonte primeva do direito, contudo não a natureza do homem, mas sim a natureza das coisas. No que tange às leis positivas, tinham como fim apenas determinar os resultados dentro do quadro do direito natural.

Desse modo, registra-se que a concepção de *persona* na ordem jurídica romana só pode ser pensada dentro de um contexto associativo, não se concebendo uma dignidade intrínseca independente da unidade social na qual a pessoa está inserida, isto é, a dignidade da pessoa na

³⁴⁰ SCHULZ, Fritz. Op. Cit., p. 72.

³⁴¹ KASER, Max. Op. Cit., p. 100.

³⁴² Conferir: KASER, Max. Op. Cit., p. 99. Rememora-se que a dogmática jurídica moderna ensina que a capacidade jurídica é a capacidade de ser titular de direitos e obrigações, isto é, sujeito de direitos, chamando de pessoa aquele que possui esta capacidade, em sentido jurídico. No entanto, os doutrinadores modernos tomaram a partir das fontes romanas o conceito de capacidade jurídica, não obstante a literatura romana clássica nunca tenha concebido tal conceito.

³⁴³ KASER, Max. Op. Cit., p. 99.

sociedade romana é extrínseca, ou seja, dependente da sua condição ou estado no grupo social em que a pessoa se encontra. Não se vislumbra, em nenhuma hipótese, no “sistema” jurídico romano, a ideia de surgimento de direitos a partir da densidade ontológica eminente do ser humano.

4.2 Sobre a conceptologia de pessoa humana

As concepções de pessoas desveladas nas Declarações, Convenções e Pactos Internacionais têm como germe distante – muito mais do que a concepção de pessoa no direito romano –, as disputas teológicas de Cristologia, em especial as discussões sobre a Trindade,³⁴⁴ com o fito de relacionar incorretamente as Naturezas (Natureza Divina e Natureza Humana) e as Pessoas da Trindade. Dessa maneira, como se passa verificar, a concepção ontológica da pessoa humana surge por analogia das conclusões acerca da Teologia Trinitária; tornando, ulteriormente, o sentido ontológico de pessoa como modelo à concepção jurídica de pessoa.

4.2.1 Origem da concepção de pessoa humana na questão Trinitária

A significação ontológica da pessoa provém da linguagem dos teólogos cristãos, em razão das disputas teológicas referentes à Trindade, ocorridas nos primeiros tempos da Era Cristã, na Antiguidade.

Nesse contexto, Santo Agostinho levanta a seguinte questão: “O Pai, o Filho e o Espírito são três [...]. O que então são os três?”³⁴⁵ O termo pessoa, entretanto, não pertence ao vernáculo da bíblia,³⁴⁶ conforme explana o bispo de Hipona:

Na Escritura não encontramos qualquer referência a três pessoas. Pelo fato da Escritura não denominar os três de pessoas (lemos, sim, a pessoa do Senhor, mas não que o Senhor seja pessoa), será lícito dizer três pessoas pela necessidade de expressão e discussão, não porque a Escritura diz, mas porque não contradiz a Escritura.³⁴⁷

Desse modo, com fulcro na filosofia grega – seja platônica ou aristotélica –, os teólogos passaram a utilizar os conceitos de essência, natureza e substância³⁴⁸ para manifestar de modo

³⁴⁴ Pode-se verificar estas discussões, por exemplo, no Tratado da Trindade de Boécio, que foi comentado por São Tomás de Aquino. Conferir: AQUINO, São Tomás. **Comentário ao Tratado da Trindade de Boécio – Questões 5 e 6**. Tradução: Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento. São Paulo, Unesp, 2001.

³⁴⁵ AGOSTINHO, Santo. **A Trindade** (Coleção Patrística, v. 7). 2. ed. São Paulo: Paulus, 2002, VII, 7, pp. 142 – 143.

³⁴⁶ BARZOTTO, Luis Fernando. **Filosofia do direito: os conceitos fundamentais e a tradição jusnaturalista**. Porto Alegre: Livraria do Advogado Editora, 2010, p. 21.

³⁴⁷ AGOSTINHO, Op. Cit., p. 143.

³⁴⁸ JOLIVET, Régis. **Vocabulário de filosofia**. Tradução e prefácio de Gerardo Dantes Barreto. Rio de Janeiro,

mais preciso o dogma do Verbo Encarnado e da tese do Deus Uno e Trino. Assim, após o desenvolvimento dos conceitos acerca das Pessoas (o termo Pessoa, nesta acepção, foi usado pela primeira vez por Tertuliano), fixou-se a seguinte fórmula à Santíssima Trindade: consubstancialidade³⁴⁹, uma única substância em três *hypóstasis* (subsistência). No que concerne a Cristo, reconhece-se uma única subsistência – *hypóstasis*, em duas naturezas – *phýsis*. A partir disso, o signo ‘pessoa’ passa também a significar o mesmo que *hypóstasis*, considerando-o o mais adequado na latinidade.³⁵⁰

Demais, por meio do termo pessoa, permite referir-se singularmente a cada membro da Trindade, ao inverso dos termos natureza ou essência divina, os quais manifestam o que há em comum entre as três Pessoas. Analogamente, o termo pessoa aplica-se ao ente humano, de modo a desvelar a sua existência individual, ou seja, um ente concretamente existente e individual.³⁵¹

Nessa perspectiva, a possibilidade de extensão do conceito de pessoa aos entes humanos pode ser observada no seguinte trecho de Santo Tomás de Aquino:

[...] pessoa é um nome comum, da comunidade de razão, não como gênero ou espécie, mas como indivíduo indeterminado[...]. Mas o indivíduo indeterminado, como algum homem, significa uma natureza comum com determinado modo de existência que convém aos singulares, a saber: ser por si subsistente distinto dos outros [...]. Pessoa, porém, não foi dado para significar o indivíduo por parte de sua natureza, mas para significar a coisa que subsiste em tal natureza.³⁵²

Nesse ínterim, a pessoa não significa a natureza humana, mas aquele que subsiste em uma natureza humana. A natureza é comum, mas a personalidade é singularizada. Dessa forma, o termo pessoa não se refere a um homem em geral ou um homem em abstrato, mas sim uma expressão de algum homem concreto e real.³⁵³

Nesse contexto, define-se pessoa como subsistente em uma natureza racional, de modo

Agir, 1975, p. 201 e p. 211. Consoante Régis Jolivet, conceitua-se substância, no crivo da Metafísica, como “o que é apto para existir em si (i.é., aquilo a que compete existir por si mesmo = perseidade)”; entretanto, deve-se observar que em Deus, no ponto de vista da Metafísica, não há composição e, além do mais, se verifica Nele como: “O Ser por si mesmo (*a se*): o que existe por sua própria essência”.

³⁴⁹ O termo substância empregado se refere à substância individual (substância real). Conferir: HUGON, Édouard. **Os princípios da Filosofia de Santo Tomás de Aquino: as vinte e quatro teses**. Trad. Odilão Moura. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1998, p. 62.

³⁵⁰ HERVADA, Javier. Op. Cit., 2008, p. 295.

³⁵¹ BARZOTTO, Luis Fernando. Op. Cit., p. 21.

³⁵² S.T., I, q. 30, a. 4. Tradução da editora Loyola. Trecho original: “(...) *nomen persona est commune communitate rationis, non sicut genus vel species, sed sicut individuum vagum. (...) Sed individuum vagum, ut aliquis homo, significat naturam communem cum determinato modo existendi qui competit singularibus, ut scilicet sit per se subsistens distinctum ab aliis. (...) hoc autem nomen persona non est impositum ad significandum individuum ex parte naturae, sed ad significandum rem subsistentem in tali natura.*”

³⁵³ BARZOTTO, Luis Fernando. Op. Cit., p. 22.

a revelar equivalência entre pessoa e subsistência, denotando também “a existência em si” como marcador da pessoa, porquanto “enquanto existe em si e não em outro, chama-se subsistência, pois subsistir se diz do que existe em si mesmo e não em outra realidade.” ³⁵⁴

Em razão disso, Santo Tomás de Aquino assevera que:

[...] deve-se considerar que algo pode entrar no significado de um termo menos geral sem entrar no significado do termo mais geral. Assim, *racional* está incluído no significado de *homem*, mas não no de *animal*. Daí ser diferente buscar o sentido de *animal*, e o sentido do animal que é o *homem*. Do mesmo modo, uma coisa é buscar o sentido de *pessoa* em geral, outra é buscar o sentido de *pessoa divina*. Com efeito, a pessoa em geral significa, como se disse, a substância individual da natureza racional. Ora, o indivíduo é o que é indiviso em si e distinto dos outros. Portanto a pessoa, em qualquer natureza, significa o que é distinto nessa natureza. Por exemplo, na natureza humana, significa estas carnes, estes ossos e esta alma, que são os princípios individuantes do homem. Se tais elementos não entram na significação de pessoa, eles entram na significação de “pessoa humana.” ³⁵⁵

Nessa perspectiva, a pessoa humana é o ato de existir de uma determinada natureza humana. Assim sendo, a pessoa também compreende as concretudes que transpassam de sua natureza, ou seja, incluem-se-lhe os acidentes que se vinculam à realização dessa natureza (v.g., capacidade biofísica, capacidade cognitiva). Com efeito, na pessoa humana, como ente existente em si e totalidade independente, leva-se em conta a concretização de uma natureza humana e não em abstrato. ³⁵⁶

Além disso, impende dizer que a pessoa não se reduz à sua natureza, ³⁵⁷ uma vez que a

³⁵⁴ S.T., I, q. 29, a. 2. Trecho original: “*Secundum enim quod per se existit et non in alio, vocatur subsistentia: illa enim subsistere dicimus, quae non in alio, sed in se existunt.*”

³⁵⁵ S.T., I, q. 29, a. 4. Trecho original: “*considerandum est quod aliquid est de significatione minus communis, quod tamen non est de significatione magis communis: rationale enim includitur in significatione hominis, quod tamen non est de significatione animalis. Unde aliud est quaerere de significatione animalis, et aliud est quaerere de significatione animalis quod est homo. Similiter aliud est quaerere de significatione huius nominis persona in communi, et aliud de significatione personae divinae. Persona enim in communi significat substantiam individuum rationalis naturae, ut dictum est. Individuum autem est quod est in se indistinctum, ab aliis vero distinctum. Persona igitur, in quacumque natura, significat id quod est distinctum in natura illa: sicut in humana natura significat has carnes et haec ossa et hanc animam, quae sunt principia individuante hominem; quae quidem, licet non sint de significatione personae, sunt tamen de significatione personae humanae.*”

³⁵⁶ BARZOTTO, Luis Fernando. Op. Cit., pp. 22 – 23.

³⁵⁷ Isso mostra que a antropologia aristotélica é insuficiente para explicar de forma mais completa a situação do ser humano perante o mundo e dentro dele, devido à sua excessiva naturalização de realidades meramente contingenciais e factuais do devir histórico. Nesse sentido, Glauco Barreira Magalhães Filho averba que o influxo do cristianismo acerca do conceito de pessoa humana elevou o ser humano no que tange à sua valência, *in verbis*: “Assim, o homem, criado no último dia, seria o ser que, na terra, revelaria com maior nitidez o poder e a glória de Deus. O homem estaria situado em plano intermediário entre os animais irracionais e a Divindade, sendo que Aristóteles o definiu por baixo, ao dizer que ele era um animal racional ou animal político, enquanto a Bíblia, o definiu por cima, isto é, como imagem de Deus.” MAGALHÃES FILHO, Glauco Barreira. **Hermenêutica e unidade axiológica da Constituição**. 4ª Edição. Belo Horizonte: Del Rey Editora, 2011, p.97.

historicidade – as contingências de espaço e de tempo – não podem ser abolidas; por isso, o que marca o ente humano como pessoa é a existência (o que se inclui também a concretização de uma natureza humana). Nesse sentido, Santo Tomás de Aquino averba que: “Pessoa significa algo diferente de natureza. Pois a natureza indica a essência da espécie significada pela definição.”³⁵⁸

Desse modo, a pessoa humana tem natureza humana, não havendo identidade entre a pessoa e a sua natureza, motivo pelo qual o ente humano se encontra em certa distância em relação à sua natureza.³⁵⁹ Assim, a pessoa não se identifica como “o que é”, ao contrário das outras animalidades, que se identificam com a sua “conceituação específica”.^{360 361}

A pessoa humana finca-se na existência, sem ignorar a sua natureza, mas sim a realizando de maneira singularizada. Nada obstante a pessoa não é configurada por qualquer tipo de existência, tendo em vista que o ser pessoa é a existência concreta de natureza racional.^{362 363} Nesse sentido, consoante a tese de Ricardo de São Victor, a personalidade é o modo de existência de uma determinada natureza racional, cujo marco principal é se definir singularmente.³⁶⁴

Nesse diapasão, Santo Tomás assevera que: “aquilo em razão do que Sócrates é homem pode ser comunicado a muitos; mas aquilo em razão do que ele é este homem não pode ser comunicado a não ser a um.”³⁶⁵ Portanto, Sócrates tem a mesma humanidade dos outros entes humanos; compartilha a mesma natureza com eles. Todavia, o que faz Sócrates um ente humano concreto é a sua singularidade existente, com todos os seus acidentes distintivos não compartilhados com os demais entes humanos.³⁶⁶ Nesse sentido, Sócrates é inteiramente outro, torna-se incomunicável ontologicamente, ou seja, não é comum em relação aos demais entes.³⁶⁷

Outrossim, no que toca às questões Trinitárias, Santo Tomás de Aquino perquiriu acerca da igualdade de dignidade do Filho em relação ao Pai, partindo-se do seguinte *topos* argumentativo negativo sobre a igualdade entre Eles, a saber: “a paternidade é própria à dignidade do Pai. Ora, a paternidade não convém ao Filho. Logo, nem tem o Filho. Portanto,

³⁵⁸ S.T., III, q. 2, a. 2.

³⁵⁹ BARZOTTO, Luis Fernando. Op. Cit., p. 26.

³⁶⁰ SPAEMANN, Robert. Op. Cit., p. 29.

³⁶¹ BARZOTTO, Luis Fernando. Op. Cit., p. 26.

³⁶² BARZOTTO, Luis Fernando. Op. Cit., p. 23.

³⁶³ SPAEMANN, Robert. **Personas: acerca de la distinción entre “algo” y “alguien”**. Traducción y estudio introductorio: José Luis del Barco. Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra, S.A., 2000, p. 49.

³⁶⁴ SPAEMANN, Robert. Op. Cit., p. 49.

³⁶⁵ S.T., I, q. 11, a. 3.

³⁶⁶ BARZOTTO, Luis Fernando Op. Cit., p. 23.

³⁶⁷ HERVADA, Javier. Op. Cit., 2008, pp. 302 – 303.

não é igual ao Pai em grandeza”. O Aquinate, no entanto, dialeticamente objeta o enunciado e conclui na seguinte maneira:

A igualdade se funda na grandeza. Ora, esta, em Deus, exprime perfeição da natureza, como se disse, e pertence à essência. Portanto, a igualdade em Deus e a semelhança dizem respeito ao essencial; nem podemos lhe atribuir desigualdade ou semelhança quanto à distinção das relações. Por isso diz Agostinho: *A questão da origem é a de saber de que um ser provém: a da igualdade, a de saber, que qualidade tem*. Logo, a paternidade é a dignidade do Pai, assim como é a sua essência. Pois, a dignidade é um absoluto e pertence à essência. Portanto, assim como a mesma essência, que no Pai é a paternidade, no Filho é a filiação; assim, a mesma dignidade, que no Pai é a paternidade, no Filho é a filiação. Por onde, verdadeiramente dizemos que toda dignidade que tem o Pai, tem o Filho, sem daí seguir-se que pelo Pai ter a paternidade, também a tenha o Filho. Porque se muda o ponto de vista absoluto (*quid*) no relativo (*ad aliquid*). Pois ela é a essência e a dignidade do Pai e do Filho; mas, no Pai, pela relação de dador: no Filho, pela de quem recebe.³⁶⁸

Desta feita, observa-se a igualdade na Natureza das Pessoas Divinas – igualdade na dignidade entre o Pai e o Filho. Entretanto, por semelhança à doutrina da Trindade, desvela-se, entre as pessoas humanas, natureza igual. Desse modo, em proveito dos desenvolvimentos feitos na Teologia Trinitária para a filosofia, designa-se a pessoa como um ser subsistente de natureza intelectual/racional. Verifica-se, assim, que o subsistente nas Pessoas são as relações, conquanto nas pessoas humanas é a substância,³⁶⁹ de modo a ser possível aplicar a definição de Boécio à pessoa humana, mas não às Pessoas Divinas: substância individual de natureza racional.

Em conformidade a isso, a dignidade, pertencente à essência, é algo absoluto e, consequentemente, reside na natureza humana; é a eminência do ser proveniente da natureza humana e é declarada da pessoa, enquanto essa realiza existencialmente a natureza humana.³⁷⁰

De fato, observa-se que as Pessoas Divinas subsistem em formas de relações, de modo que não se pode dizer que o Pai, o Filho e o Espírito Santo são a mesma Pessoa, embora sejam um só Deus. Nesse sentido, Santo Agostinho averba que Pai é relacionado com o Filho, disso

³⁶⁸ S. T., I, q. 42, a. 2, ad 2. Tradução de Alexandre Correia. Trecho original (retirado da edição Loyola): “... *dicendum quod aequalitas attenditur secundum magnitudinem. Magnitudo autem in divinis significat perfectionem naturae, ut dictum est, et ad essentiam pertinet. Et ideo aequalitas in divinis, et similitudo, secundum essentialia attenditur: nec potest secundum distinctionem relationum inaequalitas vel dissimilitudo dici. Unde Augustinus dicit, Contra Maximinum: Originis quaestio est quid de quo sit, aequalitatis autem, qualis aut quantus sit. Paternitas igitur est dignitas Patris, sicut et essentia Patris: nam dignitas absolutum est, et ad essentiam pertinet. Sicut igitur eadem essentia quae in Patre est paternitas, in Filio est filiatio; ita eadem dignitas quae in Patre est paternitas, in Filio est filiatio. Vere ergo dicitur quod quidquid dignitatis habet Pater, habet Filius. Nec sequitur: paternitatem habet Pater, ergo paternitatem habet Filius. Mutatur enim quid in ad aliquid: eadem enim est essentia et dignitas Patris et Filii, sed in Patre est secundum relationem dantis, in Filio secundum relationem accipientis.*”

³⁶⁹ HERVADA, Javier. Op. Cit., 2008, p. 295.

³⁷⁰ HERVADA, Javier. Op. Cit., 2008, p. 309.

se segue que Deus é subsistente em forma de relação, pois a atividade geradora Dele é relacional.³⁷¹ Com efeito, o que Os distinguem são as relações, porquanto são consubstanciais.

A pessoa, dessarte, é uma conceituação relacional. Por analogia, aplica-se o conceito de pessoa ao ente humano, conforme o qual se mostra impossível elidir a alteridade como uma das dimensões constitutivas da vida humana³⁷². Dessa forma, a pessoa é um ser em relação ou ser com outrem. Nessa perspectiva, Spaemann registra que ser pessoal significa a ocupação de um espaço na comunidade de todas as pessoas.³⁷³

Assim, não se pode conjecturar uma pessoa antecedente à relação com outra pessoa,³⁷⁴ haja vista que o experimentar o outro é tão, igualmente, originário quanto a experiência de si mesmo^{375 376}: não há vida humana que preceda alguma relação com o outro, ela é relacional desde o seu germe (desde o concebimento da pessoa).

Nesse sentido, a pessoa é definida em referência ao outro. Mostra-se inconcebível compreender-se como pessoa sem considerar o outro, assim como é impossível perceber-se como parente, vizinho ou amigo, sem o supedâneo relacional com outro parente, vizinho e amigo.³⁷⁷

Em vista disso, a acepção de pessoa tem, como dimensão constitutiva da pessoa, a socialidade, tendo em vista que a pessoa não é um ente isolado ou atomizado, porém sim um ser-em-relação. Isso se verifica justamente nas explicações trinitárias, conforme assevera Javier Hervada, *in verbis*:

Nas explicações trinitárias – que foi onde, em suma, se esboçou o uso filosófico de pessoa –, tratava-se de expressar subsistências que se distinguem precisamente por sua relação entre si: o Pai em relação ao Filho (o Pai é Pai e o Filho é Filho pela relação de geração), e ambos em relação ao Espírito Santo (pela relação de procedência ou sopro amoroso). Em latim, a palavra que em seu conjunto significativo podia expressar uma subsistência-em-relação, ou subsistência que se modaliza por seu papel ou função em um conjunto social ou relacional, era *pessoa*, fundindo em um significado, pelo menos parcialmente, as duas linhas semânticas indicadas. Por um lado, do uso de *pessoa* como indivíduo humano, adotava-se a dimensão de subsistência – ser real, não suas características externas –; da outra linha semântica, acolhia-se a dimensão social ou relacional, que é conatural a ela.³⁷⁸

³⁷¹ AGOSTINHO, Santo. Op. Cit., p. 144.

³⁷² BARZOTTO, Luis Fernando. Op. Cit., p. 24.

³⁷³ SPAEMANN, Robert. Op. Cit., p. 215.

³⁷⁴ BARZOTTO, Luis Fernando. Op. Cit., p. 24.

³⁷⁵ SPAEMANN, Robert. Op. Cit., p. 81.

³⁷⁶ BARZOTTO, Luis Fernando. Op. Cit., p. 24.

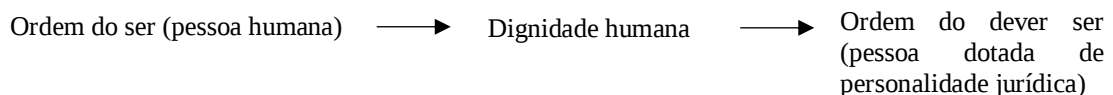
³⁷⁷ BARZOTTO, Luis Fernando. Op. Cit., p. 25.

³⁷⁸ HERVADA, Javier. Op. Cit., 2008, p. 295.

Dessa maneira, pode-se conceber que é constitutivo da pessoa a incomunicabilidade ontológica (por isso singular e existente por si), ou seja, não se confunde com os outros seres; e, igualmente, a pessoa é um ser-em-relação (ser constitutivamente dialogal ou social) com os outros, principalmente com os entes pessoais,³⁷⁹ sem, contudo, tornar a fundir-se ou confundir-se com outrem, sendo essa comunicabilidade baseada na natureza igual – e, por conseguinte, na dignidade igual – das pessoas humanas.³⁸⁰

4.2.2 A dignidade da pessoa humana: primazia do sentido ontológico da pessoa humana em face da concepção jurídica de pessoa

De início, considerando a igualdade de natureza entre as pessoas humanas, indaga-se: qual o entendimento de dignidade humana em sentido ontológico? Em resumo, pode-se enunciar que a dignidade humana corresponde à eminência do ser humano, através de uma participação intensa no ser de modo mais alto em grau, mostrando-se como ser dotado de exigibilidade em relação a si e às demais pessoas. Em outros termos, verifica-se uma ordem do dever ser compreendida na ordem do ser³⁸¹ da pessoa.³⁸² Assim, a dignidade humana, proveniente da pessoa, exige o seu respeito de si mesmo e dos demais. Eis uma cadeia de implicações que mostra o liame entre a ordem do ser da pessoa e a ordem do dever ser, sendo-lhe o termo médio a dignidade humana:



Nesse sentido, a concepção ontológica de pessoa humana é supedâneo do conceito jurídico de pessoa, isto é, invariavelmente, toda pessoa humana é também pessoa em sentido jurídico; o ente pessoal, por sê-lo, é exigente; é titular natural de direitos.³⁸³ Assim, o núcleo de juridicidade da pessoa humana não é constituída pela vontade humana, porém sim é constituída inerentemente à pessoa, encontra-se na dimensão ontológica da pessoa; não é um fator externo da pessoa que, *a posteriori*, é incutido no subsistente humano como se fosse uma qualidade adquirida.

³⁷⁹ HERVADA, Javier. Op. Cit., 2008, p. 314.

³⁸⁰ HERVADA, Javier. Op. Cit., 2008, pp. 306 – 307.

³⁸¹ Em sentido geral, o ser designa “o que existe ou pode existir de qualquer maneira que seja (*ens in communi*)” - JOLIVET, Régis. Op. Cit., p. 201 -, o que implica uma abertura de possibilidades de perfectibilizar o ser; portanto, o ser, nesta acepção, não se fecha numa mera situação de fato.

³⁸² HERVADA, Javier. Op. Cit., 2008, p. 311.

³⁸³ Conferir: CASTAÑEDA, Ilva Myriam Hoyos. *De nuevo sobre el concepto de persona el reto ante el debate bioético y biojurídico actual*, p. 324.

Pode-se indagar, todavia, a impossibilidade de conceber uma passagem possível da ordem do ser pessoal à ordem do dever ser, uma vez que de proposições prescritivas não se podem proceder de proposições descritivas, o que seria uma “falácia naturalista”, com base em Hume.^{384 385 386}

Assim, alguns compreendem como problemática o seguinte trecho de Santo Tomás, em uma chave interpretativa que conceba que certas prescrições procedam da natureza, a saber, “Segundo, pois, a ordem das inclinações naturais, dá-se a ordem dos preceitos da lei da natureza,”³⁸⁷ porquanto não haveria inferência de prescrições morais (e jurídicas), estribado em inclinações naturais.^{388 389}

A lei natural,³⁹⁰ contudo, é radicada na natureza humana, porquanto são apreendidos em referência às inclinações naturais³⁹¹; dessa forma, concebe-se normatividade, no que tange à parte jurídica da lei natural,³⁹² a partir do ser da pessoa. Em razão disso, os direitos humanos são vigentes para todo ente humano, em decorrência da natureza humana enquanto estrutura ontológica fundamental do ser humano, de modo que essa natureza não se reduz a uma chave fisicalista ou biológica.³⁹³

Além do mais, aclara-se que o ente humano, como ser dotado de finitude e de historicidade, submerso no tempo, não obstante tenha um núcleo permanente em razão do elevado *quantum* de seu ser – o ‘eu’ –, vai se realizando, devida à sua finitude, sucessivamente.

³⁸⁴ HUME, David. *Treatise of Human Understanding*, II, 1, 1.

³⁸⁵ SOUSA, Luís Carlos Silva de. Lei natural e fundamentação metafísica em Tomás de Aquino (STh. Ia-IIae, q. 94, a. 2). *Kairós*, Fortaleza, v. 7, n. 2, 2010, pp. 279 – 287. Disponível em: <https://ojs.catholicadefortaleza.edu.br/index.php/kairos/article/view/211>.

³⁸⁶ No que tange à possibilidade de “deduzir” asserções deonticas de asserções não-deonticas, Conferir: FALQUEIRO, Mariana Cabral. **Lógica deontica e conflitos entre obrigações morais**. Dissertação(mestrado)—Universidade de Brasília, Instituto de Ciências Humanas, Departamento de Filosofia, Programa de Pós-graduação em Filosofia, 2012.—Universidade de Brasília, Brasília, 2012, pp. 49 – 52. Disponível em: <http://icts.unb.br/jspui/handle/10482/11208?mode=full>.

³⁸⁷ AQUINO, São Tomás de, STh. Ia-IIae, q. 94, a. 2: “*Secundum igitur ordinem inclinationum naturalium, est ordo praeceptorum legis naturae*”.

³⁸⁸ SOUSA, Luís Carlos Silva de. Op. Cit., p. 282.

³⁸⁹ Pode-se averiguar essa posição em que incompreende a possibilidade de dever ser pautada em inclinações naturais em Finnis, Conferir: J. FINNIS, *Lei Natural e Direitos Naturais*, Clarendon Press, Oxford, 1980, pp. 44-45.

³⁹⁰ Em Javier Hervada, com esteio na concepção do realismo jurídico clássico, afirma-se que a lei natural pode ser descrita como – em tradução livre – “o conjunto de leis racionais que expressam a ordem das tendências ou inclinações naturais aos fins próprios do ser humano, aquela ordem que é próprio do homem como pessoa” (“*el conjunto de leyes racionales que expresan el orden de las tendencias o inclinaciones naturales a los fines propios del ser humano, aquel orden que es próprio del hombre como persona*”). HERVADA, Javier. **Introducción crítica al derecho natural**. Undécima Edición. Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra, S.A (EUNSA), 2011, p. 144.

³⁹¹ SOUSA, Luís Carlos Silva de. Op. Cit., p. 284.

³⁹² Na lei natural se incluem as prescrições de ordem moral e jurídica.

³⁹³ SOUSA, Luís Carlos Silva de. Op. Cit., p. 284.

O finito é manifestado no ente humano pelo fato de que não é um Ato Puro, entretanto é uma entidade que se plenifica ou se realiza por meio da realização dos seus fins. A concretização ou plenificação do ser não é uma mera possibilidade lógica, porém sim um apelo do ser, tendo em vista que o ser germinal clama pela sua realização perfectiva, como algo que se encontra em potência nele (potência que sempre se apoia na primariedade do ato, pois não há potência que se realize a partir do nada). No ente humano, cuja dignidade é excelência e eminência, reside a sua plenitude de ser como dever ser. O ente pessoal apresenta-se como exigente. O ente humano é exigente frente a si mesmo (ordem do dever ser moral) e frente aos demais (ordem do dever ser jurídico).³⁹⁴

Além disso, a pessoa humana é um ente que tende à perfeição, a qual almeja realizar os seus fins ínsitos na sua natureza – os quais são o dever ser inerente à dignidade humana.³⁹⁵ Com efeito, a intensidade de ser na pessoa humana pede a sua perfectibilização, de modo que quando o ente humano “não é”, exige que seja: “o fim do homem – e analogamente o da sociedade de pessoas humanas – é um dever ser, em virtude do mesmo estatuto ontológico da pessoa”.³⁹⁶

Com isso, frisa-se, que se não cai em falácia naturalista, porquanto é possível haver trânsito do “ser” para o “dever ser”. Primeiro, afirma-se o dever ser naquilo que pode ser, mas ainda não é; declara-se o dever ser sobre o futuro e não o presente, portanto não se tem contradição entre o “é” e o “dever ser”, não se cai em falácia lógica. Além de que, não se cai em falácia ontológica, uma vez que não se eleva uma mera situação de fato ao nível de dever ser; o dever ser, por seu turno, é um possível do ser humano dotado de normatividade, devido à exigência do próprio ser dele.^{397 398 399}

³⁹⁴ HERVADA, Javier. *Introducción crítica al derecho natural*. Undécima Edición. Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra, S.A (EUNSA), 2011, pp. 149 – 150.

³⁹⁵ HERVADA, Javier. Op. Cit., 2011, p. 151.

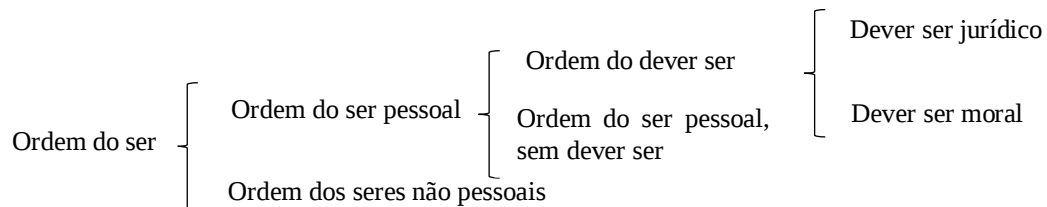
³⁹⁶ HERVADA, Javier. Op. Cit., 2011, p. 149.

³⁹⁷ VILLEY, Michel. *A formação do pensamento jurídico moderno*. Tradução: Claudia Berliner. 1ª edição. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

³⁹⁸ Conferir: VILLEY, Michel. *Questões de Tomás de Aquino sobre direito e política*. Tradução de Ivone C. Benedetti, - São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2014, p. 136. No que concerne à falácia naturalista, Michel Villey nos alerta que: “Kelsen argumenta a partir da “lei” (atribuída a Hume) de que, a partir daquilo que “é” (na natureza), a lógica veda concluir o que deve ser. Em francês: do indicativo não se pode deduzir o imperativo (Henri Poincaré). Mas ele prefere falar alemão, e sua doutrina é inspirada na filosofia kantiana. Do *sein* – escreve ele –, ou seja, do Ser, assunto da Razão teórica, não se pode extrair um *Sollen*, “normas” que prescrevem um Dever-Fazer. Existe uma separação radical entre as *Naturwissenschaften*, ciências da natureza que se esforçam por explicar o que é, e as *Kulturwissenschaften*, *Geisteswissenschaften*, que interpretam as intenções, os sentidos, os valores adotados pelos homens na história. As normas jurídicas são produto do espírito humano. “Só por meio do homem nosso mundo é animado por intenções (P. Amselek, *Théorie des Actes du langage*, 1986, p. 163)”.” No entanto, verifica-se que, v.g., Direitos Humanos não são um fenômeno meramente cultural, sendo que o ser não se reduz a uma mera situação fática, na qual seria, realmente, impossível a passagem do ser para o dever ser.

³⁹⁹ HERVADA, Javier. Op. Cit., 2008, p. 47.

Dessa forma, pode-se, realmente, dizer que da ordem do próprio ser humano, a partir da estrutura fundamental do ser humano – natureza humana –, procede um núcleo jurídico íntimo ao ser humano, que independe, inclusive, da volição humana⁴⁰⁰. Por isso, infere-se o trânsito lícito do ser da pessoa ao dever ser jurídico, conforme esquema apresentado a seguir:^{401 402}



Verificada a possibilidade legítima de o trânsito do ‘ser’ ao ‘dever ser’, além da compreensão da eminência do ser humano, decorre-se da dignidade, também, a ideia de merecimento e de comportamento adequado, isto é, quando se diz que alguém é digno, implicitamente se diz que merece ser adequadamente tratado.

Dessa maneira, no que concerne à dignidade da pessoa humana, manifesta-se a ideia de que a pessoa humana necessariamente merece um tratamento conforme o seu estatuto ontológico, por isso existem comportamentos adequados – dignos – e inadequados ao referido estatuto. Por conseguinte, concebe-se a natureza humana como regra de comportamento, tanto próprio como alheio, e em fundamento ou título do devido ao ser humano (direitos e deveres que inerem da dignidade da pessoa humana). Indica-se, neste íterim, que é contida na pessoa regras objetivas acerca dos próprios atos – esfera da ética ou moral –, assim como dos atos alheios em função a ela – esfera do direito não positivado ou natural. Destarte, afirma-se que a dignidade da pessoa humana tem como elemento constitutivo regra ou norma de comportamento, que se origina e se funda na natureza humana, logo é objetiva.⁴⁰³ Percebe-se, dessa maneira, que a dignidade da pessoa humana não se baseia meramente em discursos vazios, mas sim na própria objetividade do estatuto ontológico do homem.

Nesse diapasão, observa-se que há uma juridicidade natural, isto é, que, por natureza, o

⁴⁰⁰ Não se olvida, entretanto, da existência do fenômeno jurídico cultural-positivo, conforme o qual se revela a necessidade de elementos extranaturais à determinação do direito. Desse modo, não se descarta que a existência de direito natural – e, por conseguinte, dos direitos humanos, que é uma categoria especial de direito natural – clama pelo direito positivo, tendo em vista que só é possível haver um sistema jurídico em sua completude, se e somente se, coexistirem o direito natural (direitos humanos) e o direito positivo.

⁴⁰¹ A ordem do ser pessoal em sentido restrito é a ordem do ser pessoal menos a “parcela” da ordem do dever ser.

⁴⁰² O “dever ser jurídico”, aqui tratado, se refere ao que se encontra insito no ente humano, em sua condição ontológica, isto é, que parte do dado ontológico humano.

⁴⁰³ HERVADA, Javier. Op. Cit., 2008, pp. 311-312.

ente humano relaciona-se juridicamente com os outros – o ser humano é constitutivamente relacional – e, conseqüentemente, é protagonista do sistema jurídico, por natureza. Ser pessoa, então, não é originário de um fenômeno jurídico positivo, mas sim natural, tendo em vista que o ser humano é sujeito de direito, por natureza,⁴⁰⁴ de maneira que a positividade deve se adequar a este dado ontológico humano.

Deve-se salientar, entretanto, que desvelar uma normatividade intimamente ligada à natureza humana e, por conseguinte, direitos baseados nela, não indica fixismo, porquanto a natureza humana é mutável (*natura autem hominis est mutabilis*⁴⁰⁵).

Nesse sentido, consoante Santo Tomás em *De Malo*,⁴⁰⁶ pode-se realizar a seguinte dupla consideração acerca das ideias de justo e de bem, quanto ao seu aspecto formal ou no material. Sob o aspecto formal, os princípios do direito, no âmbito da razão natural, não são mutáveis. No ponto de vista material, o justo e o bem não se apresentam da mesma maneira em todo lugar, mas devem ser determinados pela lei, em virtude da mutabilidade da natureza humana – em termos modernos, em razão da historicidade do ser humano – e das variadas condições dos seres humanos e das coisas, conforme a diversidade dos lugares e do tempo.

Nessa toada, a lei natural – inclusive enquanto regra ou estatuto do direito – pode ser mudada de dois modos: por adição e por subtração. Assim, pode haver acréscimos na lei natural, se houver utilidade à vida humana, mas igualmente algo pode deixar de ser de lei natural. Todavia, essa mutabilidade da lei natural é conferida tão somente nos preceitos segundos (*praecepta secunda*), em razão das contingencialidades (condições de tempo, de pessoas e outras circunstâncias).⁴⁰⁷

No que tange à historicidade da lei natural, em comentário em nota de rodapé da edição da Loyola da Suma Teológica, demonstra a falta de fixidez engessante na estrutura fundamental do ser humano, *in verbis*:

... A lei natural muda? A resposta de Sto. Tomás é precisa, e permite falar de uma historicidade da lei natural. Com efeito, a lei natural pode mudar por adições, e isto

⁴⁰⁴ HERVADA, Javier. *Introducción crítica al derecho natural*. Undécima Edición. Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra, S.A (EUNSA), 2011, p. 119.

⁴⁰⁵ AQUINO, Santo Tomás de. S.T., IIa IIae, q. 57, a. 2, ad 1.

⁴⁰⁶ AQUINO, Santo Tomás de. *De malo*, q. 2 a. 4 ad 13. Trecho original: “[...] quod iusta et bona possunt dupliciter considerari: uno modo formaliter, et sic semper et ubique sunt eadem; quia principia iuris, quae sunt in naturali ratione, non mutantur. Alio modo materialiter, et sic non sunt eadem iusta et bona ubique et apud omnes, sed oportet ea lege determinari. Et hoc contingit propter mutabilitatem naturae humanae et diversas condiciones hominum et rerum, secundum diversitatem locorum et temporum(...)”. Disponível em: <https://www.corpusthomicum.org/qdm02.html>.

⁴⁰⁷ CORREIA, Alexandre. Concepção tomista do direito natural. *Revista da Faculdade de Direito*, Universidade de São Paulo, [S. l.], v. 35, n. 3, p. 576–590, 1940. Disponível em: <https://revistas.usp.br/rfdusp/article/view/65924>.

em função de diversos fatores. As tendências profundas do ser humano em virtude de sua dialética própria não são fixas; constituem orientações, inclinações que precisam ser regradas, pelo fato de serem marcadas por muitas ambiguidades. Igualmente, o conhecimento dessas tendências pode se aperfeiçoar, e a razão pode apreciar melhor certos aspectos de tais tendências por muito tempo subestimados. Assim ocorre com a promoção moderna da finalidade personalizante da sexualidade conjugal, por muito tempo eclipsada pela finalidade procriadora, devido ao fato de que esta correspondia à necessidade social de lutar contra os perigos que ameaçavam a sobrevivência dos grupos humanos (mortalidade infantil, epidemias, misérias ...). A mutação pode provir também da mudança da relação do homem com os bens econômicos; por exemplo, a teologia e a Igreja deixaram (no século XIX) de condenar o empréstimo a juros (condenação quase absoluta até o século XVII) no dia em que o dinheiro adquiriu um valor de uso (investimento industrial), em vez de limitar-se a um valor de troca (permuta), o que condenava à esterilidade. Em ambos os casos, é o mesmo princípio segundo que funciona: dar a outro o que lhe é devido: a mudança se situa no objeto material devido.⁴⁰⁸

Deve-se ressaltar, entretanto, que a historicidade do ser humano – e, por conseguinte, a historicidade da lei natural e do direito natural, bem como dos direitos humanos – não elide o fato de que a mutabilidade ocorrida na pessoa se opera sobre um “eu” em permanência; não há mudança substancial no ser humano em concreto, mas sim uma mudança acidental, sempre apoiado no sujeito subsistente. Dessa maneira, embora haja, em certa medida, a mutabilidade da lei natural, do direito natural (dos direitos humanos), sempre haverá o rico processo de descoberta de direitos por meio de uma abertura à inesgotável profundidade da cognoscibilidade da natureza humana, porém pautado num núcleo ‘duro’ permanente na estrutura fundamental ontológica do ente humano.

Além disso, poder-se-ia conjecturar que a existência de lei natural, que é fundamentada na natureza humana, retiraria a liberdade dos sujeitos, de modo a haver uma tensão entre a liberdade e a lei natural (por conseguinte, a natureza humana). No entanto, essa falsa oposição, comum nas concepções neokantianas do direito, não considera que a lei natural necessariamente se refere ao obrar livre do ente humano, olvidando-se, portanto, que a liberdade é uma dimensão do ser humano.⁴⁰⁹

É comum, todavia, compreender a liberdade como um atuar no vazio, uma liberdade omnímoda sem referência ao ser do homem, desconsiderando a ontologia já determinada da pessoa,⁴¹⁰ à moda contratualista hobbesiana: *ius in omnia*.⁴¹¹ Dessa forma, segue-se que essa

⁴⁰⁸ AQUINO, Tomás de. **Suma Teológica**, vol. IV. 2ª Ed. Nota explicativa da questão 94, artigo 5. São Paulo: Edições Loyola, 2010, p. 570.

⁴⁰⁹ Conferir: HERVADA, Javier. **Introducción crítica al derecho natural**. Undécima Edición. Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra, S.A (EUNSA), 2011, p. 165.

⁴¹⁰ HERVADA, Javier. Op. Cit., 211, p. 165.

⁴¹¹ Conferir: HOBBS, Thomas. **Leviatã**. Tradução de João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva, Cap XIV: “E dado que a condição do homem (conforme foi declarado no capítulo anterior) é uma condição de guerra de todos contra todos, sendo neste caso cada um governado por sua própria razão, e não havendo nada,

liberdade arbitrária é sem fundamento na realidade, irreal e meramente imaginativa, sem realizabilidade. Conforme Stork, pensar em uma liberdade que consista na total ausência de limites, indeterminada e genérica, é pura abstração sem nexo no real.⁴¹² A liberdade possível é aquela que manifesta o dinamismo do próprio ser.⁴¹³

Continua-se a observar, agora, como a liberdade se manifesta por meio do ser da pessoa. No que tange à liberdade, tem-se que a incomunicabilidade é produto do *quantum* ou intensidade do ser pessoal. Por isso, a pessoa domina seu próprio ser, além de ter a capacidade de domínio de outros seres que estão ao seu entorno. Ora, como é completamente outro – incomunicável –, a pessoa encontra-se dotada de liberdade à medida de sua “incomunicabilidade ou transcendência ontológica.”⁴¹⁴

Assim sendo, infere-se que os atos próprios não são dados, ou seja, fruto de elementos exógenos, porém sim fruto de decisão, que se originam da pessoa, devido ao domínio que a pessoa tem sobre o seu ser; decisão inteiramente sua, pois os seus atos não estão dominados, de modo inevitável, por outro ente.⁴¹⁵

A liberdade explanada acima chama-se liberdade fundamental ou radical, que consiste, em suma, uma zona de ausência de domínio ontológico de um ente diferente em relação a um ser pessoal, quando aquele não determina necessariamente as movimentações e decisões deste. De fato, a esfera de autodomínio do ser pessoal – nesta zona de ausência de domínio ontológico nele – realmente existe como elemento ou dimensão essencial do ser humano. Nada obstante a liberdade é dada, no entanto ela é limitada e finita, em razão da finitude e limitação do próprio ser pessoal.^{416 417}

A liberdade radical (fundamental ou transcendental ou constitutiva) consiste em “ser uma intimidade livre, espaço interior que ninguém pode possuir se não o quero, e no qual eu me encontro à disposição de mim mesmo.”⁴¹⁸ Há independência e autonomia, de modo que há um espaço interior inacessível para os outros que não o próprio sujeito detentor dessa liberdade

de que possa lançar mão, que não possa servir-lhe de ajuda para a preservação de sua vida contra seus inimigos, segue-se daqui que numa tal condição todo homem tem direito a todas as coisas, incluindo os corpos dos outros.”

⁴¹² STORK, Ricardo Yepes. **Fundamentos de antropologia: um ideal da excelência humana**. Tradução: Patrícia Carol Dwyer. 2ª Edição. São Paulo: Instituto Brasileiro de Filosofia e Ciência Raimundo Lúlio, 2005, p. 127.

⁴¹³ HERVADA, Javier. Op. Cit., 2011, p. 165.

⁴¹⁴ HERVADA, Javier. Op. Cit., 2008, p. 312.

⁴¹⁵ HERVADA, Javier. Op. Cit., 2008, p. 312.

⁴¹⁶ AQUINO, São Tomás de. S.T., IIa Iae, q. 94, a. 5.

⁴¹⁷ HERVADA, Javier. Op. Cit., 2008, p. 313.

⁴¹⁸ STORK, Ricardo Yepes. **Fundamentos de antropologia: um ideal da excelência humana**. Tradução: Patrícia Carol Dwyer. 2ª Edição. São Paulo: Instituto Brasileiro de Filosofia e Ciência Raimundo Lúlio, 2005, p. 125.

radical.⁴¹⁹

A liberdade constitutiva é aberta ao real, não se limita a alguns objetos, pois tem um âmbito irrestrito de possíveis realizações.⁴²⁰ Além disso, o espírito é atividade. A liberdade transcendental inquieta-se para autorrealizar-se, com anseio em atingir os fins da natureza, de maneira que a pessoa decida livremente fazê-los.⁴²¹ Por isso, os totalitarismos⁴²² de toda ordem são um verdadeiro atentado à pessoa humana, em razão de suas tentativas de suprimir o âmago de sua liberdade, sendo imperioso, portanto, o restabelecimento da ordem da liberdade.^{423 424}

Assim sendo, a liberdade fundamental ou radical se desdobra em: liberdade de exercício, que consiste em liberdade de fazer ou não fazer, por meio de decisão; liberdade de especificação, liberdade de escolher, que consiste em fazer uma coisa ou outra. Além disso, em conjunto com a liberdade fundamental, a pessoa humana tem dimensões outras no seu ser que, por semelhança, recebe igualmente o nome de liberdade, quais sejam: liberdade de autonomia (ou imunidade) e liberdade de iniciativa ou liberdade de ação.⁴²⁵

⁴¹⁹ STORK, Ricardo Yepes. Op. Cit., p. 125.

⁴²⁰ STORK, Ricardo Yepes. Op. Cit., p. 126.

⁴²¹ STORK, Ricardo Yepes. Op. Cit., p. 127.

⁴²² Pode-se averiguar a liberdade constitutiva da pessoa humana aviltada na obra *Origens do Totalitarismo* de Hannah Arendt, eliminando-se a percepção da realização do bem ou do mal, em uma dada situação em contextos totalitários, *in verbis*: “A consciência do homem, que lhe diz que é melhor morrer como vítima do que viver como burocrata do homicídio, poderia ainda ter-se oposto a esse ataque contra a pessoa moral. O mais terrível triunfo do terror totalitário foi evitar que a pessoa moral pudesse refugiar-se no individualismo, e tornar as decisões da consciência questionáveis e equívocas. Ante a alternativa de trair e assim matar os seus amigos, de mandar para a morte a esposa e os filhos, pelos quais é em todos os sentidos responsável, quando até mesmo o suicídio significaria a matança imediata da sua família — como deve um homem decidir? A alternativa já não é entre o bem e o mal, mas entre matar e matar. Quem poderia resolver o dilema moral daquela mãe grega, a quem os nazistas permitiram escolher um dos seus três filhos para ser morto? Pela criação de condições em que a consciência deixa de ser adequada e fazer o bem se torna inteiramente impossível, a cumplicidade conscientemente organizada de todos os homens nos crimes dos regimes totalitários é estendida às vítimas e, assim, torna-se realmente total. Os homens da SS implicavam os internos dos campos de concentração — criminosos, políticos, judeus — em seus crimes, tornando-os responsáveis por grande parte da administração e confrontando-os, assim, com o desesperado dilema de mandarem os seus amigos para a morte ou ajudarem a matar outros homens que lhes eram estranhos — forçando-os, num caso e no outro, a agirem como assassinos. Não apenas o ódio era desviado dos que tinham culpa (os *capos* [presos colaboracionistas] eram mais odiados que os homens da SS), mas também desaparecia a linha divisória entre o perseguidor e o perseguido, entre o assassino e a vítima.” ARENDT, Hannah. **Origens do totalitarismo: antisemitismo, imperialismo e totalitarismo**. Tradução: Roberto Raposo, São Paulo: Companhia das letras, pp. 383 – 384.

⁴²³ STORK, Ricardo Yepes. Op. Cit., p. 127.

⁴²⁴ Na encíclica *Divini Redemptoris* do Papa Pio XI, por exemplo, já se assevera o problema dos regimes coletivistas totalitários, os quais desconsideram o teor da liberdade dos entes humanos e de suas respectivas dignidades, *in verbis*: “o comunismo despoja o homem da sua liberdade na qual consiste a norma da sua vida espiritual; e ao mesmo tempo priva a pessoa humana da sua dignidade, e de todo o freio na ordem moral, com que possa resistir aos assaltos do instinto cego. E, como a pessoa humana, segundo os devaneios comunistas, não é mais do que, para assim dizermos, uma roda de toda a engrenagem, segue-se que os direitos naturais, que dela procedem, são negados ao homem indivíduo, para serem atribuídos à coletividade.” PIO XI, *Divini Redemptoris: Carta encíclica sobre o comunismo ateu*, 19 de março de 1937, n. 10.

⁴²⁵ HERVADA, Javier. Op. Cit., 2008, p. 313.

No atinente à liberdade de autonomia ou imunidade de ação, consigna-se que a pessoa não pode, de modo externo, ser subordinada por *vis coactiva*, enquanto ausente o domínio necessário de outro ser sobre o ser detentor dessa liberdade. Dessa forma, a pessoa tem como elemento constitutivo a autonomia, autodeterminação e o autogoverno, desenvolvendo-se em dois âmbitos distintos, a saber: no âmbito de liberdade de autonomia que inere ao ser pessoal, não se podendo adentrar nesta esfera outras pessoas, nem mesmo os constituídos em autoridade; no âmbito de obediência, vinculando-se racionalmente, devido à sua racionalidade, onde a pessoa assume, por decisão livre, isto é, sem coação, o mandato e o cumpre, o qual a pessoa exerce sua autonomia.⁴²⁶

A liberdade de iniciativa ou liberdade de ação, por semelhança, é inerente à pessoa. No entanto, ressalta-se que se não pode confundi-la com a liberdade de autonomia, em razão de ambas se desenvolverem em searas distintas, não obstante o fundamento último ser rigorosamente o mesmo: a incomunicabilidade e a liberdade fundamental.⁴²⁷

A liberdade de autonomia é manifestada, fundamentalmente, na dimensão interna da pessoa; maneira própria de se comportar dela. Por conseguinte, a partir estágio em que “implica” uma imunidade de coação, há um reflexo externo no qual se engendra vários direitos humanos na maneira de liberdades fundamentais (v.g., as liberdades de pensamento, de consciência e de religião); contudo, a imunidade de coação não é o âmago da liberdade de autonomia, na verdade, sim, o seu reflexo jurídico.⁴²⁸

Por outro lado, a liberdade de iniciativa finca-se na maneira de a pessoa estar em sociedade, uma vez que ela é um ser-em-relação e, por conseguinte, necessariamente está-em-relação em alguma medida. Ademais, não é correto dizer que o ser pessoal tem a mera potência de ser social, ele necessariamente é sócio⁴²⁹ das demais pessoas, isto é, a socialidade é constitutiva do ser pessoal, a qual se funda na comunicabilidade humana, que é capaz de se configurar de várias formas, sendo algumas necessárias e outras voluntariamente. Por outro lado, destaca-se que, em função da incomunicabilidade, o ser pessoal não pode ser absorvido por outro ente, marcando a inteira diferença a um ser pessoal em relação aos outros seres pessoais e não pessoais.⁴³⁰

⁴²⁶ HERVADA, Javier. Op. Cit., 2008, pp. 313 – 314.

⁴²⁷ HERVADA, Javier. Op. Cit., 2008, p. 314.

⁴²⁸ HERVADA, Javier. Op. Cit., 2008, p. 314.

⁴²⁹ Não como quotista de uma sociedade empresarial, mas sim como coparticipante de uma comunidade de pessoas. Uma crítica à concepção do ser humano como sócio numa sociedade política, em sentido “empresarial”, Conferir: FRANCISCO, **Carta Encíclica Fratelli Tutti**, 3 de outubro de 2020.

⁴³⁰ HERVADA, Javier. Op. Cit., 2008, p. 314.

Nada obstante em outro giro jusfilosófico, partindo-se de uma reflexão histórico-axiológica, semelhantemente, Miguel Reale considera que há primordialidade correlacional entre a pessoa e a sociedade, por meio do liame de implicação e polaridade. Assim, “a sociedade é essencial à “emergência dos valores”, como diz Cuvillier, mas essa emergência é condicionada pelo valor transcendental e intrínseco do homem como tal”.⁴³¹ Isto é, o valor transcendental do homem não é condicionado por algum corpo social, contudo os valores manifestados na sociedade é que são condicionados ao valor intrínseco do homem.

Nesse sentido, Javier Hervada, num giro tomístico, expõe que:

Por se tratar de pessoas, comunicadas (em relação), porém incomunicáveis (não feitas um ser comum), a vida social é regida pelo princípio de iniciativa pessoal. A pessoa em sociedade, embora subordinada ao desenvolvimento da comunidade (subordinação), goza de liberdade de iniciativa; isto é, o desenvolvimento organizado da sociedade, dentro das normas que o regem, é resultado do desenvolvimento da iniciativa das pessoas que a compõem. Em outras palavras, a pessoa é sócia, mas não absorvida, e portanto seu estatuto ontológico é o da liberdade de iniciativa na busca do bem comum ou conjunto de fins sociais (dentro das regras comum da sociedade).⁴³²

O exercício da liberdade de iniciativa e, mais radicalmente, da liberdade constitutiva, no entanto, não prescinde da liberdade social, que é se liberar da falta de recursos de diversas ordens: econômicos, jurídicos, políticos. A miséria é o modo mais gravoso de falta de liberdade, porquanto aceita a falta de bens necessários à concretização da vida humana em sociedade.⁴³³

Com efeito, o drama da pobreza extrema é uma das realidades que conflitam e negam com a dignidade dos seres humanos, ligado à desigualdade da distribuição da riqueza.⁴³⁴ São João Paulo II consigna que: “uma das maiores injustiças do mundo contemporâneo consiste propriamente nisto: que são relativamente poucos aqueles que possuem muito e muitos aqueles que não possuem quase nada. É a injustiça da má distribuição dos bens e dos serviços destinados originariamente a todos”.⁴³⁵

Além do mais, o Papa Bento XVI não se limitou à mera distinção entre países ricos e pobres, como se o drama da pobreza engendrasse só nos países periféricos; por isso, não se furtou em declarar que há o crescimento da riqueza mundial em critérios absolutos, contudo se aumentaram as disparidades. Nos países ricos, nota-se novas categorias sociais que se

⁴³¹ REALE, Miguel. **Filosofia do Direito**. 11. Ed., Saraiva: São Paulo, 1986.

⁴³² HERVADA, Javier. Op. Cit., 2008, p. 314.

⁴³³ STORK, Ricardo Yepes. Op. Cit., p. 136.

⁴³⁴ Víctor Manuel Card. Fernández; Mons. Armando Matteo. Declaração **Dignitas infinita**: sobre a dignidade humana, *Ex Audientia Die* 25.03.2024 (FRANCISCUS).

⁴³⁵ S. João Paulo II, Carta enc. **Sollicitudo rei socialis** (30 de dezembro de 1987), n. 28: AAS 80 (1988), 549.

empobrecem e, com isso, surgem novas pobreza. Em áreas mais desabastadas, alguns grupos têm uma espécie de superdesenvolvimento consumista, que se opõe inaceitavelmente às situações de miséria desumanizante que se perduram; continua-se “o escândalo de desigualdades clamorosas.”⁴³⁶

Nesse gênero, o Papa Francisco registra que houve aumento de riqueza, porém sem equidade, o que faz exsurgir as “novas pobreza”. Quando se argumenta que o mundo contemporâneo diminuiu a pobreza, é usando como critério outras épocas que não podem ser comparadas com a realidade atual.⁴³⁷ Impende, nessa perspectiva, anotar que a pobreza se alastra de várias maneiras, como na paranoia por redução de custos do trabalho, sem considerar as consequências gravosas disso, porquanto o desemprego que se gera tem como efeito direto o superdimensionamento dos confins da pobreza.⁴³⁸ Dos efeitos destruidores advindos do império do dinheiro⁴³⁹, reconhece-se que não há pior pobreza do que aquela que é privadora de trabalho e de sua respectiva dignidade.⁴⁴⁰

Desse modo, se alguns nasceram em uma situação onde se tem menos possibilidade de se desenvolver e de se autorrealizar, é mister reconhecer que isto contradiz com a sua própria dignidade, que é rigorosamente a mesma que de todos os abastados que nasceram numa situação mais favorável. Essa iniquidade é de responsabilidade de todos, ainda que em vários graus distintos.⁴⁴¹ A liberdade social, desta feita, mostra-se quase inexistente para uma grande parcela da população mundial, que não conseguem satisfatoriamente encher-se de mais ser, em razão das condições de miséria.

Dessa forma, observa-se que a pessoa não pode ser reduzida ao entendimento do liberalismo abstrativista – a-social, solipsista, ensimesmado e a-histórico –, porquanto não se concebe o homem atomisticamente, nem no germe da formação da sociedade, fora de sua dimensão constitutiva social.⁴⁴² Ao mesmo tempo, nesta concepção, a pessoa não é absorvida

⁴³⁶ Bento XVI, Carta enc. *Caritas in veritate* (29 de junho de 2009), n. 22: AAS 101 (2009), 657, que cita S. Paulo VI, Carta enc. *Populorum progressio* (26 de março de 1967), n. 9: AAS 59 (1967), 261-262.

⁴³⁷ Francisco, Carta enc. *Fratelli tutti* (3 de outubro de 2020), n. 21: AAS 112 (2020), 976, que cita Bento XVI, Carta enc. *Caritas in veritate* (29 de junho de 2009), n. 22: AAS 101 (2009), 657.

⁴³⁸ Francisco, Carta enc. *Fratelli tutti* (3 de outubro de 2020), n. 20: AAS 112 (2020), 975-976. Conferir também a “Oração ao Criador” ao final de encíclica.

⁴³⁹ FRANCISCO, n. 116: AAS 112 (2020), 1009, que cita FRANCISCO, *Discurso aos participantes do Encontro mundial dos movimentos populares* (28 de outubro de 2014): AAS 106 (2014), 851-852.

⁴⁴⁰ FRANCISCO, Carta enc. *Fratelli tutti* (3 de outubro de 2020), n. 162: AAS 112 (2020), 1025, que cita Id., *Discurso aos membros do Corpo Diplomático acreditado junto à Santa Sé* (12 de janeiro de 2015): AAS 107 (2015), 165.

⁴⁴¹ Víctor Manuel Card. Fernández; Mons. Armando Matteo. Declaração *Dignitas infinita*: sobre a dignidade humana, *Ex Audientia Die* 25.03.2024 (FRANCISCUS).

⁴⁴² Consoante os ensinamentos de Cabral de Moncada, compreende-se que a tradição política inglesa iniciada por Hobbes se projetou ao Locke, além de considerar aquele como liberal equivocado, preleciona, o referido mestre

por algum ente social de maior abrangência, como aconteceu no modelo fascista, conforme se averigua em citação de Mussolini: “fomos os primeiros a afirmar, em relação ao individualismo democrático e liberal, que o indivíduo só existe enquanto faz parte do Estado e que se subordina às necessidades do Estado”.⁴⁴³ Portanto, a ideia de pessoa, numa concepção pautada em antropologia realista e personalista, foge dos extremismos, seja de cunho individualista, seja das concepções coletivistas desprezadoras da individualidade humana.

Não obstante a pessoa participe da sociedade política, mas não no sentido de que tudo que nele existe seja parte dessa sociedade. Dessa forma, em razão de certas coisas em que se encontra nele, o ente humano eleva-se acima da sociedade política, por isso: “o homem não se ordena a comunidade política com todo o seu ser e com todas as suas coisas.”^{444 445}

Assim sendo, a liberdade de iniciativa tende ao bem comum – qual seja esse bem comum da sociedade, “o conjunto das condições que possibilitam aos homens alcançar mais plena e facilmente a própria perfeição”, o que “consiste sobretudo na salvaguarda dos direitos e deveres da pessoa humana”⁴⁴⁶ –, porquanto essa liberdade na busca pelo bem social é uma liberdade que se prende inexoravelmente para uma responsabilidade, que é a responsabilidade

português, que: “Enquanto que Aristóteles, os escolásticos, Grócio e os humanistas ainda admitiam no homem um misterioso impulso social que os levava à fundação do Estado, para Hobbes, que não admite mistérios, os indivíduos humanos, como átomos ou elementos últimos, irreduzíveis, da matéria social, ou como as sensações na vida da alma, eram puras unidades abstractas, apreensíveis dentro de uma visão matemática; o mais feroz e insociável dos egoísmos era o único dado empírico que os caracterizava. Daí a sua célebre sentença do “*homo homini lupus*” e a do “*bellum omnium contra omnes*”. É esta a condição dos homens (*natura inter se aequales*) no estado da natureza. Este volta aqui a aparecer, não, evidentemente, como facto histórico, porventura tão necessário como o de que uma linha é formada por uma série de pontos” (MONCADA, Cabral de. **Filosofia do Direito e do Estado, Vol. 1: Parte Histórica**. Coimbra Editora, 2ª edição revista e acrescentada, 1955, pp. 170 – 171). Hobbes, conforme assevera Moncada, é um dos pais das revoluções do final do século XVII, bem como do seguinte, nunca desenvolveu a ideia de que a sociedade e o Estado existissem por outros fins que não fossem os interesses individuais, considerados como multidão (MONCADA, Cabral de. Op. Cit., p. 180; HOBBS, Thomas. **De Cive**, cap. XIII, 15: “*per populum intelligitur hoc loco, non persona una civilis, nempe ipsa civitas quae regit, sed multitudo civium qui reguntur. Civitas enim non sui, sed civium causa instituta est*”).

⁴⁴³ MATA-MACHADO, Edgar de Godoi da. **Contribuição ao personalismo jurídico**. Belo Horizonte: Del Rey, 1999, p. 73.

⁴⁴⁴ AQUINO, São Tomás de. S.T., 21, 4 ad 3. Trecho original: “*homo non ordinatur ad communitatem politicam secundum se totum, et secundum omnia sua*”.

⁴⁴⁵ MARITAIN, Jacques. **The rights of man and natural law**. London – Geoffrey Bles: The Centenary Press, 1945, p. 11. Conferir: MARITAIN, Jacques. **A Pessoa e o Bem Comum**. Tradução de Vasco Miranda, Lisboa: Maria Morais Editora, 1962.

⁴⁴⁶ PAULO VI, São. Declaração **Dignitatis Humanae**, Declaração do Concílio Vaticano II sobre a liberdade religiosa, 7 de dezembro de 1965, n. 6. Em mesmo sentido, conferir: PAULO VI, São. Constituição Pastoral **Gaudium et Spes**, Documento do Concílio Vaticano II sobre a Igreja no mundo atual. Em mesmo sentido do conceito de bem comum abordado, arrola-se exemplificativamente os seguidos documentos: v.g., na **Rerum Novarum** (conferir: LEÃO XIII. **Rerum novarum**, sobre a condição dos operários, 15 de Maio de 1891, n. 18), cuja encíclica é pré-conciliar, verifica-se também a ideia de bem comum como forma de aperfeiçoamento dos homens; conferir: João XXIII, São. Encíclica **Mater et Magistra**, 15 maio 1961: AAS 53 (1961), 417; Id., Encíclica **Pacem in terris**, 11 abril 1963: AAS 55 (1963) 273.

social da pessoa, na busca desse bem comum. Em suma, é a liberdade na solidariedade, uma vez que não há verdadeiramente liberdade egoísta ou não-solidária.⁴⁴⁷

Nesse diapasão, entende-se que a pessoa humana é digna e livre, com liberdade fundamental; ela também está em uma dimensão do ser, em que é inserida na ordem do dever ser. O dever ser, na acepção aqui tomada, é toda conduta que se marca como dívida ou algo devido (ao outro). Para um melhor entendimento, designa-se a condição de devido por meio do neologismo ‘debitude’, ou seja, algo que deve ser, porém, em função da liberdade humana, pode não ser.⁴⁴⁸

Nessa perspectiva, infere-se que o dever ser é essencialmente um bem devido, o qual implica uma obrigação. Com efeito, o dever ser implica uma debitude do ser da pessoa; é uma maneira de se manifestar a eminência do ser, porquanto a pessoa tem um *quantum* do ser tão elevado, que há aspectos de seu ser que devem ser. Há casos, contudo, em que não ‘são’, porém devem ser, isso ocorre porque advêm da conduta de ser livre, estribado na liberdade fundamental, que depende de sua decisão, conformada à debitude do ser. Essa conduta, entretanto, pode não se adequar ao bem digno (o devido), situação em que se desdobra em dano ao ser pessoal.⁴⁴⁹

Por outro lado, impende enunciar que nem tudo no mundo do direito tem relação imediata com o ser da pessoa humana, pois existem diversas formas diferentes de dever ser, *v.g.*, há dever ser fruto meramente da opção legislativa ou de um negócio jurídico qualquer. Todavia, não se nega que todo dever ser se encontra ligado ao ser pessoal, seja mediatamente ou imediatamente.⁴⁵⁰ Desse modo, só há dever ser à medida em que é manifestação do ser da pessoa, encontrando-se na ordem de sua dignidade.⁴⁵¹

Diante disso, indaga-se, afinal, como e de onde nasce a debitude? Ora, o ser-em-relação é constitutivo/inerente à pessoa humana, que constitui essencialmente a sua dignidade, sendo esta exigente, pois: a pessoa deve ser aquilo que lhe cabe, conforme a sua dignidade.⁴⁵²

⁴⁴⁷ HERVADA, Javier. Op. Cit., 2008, p. 315.

⁴⁴⁸ HERVADA, Javier. Op. Cit., 2008, p. 315.

⁴⁴⁹ HERVADA, Javier. Op. Cit., 2008, p. 315.

⁴⁵⁰ Conferir: REALE, Miguel. Op. Cit., p. 211. Embora parte de concepção distinta, Miguel Reale também assenta a ideia de pessoa como valor fonte, isto é, “no centro de nossa concepção axiológica situa-se, pois, a ideia de homem como ente que, a um só tempo, *é e deve ser*, tendo consciência dessa dignidade. É dessa autoconsciência que nasce a ideia de *pessoa*, segundo a qual não se é homem pelo mero fato de existir, mas pelo significado ou sentido da existência.” Entretanto, neste trabalho, a concepção de pessoa não tem como pedra de toque a autoconsciência, nem se funda no significado ou sentido da existência, porém sim na própria densidade ontológica humana, cujo *quantum* do seu ser é eminente ou superior em relação aos outros entes não humanos.

⁴⁵¹ HERVADA, Javier. Op. Cit., 2008, p. 316.

⁴⁵² Não é, aqui, a dignidade romanística ou estamental, que têm fundamentação em externalidades, mas na

Ademais, a socialidade é produto da intensidade do ser da pessoa, implicando na concretização do seu dever ser: a solidariedade ou ação comum e solidária.⁴⁵³

Além do mais, outra característica da pessoa humana, em razão do seu ser pessoal, é a potência de exsurgir uma realidade invocada como jurídica, ou seja, a juridicidade é traço não contingencial da pessoa humana. Dessa forma, o fenômeno jurídico existe devido à densidade ontológica constitutiva da pessoa humana. Portanto, fora da pessoa humana, não há direito.⁴⁵⁴

Assim, após desenvolver a acepção de pessoa ontologicamente, trata-se, agora, da acepção jurídica de pessoa. Para tal, impende analisar sobre dois conceitos diferentes, a saber: conceito jurídico e conceito filosófico de pessoa. Estes conceitos podem ser distinguidos de duas maneiras diferentes, a seguir: primeiro, os conceitos são rigorosamente distintos – adequadamente distintos –, coincidindo apenas o signo pessoa, chamemo-lo de tese da desvinculação, porquanto entre ambos não há nada em comum; segundo, os dois conceitos são diferentes – inadequadamente distintos –, porém o conceito filosófico de pessoa situa-se em superioridade em relação ao conceito jurídico de pessoa, porquanto o conceito jurídico encontra-se contido no conceito filosófico de pessoa, dado que o conceito jurídico é uma abstração do conceito filosófico naquilo que cabe à pessoa na sua especificidade jurídica (tese da subordinação ou vinculação do conceito jurídico ao conceito ontológico de pessoa).⁴⁵⁵ Assim sendo, entre os modos de conceber as distinções entre os referidos conceitos, a primeira tese se denomina antiga, enquanto a segunda, moderna.

O termo pessoa não designava um indivíduo humano, mas sim um homem enquanto exerce um papel social, ou seja, um homem pertinente ao seu estado social. Esta concepção de pessoa é a que se teve entre os juristas romanos, originando-se, dessa forma, a ideia jurídica de pessoa, a qual se classifica como antiga, uma vez que é coerente com a organização social por estamentos (estrutura de sociedade fundamentalmente desigual), situação que sobrevivera até a Revolução Francesa.⁴⁵⁶

Nessa toada, observa-se que a origem dos direitos, no que concerne à ideia antiga de pessoa, não parte de uma concepção de pessoa humana como tal, porém da condição social;

dignidade inerente e desvelada da própria condição ontológica humana da pessoa.

⁴⁵³ HERVADA, Javier. Op. Cit., 2008, pp. 317-318.

⁴⁵⁴ HERVADA, Javier. Op. Cit., 2008, p. 318.

⁴⁵⁵ HERVADA, Javier. Op. Cit., 2008, p. 319.

⁴⁵⁶ Conferir: CLAVERO, Bartolomé. *Sujeto de Derecho entre Estado, Género y Cultura*. Ediciones Olejnik: Santiago – Chile, 2016, p. 21. Bartolomé Clavero anota que na idade moderna, até então, “*el hombre no parece existir como sujeto individualizado para el derecho, que ya extrana la idea. La entrada en su terreno de un concepto de persona enseguida se traduce en las composiciones más transpersonales.*” Conferir: LIMA, Alceu Amoroso. *Os direitos do homem e o homem sem direitos*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1974, p. 5.

surgem-se os direitos, tão somente, por concessão social.⁴⁵⁷ Nessa perspectiva, no que concerne à concepção vetusta de pessoa, Bartolomé Clavero⁴⁵⁸ esclarece que:

Persona, desde a antiguidade, significa tecnicamente a faculdade social ou a legitimidade processual para atuar no mundo do direito em nome de interesses próprios, de outros mediante mandato ou de uns coletivos ou comuns nos casos e na medida em que estes também foram objeto de representação: de uma forma ou de outra, dizia-se anteriormente que o indivíduo tem uma pessoa e que pode por ele agir juridicamente, operar como um ator social. A pessoa é, tradicionalmente, algo que se possui, não que seja. Desde os tempos antigos, o sintagma jurídico era formulado como *habere personam*, não como *esse persona*. O homem, por tê-la, não era. E a posse era dependência. A personalidade, esta personalidade que não é individualidade, era algo determinado pelo *status*, pelo estado ou condição social, política e familiar. Essas são expressões que vêm dos tempos antigos.

O homem, por ter pessoa, não era pessoa. Não era indivíduo. Correntemente, era possível fazer uma identificação muito relativa entre alguns conceitos, entre o conceito de pessoa e o conceito de ser humano, mas isto não alcançava sentido algum para o direito.

Neste quadro, até o século XVIII, os direitos surgem do estamento na qual a pessoa é inserida, os quais não eram considerados direitos naturais; desse modo, a juridicidade não nasce da própria condição humana da pessoa, mas em razão do estamento do qual a pessoa participa.

Após a queda do Antigo Regime, entretanto, a sociedade por estamentos e corporações chegou ao seu termo, enfatizando-se os direitos comuns, por natureza, de todos os homens. Triunfa-se o princípio da igualdade, por meio do desaparecimento dos estados, estamentos e corporações como originador de direitos; assim, foram substituídos os direitos estamentais pelos Direitos Humanos – transmuda a concepção de *habere personam* para *esse persona* –, tornando-se a base da constituição da sociedade civil. Ademais, o conceito jurídico de pessoa não pode mais ser condicionado, tão somente, pelo homem em seu estado, porém pelo homem como tal. Assim sendo, toda pessoa humana necessariamente é pessoa em concepção jurídica; não é mister, portanto, a concessão de alguma ordem jurídica positiva para se atribuir

⁴⁵⁷ HERVADA, Javier. Op. Cit., 2008, p. 319.

⁴⁵⁸ CLAVERO, Bartolomé. Op. Cit., p.41, Tradução livre: “*Persona venía desde antiguo tecnicamente significando la facultad social o la legitimidad procesal para actuar en el mundo del derecho en nombre de intereses propios, de los ajenos mediante mandato o de unos colectivos o comunes en los casos y en la medida en que éstos también fueran objeto de representación: De una u otra forma, con anterioridad se disse que el individuo tiene persona y que puede por ello actuar juridicamente, operar como actor social. Persona es tradicionalmente algo que se posee, no que sea. Desde tempos antiguos, el sintagma jurídico se formulaba como habere personam, no como esse persona. El hombre, por tenerla, no lo era. Y la tenencia era dependencia. La personalidad, esta personalidad que no es individualidad, era cosa determinada por el status, por el estado o condición social, política y familiar. Son expresiones que vienen de antiguo. El hombre, por tener persona, no era persona. No era individuo. Corrientemente podía venirse produciendo alguna identificación muy relativa entre unos conceptos, entre el de persona y el de ser humano, pero esto no alcanzaba sentido alguno para el derecho.*”

juridicidade à pessoa humana.⁴⁵⁹

Nesse teor, Antônio Perez E. Luño averba que, historicamente, os direitos reconhecidos, especialmente nos documentos da Declaração de Independência e a *Bill of Rights* do Bom Povo de Virgínia (ambos de 1776), como o direito à liberdade, à propriedade e à busca da felicidade provém de todos os indivíduos, por mera razão de seu nascimento; são direitos que se não adstringem a indivíduos membros de algum estamento, nem mesmo em razão de ser de um país, mas se tratam de direitos que provém de faculdades universais, absolutas, invioláveis e imprescritíveis. São direitos dimanados das leis da natureza, de modo que o Direito Positivo não pode contradizê-los, muito menos criá-los ou concedê-los, porém sim deve reconhecê-los e declará-los.^{460 461}

Demais, ressalta-se que o princípio de igualdade não revela que os homens devem ser iguais, mas nos mostra que são iguais, devido ao despojamento de todos os artificialismos sociais, circunstâncias e contingências nele, deixando apenas a condição ontológica humana. Dessa maneira, os homens são igualmente pessoas em sentido jurídico, visto que as pessoas são ontologicamente iguais.⁴⁶²

Nesse sentido, impende ressaltar que a juridicidade da pessoa humana pertence à ordem do ser próprio da pessoa, em sua especificidade na ordem do dever ser, é algo inerente à natureza da pessoa humana, o que é fundamentada na socialidade, visto que a pessoa é constitutivamente um ser-em-relação. Por conseguinte, a juridicidade da pessoa humana implica em exigibilidade, em razão da sua dignidade (intrínseca). À vista disso, uma parcela da dimensão do dever ser da pessoa é dever ser jurídico.⁴⁶³

Nessa perspectiva, quando se enuncia a definição de Boécio de pessoa – qual seja,

⁴⁵⁹ HERVADA, Javier. Op. Cit., 2008, p. 320.

⁴⁶⁰ LUÑO, Antônio E. Perez Luño. *Los Derechos Fundamentales*. Madrid: Editorial Tecnos S.A., 1988, pp. 35 – 36.

⁴⁶¹ Não obstante essa concepção individualista jusnaturalizante demonstre que há direitos que independe de condições estamentais do indivíduo e que devem ser reconhecidas, ao invés de concedidas ou outorgadas, todavia partem de uma antropologia filosófica individualista e reducionista, que é um problema germinal contaminador à concepção de direito (e que influi na práxis do direito), porquanto leva-se em conta, como fundamento a esses direitos, as faculdades inerentes ao ser humano, de maneira a considerar que a justaposição dessas faculdades corresponderia o indivíduo detentor desses direitos. No entanto, defende-se neste trabalho que, mesmo havendo a impossibilidade concreta da realização de operações ligadas a essas faculdades naturais, ainda sim o ser humano é dotado invariavelmente de personalidade, não se reduzindo a personalidade do ente humano às capacidades naturais dele. Conforme o exposto no capítulo anterior, as operações (as faculdades) do ente humano são acidentais, no sentido de que não subsistem por si mesmos mas se apoiam em uma sujeito subsistente; desse modo, o viver (que é o ato primeiro do ente vivente) é o suporte para a realização das operações humanas, o que indica a primariedade do direito à vida, em termos de fundamentalidade, em relação aos direitos mais destacados nas declarações liberais, e.g., como direito à liberdade e direito à propriedade.

⁴⁶² HERVADA, Javier. Op. Cit., 2008, p. 321.

⁴⁶³ HERVADA, Javier. Op. Cit., 2008, pp. 321 – 322.

substância individual de natureza racional –, verifica-se nela a dimensão jurídica da pessoa, porquanto se desta definição, por abstração, se retirar todas as suas notas, exceto no que tange à juridicidade, o que restará é o conceito jurídico de pessoa.⁴⁶⁴ Portanto, desvela-se que o conceito jurídico de pessoa é dependente e subordinado ao conceito ontológico de pessoa; a teoria da vinculação entre os conceitos de pessoas, dessa forma, sobrepuja-se ante a tese da desvinculação, no ponto de vista causal⁴⁶⁵ – ao menos um dos fatores para a mudança paradigmática acerca da discussão e da práxis sobre a pessoa –, em virtude da ruptura da concepção de pessoa lastreada nos estamentos, tal qual ocorria no Antigo Regime e em tempos predecessores dele.⁴⁶⁶

Além do mais, a relação entre a noção de ser humano e de pessoa, não pode ser explicada à luz da tendência reducionista que advoga pela separação artificial entre o conceito de pessoa, de ente humano e de vida humana – mediante a qual se diminui o âmbito de aplicação de conceito de pessoa no que concerne aos entes humanos, expurgando-se dele parcela de vidas humanas; mas sim compreender, na perspectiva unitária, que há, na verdade, identidade intrínseca entre pessoa, ser humano e vida humana.⁴⁶⁷

Dessa maneira, em lógica proposicional, pode-se relacionar que para todo “x” que é ser humano, também ele será, invariavelmente, uma vida humana e uma pessoa. Formula-se isso no seguinte modo:

P(x): x é uma pessoa;

H(x): x é um ser humano;

V(x): x é uma vida humana.

$$\forall x(P(x) \leftrightarrow H(x) \leftrightarrow V(x))$$

Outrossim, em virtude da teoria da vinculação do conceito de pessoa, tem-se que toda pessoa humana “x” – ou seja, todo ente humano ou toda vida humana – é necessariamente dotada de personalidade jurídica, invariavelmente. Pode-se, desse modo, representá-lo, em lógica proposicional, na seguinte forma:

⁴⁶⁴ HERVADA, Javier. Op. Cit., 2008, p. 322.

⁴⁶⁵ Pode-se apontar marcos históricos em que se translada a concepção de ente humano como “ter pessoa” para a situação em que o sintagma jurídico é o ente humano como “ser pessoa”. No entanto, não se pode esquecer que as motivações históricas podem ser uma das causas do novo tratamento sobre a pessoa, mas não o seu fundamento.

⁴⁶⁶ Conferir: HERVADA, Javier. Op. Cit., 2008, p. 322.

⁴⁶⁷ CASTAÑEDA, Ilva Myriam Hoyos. *De nuevo sobre el concepto de persona el reto ante el debate bioético y biojurídico actual*, p. 322.

$P(x)$: x é uma pessoa humana;

$J(x)$: x é uma pessoa dotada de personalidade jurídica.

$$\forall x(P(x) \rightarrow J(x))$$

Desta feita, revela-se que o marcador definitório da pessoa em sentido jurídico é a ideia de pessoa como ser-em-relação, porquanto, antes de dizer que a ordem jurídica é um sistema de relações jurídicas, afirma-se que a pessoa é o sujeito dessas relações.⁴⁶⁸

Dessa maneira, Javier Hervada⁴⁶⁹ assevera que:

Pessoa (em sentido jurídico) é uma conceitualização intrínseca do homem; é certamente relacional, isto é, designa o homem de acordo com uma relação social, porém uma relação que é intrínseca ao homem e, por consequência, não designa um papel social extrínseco, e sim o ser relacional do homem: designa o homem em seu ser digno, que inclui o ser-em-relação.

Consequentemente, deduz-se que o homem é pessoa por si mesmo⁴⁷⁰, ante a ordem jurídica, devido à dignidade do ser; e que ele é, constitutivamente, um ser relacional e, como tal, sujeito de relações jurídicas. Por isso, a personalidade jurídica não provém de uma concessão de lei, pois o homem – todo e qualquer ser humano – é juridicamente pessoa enquanto é pessoa em concepção ontológica (sendo pessoa em sentido jurídico por causa da concepção de pessoa ontologicamente significada).⁴⁷¹

Dessa maneira, infere-se que todo homem é – pautado em sua ontologia – necessariamente pessoa em sentido jurídico, por sê-lo, sem qualquer condicionamento extrínseco ou situação em que se encontre. Nessa perspectiva, não se pode conceder, em nenhuma hipótese, que o Direito Positivo de alguma localidade tenha o condão de constituir, ou desconstituir, alguém como pessoa. Deve, antes, declarar e reconhecer como pessoa, *tale*

⁴⁶⁸ HERVADA, Javier. Op. Cit., 2008, p. 322.

⁴⁶⁹ HERVADA, Javier. Op. Cit., 2008, p. 322.

⁴⁷⁰ O Papa Francisco na Encíclica social *Fratelli Tutti* evidenciou e ratificou, em várias passagens a ideia de ser humano como alguém digno ontologicamente de modo independente da condição extrínseca social. Eis uma das várias passagens, *in verbis*: “Para se caminhar rumo à amizade social e à fraternidade universal, há que fazer um reconhecimento basilar e essencial: dar-se conta de quanto vale um ser humano, de quanto vale uma pessoa, sempre e em qualquer circunstância. Se cada um vale assim tanto, temos de dizer clara e firmemente que «o simples facto de ter nascido num lugar com menores recursos ou menor desenvolvimento não justifica que algumas pessoas vivam menos dignamente» Trata-se de um princípio elementar da vida social que é, habitualmente e de várias maneiras, ignorado por quantos sentem que não convém à sua visão do mundo ou não serve os seus objetivos.” Conferir: FRANCISCO, **Carta Encíclica *Fratelli Tutti***, 3 de outubro de 2020.

⁴⁷¹ HERVADA, Javier. Op. Cit., 2008, p. 323. Ora, como o homem necessariamente nunca deixará de ter densidade ontológica pessoal, em outros termos, não é possível revogar, em nenhum momento – a não ser de modo artificial –, a condição ontológica humana, logo o homem sempre terá personalidade jurídica, independentemente da vontade humana. Assim, enuncia-se, em tradução livre, que “a pessoa tem uma subjetividade jurídica inerente, isto é, que é sujeito de direito como dimensão natural de sua ontologia” (Conferir: HERVADA, Javier. ***Los Derechos inherentes a la Dignidad de la Persona Humana***, 1991, p. 375).

quale se observa na redação do Art. 6º da Declaração Universal de Direitos Humanos, *in verbis*: “Todo ser humano tem o direito de ser, em todos os lugares, reconhecido como pessoa perante a lei.”

Logo, o ser humano é, inexoravelmente, pessoa em qualquer condição, estado ou situação fática. Por isso, defende-se que, na conceitualização dos Direitos Humanos, todo ente humano seja reconhecido como pessoa humana, constitutivamente/intrinsecamente digna, sem se dispor a qualquer poder.⁴⁷²

Destarte, a concepção ontológica da pessoa é paradigma e um conceito superior ao conceito jurídico de pessoa, pois, por abstração, basta retirar as notas sem juridicidade do ser humano, que se verificará a pessoa em sentido jurídico, que tem como marcador principal o fato de ser um ser-em-relação; é um ser que tem liberdade – não omnímota e arbitrária –, mas situada⁴⁷³, com o fito de realizar os seus próprios fins, escolhidos por si mesmo, conforme a riqueza imensurável da natureza humana,⁴⁷⁴ com sua infinita possibilidade de perfectilizá-la, sempre hábil para atualizações, adequando-se à estrutura fundamental do seu ser; o ser da pessoa, em virtude de sua eminência, exige do seu ser mais atualização do ser.

4.3 A pessoa e a sua dignidade: reconhecimento da pessoa humana como fonte jurídica dos direitos humanos

A expressão Direitos Humanos designa uma classe de direitos, em que uma das notas essenciais é ser preexistente às leis positivas. Nessa perspectiva, os Direitos Humanos são compreendidos como aqueles direitos que são atribuídos ao homem em decorrência da dignidade de pessoa⁴⁷⁵ – ou caso se prefira, aqueles direitos inerentes à condição humana –, os quais devem ser reconhecidos pelas leis; conseqüentemente, a falta de reconhecimento deles

⁴⁷² SOUZA, Elden Borges. **A Fundamentação Ética dos Direitos Humanos em Tomás de Aquino: Pessoa Humana, Bem Comum e Lei Natural**. Dissertação (Mestrado em Direito) – Universidade Federal do Pará, Instituto de Ciências Jurídicas, Programa de Pós – Graduação em Direito (PPGD), Belém, 2017, p. 130.

⁴⁷³ STORK, Ricardo Yepes. Op. Cit., p. 127.

⁴⁷⁴ No que tange ao entendimento acerca da natureza humana, Giacomo Marramao registra que “*la natura umana, l'essenza dell'uomo intesa come suo tratto costitutivo e peculiare; per l'altro la totalità del genere umano come entità non statica ma dinamica, non meramente natural ma storico-evolutiva*” (MARRAMAIO, Giacomo. **La passione del presente**. Torino: Bollati Boringhieri, 2008, p. 157). Conferir: SILVA, Ildete Regina Vale da; BRANDÃO, Paulo de Tarso. **Constituição e Fraternidade: o valor normativo do preâmbulo da Constituição Brasileira**. Curitiba: Juruá, 2013.

⁴⁷⁵ Os direitos humanos procedem da pessoa humana, em virtude de sua dignidade ontológica intrínseca, e não de faculdades naturais, que, por si sós, não subsistem por si mesmos. Mesmo que o ente humano não realize as suas operações, não significa, por isso, que o *quantum* do seu ser foi apagado, de modo a não existir mais a dignidade dele. Por isso, aquele que tem incapacidade de realizar as suas operações, desimportante igualmente a sua fase de vida – intrauterina, ou não, ou mesmo senil –, tem a mesma densidade ontológica e, com isso, a mesma dignidade, que uma pessoa capaz de realizar todas as suas operações com maestria.

redunda em dano e opressão à pessoa.⁴⁷⁶ Em vista disso, esses direitos são declarados e reconhecidos – isto é, que se não outorgam ou concedem – pelas leis positivas.⁴⁷⁷

Verifica-se a natureza declaratória e reconhecedora dos Direitos Humanos nos documentos internacionais – Declarações, Tratados e Pactos. Primeiramente, na *The Virginia Declaration of Rights* (1776), no *section 1* afirma-se que:

Que todos os homens são, por natureza, igualmente livres e independentes e têm certos direitos inerentes, dos quais, quando entram num estado de sociedade, não podem, por qualquer pacto, privar ou despojar a sua posteridade; nomeadamente, o gozo da vida e da liberdade, com os meios de adquirir e possuir propriedade, e de procurar e obter felicidade e segurança.⁴⁷⁸

Nada obstante a influência contratualista e liberal do enunciado exposto, é mister consignar que se atribui a todos os homens direitos inerentes, que os são, por natureza, anteriores às convenções positivas. Nesse sentido, Fábio Konder Comparato assinala que os dois primeiros parágrafos da Declaração de Virgínia manifestam nitidamente os fundamentos do regime democrático, reconhecendo-se “direitos inatos” de toda pessoa humana, os quais não podem ser suprimidos ou alienados por decisão política e o princípio de que todo poder é emanado do povo, sendo os governantes subordinados a estes.^{479 480}

Nessa perspectiva, deve-se salientar que os direitos primeiramente enunciados – vida, liberdade e propriedade –, bem como a felicidade e a segurança têm a marca inconfundível do pensamento de Locke, o que é evidenciado pela distinção entre estado natural e estado de sociedade, quando se fala em entrar ‘em um estado de sociedade,’ bem como pela enunciação

⁴⁷⁶ Assevera, complementarmente, o Papa Francisco, que “é condição preliminar para o próprio progresso económico e social de um país. Quando a dignidade do homem é respeitada e os seus direitos são reconhecidos e garantidos, florescem também a criatividade e a audácia, podendo a pessoa humana explanar suas inúmeras iniciativas a favor do bem comum”. Francisco, **Discurso no encontro com as autoridades e o corpo diplomático** (Tirana – Albânia 21 de setembro de 2014): AAS 106 (2014), 773.

⁴⁷⁷ HERVADA, Javier. **Problemas que una nota esencial de los derechos humanos plantea a la filosofía del derecho**. Vol. 9 1982_11, pp. 243 – 256, 1982 p. 244.

⁴⁷⁸ VIRGÍNIA. *The Virginia Declaration of Rights*. 1776, *Section I*. Disponível em: <https://www.archives.gov/founding-docs/virginia-declaration-of-rights>. Tradução livre: “*That all men are by nature equally free and independent and have certain inherent rights, of which, when they enter into a state of society, they cannot, by any compact, deprive or divest their posterity; namely, the enjoyment of life and liberty, with the means of acquiring and possessing property, and pursuing and obtaining happiness and safety.*”

⁴⁷⁹ COMPARATO, Fábio Konder. **A afirmação histórica dos direitos humanos**. 6ª edição, revista e atualizada, São Paulo: Editora Saraiva, 2008, p. 115.

⁴⁸⁰ VIRGÍNIA. *The Virginia Declaration of Rights*. 1776, *Section II*. Disponível em: <https://www.archives.gov/founding-docs/virginia-declaration-of-rights>. Trecho original: “*That all power is vested in, and consequently derived from, the people; that magistrates are their trustees and servants and at all times amenable to them.*” Tradução livre: “Que todo o poder é investido e, consequentemente, derivado do povo; que os magistrados são os seus mandatários e servidores e estão a todo tempo sujeitos a eles.”

de que os homens são iguais, independentes e livres, por natureza.⁴⁸¹

Nesse teor, a distinção ente estado da natureza e estado de sociedade se espalhou por meio de muito autores da Escola Racionalista de Direito Natural, bem como mediante filósofos e escritores políticos dos séculos XVII e XVIII, segundo os quais o homem é sociável, isto é, detém a potência de viver em sociedade – não se relacionava com os outros desde o seu germe, antes do estado de sociedade –, mas sem considerar que o homem é social por natureza. Nesta tese, a sociedade (sociedade política) é fruto de uma convenção, pacto ou contrato social. A conceituação liberal de contrato social surge da concepção de que o homem é um indivíduo absoluto (cujo modelo filosófico encontra-se em Guilherme de Ockham), que detém direitos igualmente absolutos, cedendo-se alguns à sociedade ao se constituir por meio de pacto ou contrato social. Apenas certos direitos são inalienáveis e intransmissíveis.⁴⁸²

Além disso, o primeiro parágrafo da Declaração de Virgínia é acertado no que concerne ao fato de que os homens são igualmente livres por natureza, sem restringir, como alguns documentos, essa igualdade apenas aos nascidos. Todavia, considerar os seres humanos como independentes é uma implicação da hipótese de estado natural, porquanto a falta de vínculo social é uma pressuposição desta tese.⁴⁸³ Em síntese, o problema de concepção antropológica de fundo se espalha na Declaração, de modo a desconsiderar a socialidade intrínseca e inerente à pessoa humana.

Na mesma linha, na Declaração Francesa dos Direitos dos Homens e do Cidadão (1789), considera-se que “a ignorância, o esquecimento ou o desprezo dos direitos do homem são as únicas causas dos males públicos e da corrupção dos governos”⁴⁸⁴; por isso, os representantes do povo francês “resolveram expor, em uma declaração solene, os direitos naturais, inalienáveis e sagrados do homem”.⁴⁸⁵

Com efeito, a declaração francesa não foge dos desvirtuamentos próprios das

⁴⁸¹ HERVADA, Javier; ZUMAQUERO, José M. *Textos Internacionales de Derechos Humanos*. Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra S.A, 1978, p. 26.

⁴⁸² HERVADA, Javier; ZUMAQUERO, José M. Op. Cit., 1978, p. 26.

⁴⁸³ HERVADA, Javier; ZUMAQUERO, José M. Op. Cit., 1978, p. 27.

⁴⁸⁴ FRANÇA. *Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen*. 1789. Disponível em: <https://www.conseil-constitutionnel.fr/le-bloc-de-constitutionnalite/declaration-des-droits-de-l-homme-et-du-citoyen-de-1789>.

⁴⁸⁵ HERVADA, Javier. *Problemas que uma nota essencial de los derechos humanos plantea a la filosofía del derecho*. Vol. 9 1982_11, pp. 243 – 256, 1982, p. 246. Javier Hervada ensina que: “Independientemente de la influencia que el pensamiento liberal de la época tenga en los matices de la redacción de esos documentos, es claro que los derechos humanos -derechos del hombre, derechos inherentes o derechos naturales- o se entienden como derechos que el hombre posee por virtud de sí mismo, preexistentes a las leyes positivas, las cuales se consideran justas si respetan esos derechos e injustas y opresoras si son contrarias a ellos (HERVADA, Javier. Op. Cit., 1982, p. 246).”

declarações setecentistas, a saber: opções políticas (que não são as únicas) são elevadas a princípios absolutos; pretensão de universalidade naquilo que se configura em interesses concretos da burguesia do seu tempo; exaltação desmedida da razão e da liberdade, como remédio universal para todos os males sociais (como é possível no próprio preâmbulo da declaração); e, sob o título de direitos, recorre-se a princípios de filosofia política (de uma ideologia individualista burguesa tempo-especialmente delimitada) que não são, em si, direitos.⁴⁸⁶

Nessa perspectiva, impende dizer que o pensamento filosófico-político da Revolução Francesa, produto dessa declaração de 1789, encontra-se embebido pelo iluminismo, que, no ponto de vista jurídico, é expressão do influxo de um jusnaturalismo racionalista – naturalista e anti-histórico –, além da influência do pensamento utilitarista e empirista de pensadores ingleses. As linhas diretoras dessa declaração, sob a influência incontestada desse ideário iluminista e jusracionalista, são: a busca pela certeza do Direito, ao ponto de dizer que o juiz é apenas a boca que pronuncia o direito; a distinção entre estado natural e estado de sociedade; a concepção da lei como manifestação da razão natural (conforme os fisiocratas), isto é, se intenta que a legislação positivada seja um mera cópia do sistema racionalista de Direito Natural, compreendido como um Direito Ideal produzido pela razão subjetiva humana.⁴⁸⁷

No que tange à compreensão jusracionalista de Direito Natural, desliga-se a essência do ato de ser, criando-se uma aporia entre a essência ideal e existência real, conforme a análise realizada no primeiro capítulo, de modo que se fica inconcebível pautar o seu sistema de direitos na pessoa humana e na natureza humana instanciada em todos os seres humanos, de tal sorte que o seu conteúdo será preenchido, no seu âmago, por opções ideológicas não universalizáveis, que plasmam interesses específicos, no caso, dos burgueses em ascensão no período setecentista.

O que subjaz a declaração francesa são os mesmos ditames da declaração virginiana, conforme os quais os homens, tão somente, se associam para conservar os seus direitos individuais; expressão, portanto, da teoria liberal-individualista da sociedade. Dessa forma, a sociedade deve estabelecer-se consoante a esta premissa e o Estado não tem outra diretiva senão garantir e assegurar esses direitos individuais. Os direitos pronunciados no art. 2º da declaração⁴⁸⁸ – o que corresponde parcialmente aos direitos listados na declaração virginiana –

⁴⁸⁶ HERVADA, Javier; ZUMAQUERO, José M. Op. Cit., 1978, p. 39.

⁴⁸⁷ HERVADA, Javier; ZUMAQUERO, José M. Op. Cit., 1978, p. 39.

⁴⁸⁸ FRANÇA. *Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen*. 1789. Article 2: *Le but de toute association politique est la conservation des droits naturels et imprescriptibles de l'homme. Ces droits sont la liberté, la*

manifestam primordialmente os intentos basilares dos iluministas revolucionários, liberdade, propriedade e segurança, mais que um arrolamento de direitos dos homens. De fato, a declaração francesa aproxima-se mais de uma declaração política programática dos revolucionários franceses, pronunciando a sua ideologia política como direitos.⁴⁸⁹

Demais, se antes se qualificaram os direitos humanos como naturais, inalienáveis e iguais para todos, ao menos implicitamente, porquanto são “resquícios” do estado natural, anteriores ao estado de sociedade; além do mais, explicita-se no artigo 2º da Declaração francesa, a nota de imprescritibilidade desses direitos.⁴⁹⁰

Por sua vez, a Declaração Universal dos Direitos Humanos (1948), desde o Preâmbulo, proclama que o fundamento da liberdade, da justiça e da paz no mundo é “o reconhecimento da dignidade inerente a todos os membros da família humana e de seus direitos iguais e inalienáveis”; além de que, estes direitos devem ser protegidos “para que o ser humano não seja compelido, como último recurso, à rebelião contra a tirania e a opressão”.^{491 492 493}

A concepção dos “Direitos do Homem” pensada no século XVIII, basearam-se em ideais do direito natural que já eram elaborados no período antigo e, principalmente, no período medieval e tardo-medieval. Contudo, o seu início imediato, partiram das formulações matemático-geométricas advindas do jusracionalismo, conforme as quais a lei natural era compreendida como um código aprioristicamente aplicável a todos; as normas, assim, seriam

propriété, la sûreté, et la résistance à l'oppression. Disponível em: <https://www.conseil-constitutionnel.fr/le-bloc-de-constitutionnalite/declaration-des-droits-de-l-homme-et-du-citoyen-de-1789>.

⁴⁸⁹ HERVADA, Javier; ZUMAQUERO, José M. Op. Cit., 1978, p. 40.

⁴⁹⁰ HERVADA, Javier; ZUMAQUERO, José M. Op. Cit., 1978, p. 43.

⁴⁹¹ HERVADA, Javier. Op. Cit., 1982 p. 246.

⁴⁹² Semelhantemente, pode-se pensar – embora, quicá, não seja possível comprová-lo por meio de um processo jurídico-genético – que o alhures denominado direito à rebelião contra os tiranos seja proveniente de alguns autores da escolástica barroca. Assim sendo, distinguia-se, nesta escolástica, o tirano *quoad titulum* e o tirano *quoad administrationem*, sendo que aquele era o usurpador do poder e este era o soberano inicialmente legítimo que, ulteriormente, abusa do poder em detrimento do povo. Nesse sentido, em Francisco Suarez (1548 – 1617), registra-se que o príncipe encontrar-se-á sujeitado ao Direito, aos preceitos da Lei Eterna e Lei Natural – além do *pactum subjectionis* –, sendo, portanto, lícito à comunidade resistir de modo passivo às leis injustas, bem como resistir ativamente, engendrando “direitos” contra os tiranos, podendo desembocar, inclusive a morte – regicídio – da autoridade pública, quando a tirania é do tipo *quoad administrationem*. Entretanto, se for tirania *quoad titulum*, admitia-se, em Suarez, que qualquer um da comunidade – sem nenhum tipo de processo – matasse o príncipe, caso não fosse possível outros meios de defesa menos gravosos e não se criasse um mal maior devido ao regicídio. Por seu turno, o jesuíta Juan de Mariana sustentou, no *De Rege*, que o rei pode ser morto por qualquer um da comunidade, caso não seja possível haver um “processo” contra o rei, independentemente das distinções conceituais de tirano; dessa forma, era legítimo qualquer um do povo cometer um regicídio (cada partícipe desta comunidade tinha um “direito subjetivo” de matar o tirano. Conferir: MONCADA, Cabral de. **Filosofia do Direito e do Estado, Vol. 1: Parte Histórica**. Coimbra Editora, 2ª edição revista e acrescentada, 1955, p. 143.

⁴⁹³ Recordar-se, no mesmo sentido de reconhecimento e declaração de direitos inerentes à pessoa humana, a Convenção Europeia dos Direitos Humanos e das Liberdades Fundamentais (1950), o Pacto Internacional de Direitos Econômicos, Sociais e Políticos (1966), bem como o Pacto Internacional de Direitos Civis e Políticos.

prescritas pela razão e pela natureza, no entanto se observava, na realidade, a colocação de regras tidas como naturais de maneira arbitrária e artificial.^{494 495}

Nesse sentido, conforme Artur Machado Paupério,⁴⁹⁶ devido ao declínio da civilização cristã, o direito natural se laicizou,⁴⁹⁷ o que se averigua em Hugo Grócio, Thomas Hobbes, Samuel Putendorf e Christian Thomasius, nos séculos XVI e XVII, como manifestação máxima do racionalismo. O direito natural não se liga mais em Deus e sim na Razão. Seus princípios, desvelados pela razão, existiriam mesmo que Deus não existisse.⁴⁹⁸

No que tange à ideia de Direito Natural, os pensadores racionalistas dos séculos XVII e XVIII ambicionavam a elaboração de um sistema de direito justo, uma jurisprudência universal, completamente fundamentada em princípios racionais, sem consideração nenhuma em sua formulação e em sua validação do meio, seja social seja cultural.⁴⁹⁹ Verifica-se, assim, uma espécie de duplicação de sistemas jurídicos, de modo que haveria um sistema jurídico natural ideal e um outro positivo, de tal maneira que este deveria imitar aquele de todas as maneiras, o caráter mutável da natureza humana e sua abertura à historicidade é ignorada, sendo este ideário manifestado rigorosamente pela Revolução Francesa e pela Declaração Francesa. O que se mostra a distinção indevida entre essência ideal e existência real, conforme se mostrou no primeiro capítulo.

Nessa senda, William Paiva Marques Júnior averba que a compreensão contratualista de direitos humanos germina do modelo racional-cartesiano, consagrando-se um antropocentrismo exacerbado, o que fez nascer a concepção moderna de indivíduo. De fato, a Revolução Francesa e a Declaração de Direitos do Homem e do Cidadão consagram o individualismo, algo que foi requintado com a fortificação do capitalismo, após o advento da

⁴⁹⁴ PORTO, Rômulo Albuquerque. **A pessoa humana e a propriedade: reflexões sobre a funcionalização constitutiva do direito de propriedade, uma visão a partir da Declaração Universal dos Direitos Humanos de 1948.** In: FERNANDES, Helaine Cristina Pinheiro; GONDIM, Milena Alencar; MARQUES JÚNIOR, William Paiva. *Direitos fundamentais & metodologia da pesquisa: volume 4.* 1. Ed. Fortaleza: Mucuripe, 2024, pp. 293 – 320, p. 311.

⁴⁹⁵ MARITAIN, Jacques. **O Homem e o Estado.** Tradução de Alceu Amoroso Lima. 3. ed., Rio de Janeiro: Livraria Agir Editora, 1959, p. 98.

⁴⁹⁶ MACHADO PAUPÉRIO, Artur. **Introdução axiológica ao Direito: apêndice à Introdução à ciência do Direito.** Rio de Janeiro: Forense, 1977, pp. 135 e 136.

⁴⁹⁷ Michel Villey, entretanto, advoga a ideia de que São Tomás Aquino é quem laicizou o direito, porquanto a sua fonte primária ao direito, ao justo, era a própria natureza e não diretamente a Lei Divina. Conferir: VILLEY, Michel. **A formação do pensamento jurídico moderno.** Tradução: Claudia Berliner. 1ª edição. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

⁴⁹⁸ MARQUES JÚNIOR, William Paiva. **A concretização dos direitos humanos como elemento de conexão entre o direito natural e o direito positivo.** Revista da Faculdade de Direito da UFC, Fortaleza, v. 41, n. 2, p. 161-187, jul./dez, 2020, p. 161 – 187, p. 165.

⁴⁹⁹ MARQUES JÚNIOR, William Paiva. Op. Cit., 2020, p. 165.

Revolução Industrial.⁵⁰⁰

O paradigma clássico dos direitos humanos, portanto, liga-se ao contratualismo sob o olhar do ideário individualista da sociedade, conforme a qual, primariamente, existe o indivíduo com as suas necessidades e, só após isso, olha-se à sociedade.⁵⁰¹

Deve-se observar, ainda, que a lei natural – na antropologia liberal de fundo das declarações setecentistas – é deduzida da autonomia da vontade; os direitos da pessoa humana se lastreavam na ideia de que o homem não era sujeito a nenhuma lei, excetuando a sua própria vontade e liberdade.^{502 503}

Todavia, do século XIX ao século XX, realizou-se um movimento da hipertrofia do individualismo jurídico para a hipertrofia do coletivismo jurídico, isto é, ocorrera uma passagem da primazia dos direitos individuais para a primazia dos direitos sociais. A retirada do indivíduo de suas instituições tradicionais o levou para o individualismo – de fato, com a Revolução Francesa, pretendeu-se desligar o indivíduo das corporações nos quais estava inserido. Contudo, o reinserir do indivíduo nessas instituições, principalmente na instituição política, o Estado, ou social, a Classe, fez o movimento pendular oscilar no sentido sacrificial dos direitos individuais. Nessa conjuntura, pode-se pensar que a Declaração de 1948 foi uma forma de se tentar chegar numa situação harmoniosa entre os dois extremos, por meio da qual se esforça em superar as condicionalidades de espaço e tempo e com intento de perenidade.⁵⁰⁴

No que tange ao preâmbulo do DUDH, consigna-se que não se pode pensar em possível justiça, sem verdadeiramente haver o reconhecimento de que o homem corresponde, devido ao seu próprio ser, por natureza, a dignidade ontológica e, por isso, os direitos e deveres que lhe são inerentes. É a justiça fundamental e primeira, apesar de não ser a única, a saber: dar ao ente humano o que é do ente humano enquanto tal. À vista disso, não há verdadeiramente paz quando não se reconhecem esses direitos; nesses casos, os homens e o povo são levados ao recurso extremo da rebelião contra a tirania e a opressão.^{505 506}

⁵⁰⁰ MARQUES JÚNIOR, William Paiva. **Abertura e o tratamento prioritário dos direitos humanos na ordem jurídico-constitucional brasileira de 1988**. In: AGUIAR, Ana Cecília Bezerra de; ARAÚJO, Fernanda Castelo Branco; SALES, Tainah Simões (org.). **Direito Constitucional: 25 anos da Constituição Federal de 1988**. Fortaleza: AJMM, 2013, pp. 19-51, p. 26.

⁵⁰¹ MARQUES JÚNIOR, William Paiva. Op. Cit., 2013, p. 26.

⁵⁰² ALBUQUERQUE PORTO, Rômulo. Op. Cit., 2024, p. 311.

⁵⁰³ MARITAIN, Jacques. Op. Cit., 1959, p. 99.

⁵⁰⁴ LIMA, Alceu Amoroso. **Os direitos do homem e o homem sem direitos**. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1974, pp. 15 – 16.

⁵⁰⁵ ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS. **Declaração Universal dos Direitos Humanos**. 1948. Disponível em: <https://www.unicef.org/brazil/declaracao-universal-dos-direitos-humanos>.

⁵⁰⁶ HERVADA, Javier; ZUMAQUERO, José M. Op. Cit., 1978, p.135.

Os artigos 2º⁵⁰⁷, 6º⁵⁰⁸ e 30º⁵⁰⁹ da DUDH⁵¹⁰ enunciam a universalidade dos direitos humanos, por meio de três dispositivos que fecham qualquer tentativa de diminuir os sujeitos de direitos humanos; os sujeitos desses direitos, invariavelmente, são todos os seres humanos, sem exceção. No art. 2º se desvela a irrelevância, no que tange à titularidade desses direitos, de qualquer condicionamento em que se encontra o homem, ou seja, a titularidade dos direitos humanos é incondicionada. Além do mais, no art. 6º, é declarado que todos os seres humanos devem ser reconhecidos as suas “qualidades” de pessoa em sentido jurídico. Por fim, no art. 30, nada do que foi enunciado no DUDH poderá ser tomado como justificativa para concretizar atividades contrárias aos direitos proclamados neles.⁵¹¹

Observa-se que o art. 2º é um dos enunciados fundamentais sobre a universalidade dos direitos humanos, porquanto nenhuma condição extrínseca do ser humano, seja individual, seja social, é germe ou limite dos direitos humanos. O titular dos direitos humanos é qualquer ser humano, em si mesmo considerado, incondicionalmente, mesmo na condição de nascido ou não nascido.⁵¹² Nesse sentido, na encíclica *Pacem in Terris*, de São João XXIII, o mesmo espírito fundante da DUDH, consigna-se que: “Em uma convivência humana bem constituída e eficiente, é fundamental o princípio de que cada ser humano é pessoa; isto é, natureza dotada de inteligência e vontade livre. Por essa razão, possui em si mesmo direitos e deveres, que emanam direta e simultaneamente de sua própria natureza. Trata-se, por conseguinte, de direitos e deveres universais, invioláveis, e inalienáveis.”⁵¹³

⁵⁰⁷ Artigo 2 da DUDH: “1. Todo ser humano tem capacidade para gozar os direitos e as liberdades estabelecidos nesta Declaração, sem distinção de qualquer espécie, seja de raça, cor, sexo, língua, religião, opinião política ou de outra natureza, origem nacional ou social, riqueza, nascimento, ou qualquer outra condição. 2. Não será também feita nenhuma distinção fundada na condição política, jurídica ou internacional do país ou território a que pertença uma pessoa, quer se trate de um território independente, sob tutela, sem governo próprio, quer sujeito a qualquer outra limitação de soberania.”

⁵⁰⁸ Artigo 6 da DUDH: “Todo ser humano tem o direito de ser, em todos os lugares, reconhecido como pessoa perante a lei.”

⁵⁰⁹ Artigo 30 da DUDH: “Nenhuma disposição da presente Declaração pode ser interpretada como o reconhecimento a qualquer Estado, grupo ou pessoa, do direito de exercer qualquer atividade ou praticar qualquer ato destinado à destruição de quaisquer dos direitos e liberdades aqui estabelecidos.”

⁵¹⁰ Nesse ínterim, o Pacto de São José de Costa Rica (1969) – Convenção Americana de Direitos Humanos – reconhece, e não outorga, que “os direitos essenciais da pessoa humana não derivam do fato de ser ela nacional de determinado Estado, mas sim do fato de ter como fundamento os atributos da pessoa humana.”

⁵¹¹ HERVADA, Javier; ZUMAQUERO, José M. Op. Cit., 1978, p.139.

⁵¹² HERVADA, Javier; ZUMAQUERO, José M. Op. Cit., 1978, p.140.

⁵¹³ João XXIII, São. *Pacem in terris*: sobre a paz entre todos os povos na base da verdade, justiça, caridade e liberdade, 11 de abril 1963, n. 9. Consignamos a similaridade entre a fundamentação filosófica dos direitos humanos entre os teóricos da DUDH e das chamadas Encíclicas Sociais: Conferir: PORTO, Rômulo Albuquerque. **A pessoa humana e a propriedade: reflexões sobre a funcionalização constitutiva do direito de propriedade, uma visão a partir da Declaração Universal dos Direitos Humanos de 1948.** In: FERNANDES, Helaine Cristina Pinheiro; GONDIM, Milena Alencar; MARQUES JÚNIOR, William Paiva Direitos fundamentais & metodologia da pesquisa: volume 4. 1. Ed. Fortaleza: Mucuripe, 2024, pp. 293 – 320. Por exemplo, confira-se duas encíclicas com razoável lapso temporal, mas que permanecem as suas similitudes

Ademais, o art. 3º do DUDH enuncia que “Todo ser humano tem direito à vida, à liberdade e à segurança pessoal”. Saliente-se que o direito de propriedade não se pulverizou, mas fora deslocado devidamente para um artigo posterior, art. 17. Esse deslocamento já indica uma concepção antropológica de fundo distinta daquela presente nas declarações setecentistas, que eram ratificações do pensamento liberal-iluminista abstrativista. Nessa Declaração, portanto, mostra-se que o direito à propriedade é inferior a esses direitos humanos: à vida, à liberdade e à segurança.⁵¹⁴

Nessa perspectiva, preleciona Alceu Amoroso Lima, que os direitos listados no art. 3º referem-se estritamente à pessoa como tal. Por outro lado, o direito à propriedade refere-se a uma extensão da pessoa às coisas. Este, destarte, é subordinado aos primeiros, por natureza. Anota-se que, nessa novel conformação de bens jurídicos, não há apenas a reverberação jurídica de uma modificação social subjacente, mas uma manifestação do trânsito de uma concepção menos adequada para uma mais adequada, no que tange à própria ontologia de valores; tendo em vista que, intrinsecamente, conforme a natureza das coisas, o que se dirige ao próprio ente humano em si, é superior, por natureza, ao liame da pessoa com os objetos.⁵¹⁵

Nesse sentido, o direito à vida – o primeiro arrolado, não à toa, no art. 3º – é o mais fundamental e radical, do qual dependem os demais direitos. Sem o direito à vida, os outros direitos existiriam precariamente. Não haveria serventia, portanto, que se reconhecesse uma gama de direitos ao ser humano sem o reconhecimento do direito à vida, pois a privação desse direito implicaria em privação dos demais direitos. Realmente, o direito à vida é o primeiro e o mais fundamental de todos os direitos.⁵¹⁶ O que pode ser argumentado da seguinte maneira.

Põe-se em relevo os direitos inerentes à pessoa humana, pela razão de que se tem um ser exigente frente aos demais (e a si mesmo), devido à sua dignidade ontológica; é um ser que exige ser tratado – dignamente – de algumas maneiras determinadas. Todavia, o ente exigente, primeiramente, exige o ser, exige fincar-se na existência; caso não fosse desse modo, não se poderia chamá-lo de ente exigente. A debilitação, ou o desconhecimento, do direito à existência implica necessariamente em minar a raiz dos outros direitos humanos, pois se ataca o esteio em que se fundam: o ente ontologicamente exigente. Por basear-se na própria exigência do ser, o

no que tange à fundamentação dos direitos humanos: FRANCISCO, Carta encíclica *Laudato si*: sobre o cuidado da casa comum, 24 de maio de 2015; FRANCISCO, *Exortação Apostólica Evangelii gaudium*: sobre o anúncio do evangelho no mundo actual, 24 de novembro de 2013; SÃO PAULO VI, *Carta Encíclica Populorum Progressio*: sobre o desenvolvimento dos povos, 26 de março de 1967.

⁵¹⁴ LIMA, Alceu Amoroso. Op. Cit., 1974, p. 29.

⁵¹⁵ LIMA, Alceu Amoroso. Op. Cit., 1974, pp. 29 – 30.

⁵¹⁶ HERVADA, Javier; ZUMAQUERO, José M. Op. Cit., 1978, p.141.

múnus de respeito à vida independe da vontade ou do consentimento do sujeito; pois, os direitos humanos são irrenunciáveis; não podendo, portanto, renunciar à vida.⁵¹⁷

A titularidade do direito à vida é para todo e qualquer ser humano, independente das condicionalidades encontradas nele. Se há um indivíduo humano há direito à vida, invariavelmente. A vida humana, o ente humano, não inicia a sua existência no instante do nascimento (fato meramente accidental sob o ponto de vista do subsistente humano) – mas sim no instante da concepção, momento pelo qual surge um novo ser humano –, que é diferente do seu pai e da sua mãe. Na mesma linha, o enfermo ou o senhor de idade avançada têm o direito à existência, o qual pertence, sem critérios e independente de quaisquer condições, a todo ser da espécie humana.⁵¹⁸

Em sentido distinto, Ingo Sarlet relembra que a noção de dignidade se lastreia na autonomia⁵¹⁹ pessoal (apesar de não exclusivamente), ou seja, na liberdade, que o ente humano, ao menos, é capaz de dirigir a sua própria existência e ser, consequentemente, sujeito de direitos. Dessa forma, não se questiona, afirma Sarlet, que a liberdade e os direitos fundamentais constituem, ao mesmo tempo, em pressupostos e realizações direta da dignidade da pessoa, de tal modo que se parece difícil questionar a compreensão de que sem liberdade não pode haver dignidade, ou, ao menos, não é reconhecida e garantida.⁵²⁰

Pode-se dizer que o desrespeito à autonomia e, por consequência, à liberdade (com especificação de algum objeto para o ato livre) gera dano à pessoa humana desrespeitada, uma vez que a autonomia é corolário da dignidade ontológica humana; a liberdade é exigência do próprio ente humano para atualizar ainda mais o seu ser; é uma exigência em virtude da eminência e do *quantum* do ser do ente humano. Entretanto, a autonomia não se fundamenta em si mesmo, não subsiste por si, pois ela deve sempre se referir ao ser da pessoa, a fim de se desenvolver pessoalmente; por conseguinte, a dignidade humana não repousa na autonomia, mas sim na condição ontológica intrínseca do ente humano, sendo que a autonomia é que se apoia na densidade ontológica humana. Dessa forma, é imprescindível o liame entre a ontologia e a ética, segundo o qual é inconcebível pensar numa ética sem abroquelar-se na ontologia,

⁵¹⁷ HERVADA, Javier; ZUMAQUERO, José M. Op. Cit., 1978, p.141.

⁵¹⁸ HERVADA, Javier; ZUMAQUERO, José M. Op. Cit., 1978, p.141.

⁵¹⁹ KANT, Immanuel. **Metafísica dos costumes**. Primeira parte: Primeiros Princípios Metafísicos da Doutrina do Direito. Tradução de Clélia Aparecida Martins. Segunda Parte: Primeiros Princípios Metafísicos da Doutrina da Virtude. Tradução de Bruno Nadai, Diego Kosbiau e Monique Hulshof. Petrópolis – RJ: Editora Vozes Ltda, 2003.

⁵²⁰ SARLET, Ingo Wolfgang. **Dignidade da pessoa humana e direitos fundamentais na Constituição Federal de 1988**. 8. Ed. ver. Atual e ampl. Porto Alegre: Livraria do Advogado Editora, 2010, p. 98.

especialmente e principalmente, na ontologia humana.

O termo dignidade, contudo, é plurissignificativo, o que pode acarretar em equívocos no que concerne à sua afirmação no âmago de potenciais colisões entre direitos, em que pode se afirmar um alegado direito (em detrimento de outro direito) com base na dignidade humana, porém sem vinculá-lo à densidade ontológica humana; construindo, desse modo, artificialmente a fundamentação do aludido direito.

Desse modo, é mister distinguir as acepções possíveis do conceito de dignidade, que são quatro, a saber: dignidade ontológica, dignidade moral, dignidade social e dignidade existencial. O sentido primário e principal do conceito de dignidade se relaciona à condição ontológica da pessoa enquanto tal, pela simples razão de ser e existir. Esta dignidade ontológica tem a sua validade, e jamais pode ser retirada, mas sim sempre reconhecida, para todas as circunstâncias possíveis em que os seres humanos se situem. Já a dignidade moral refere-se ao exercício da liberdade, de maneira a possibilitar o ser humano realizar condutas que não são dignas de sua densidade ontológica. Desta feita, a dimensão da dignidade moral da pessoa pode ser, de fato, “diminuída”, mas, ainda sim, o aspecto ontológico da dignidade humana não pode, de forma alguma, ser anulada. A dignidade social liga-se aos condicionamentos em que uma pessoa se situa ao viver. Por exemplo, em dada situação de extrema pobreza de alguém, pode se dizer que ela vive de uma forma indigna, porquanto a sua dignidade ontológica foi contrariada pela situação em que não consegue se furtar em viver. Por fim, tem-se a dignidade existencial, que se refere às situações em que a pessoa não consegue viver psicologicamente em paz ou é dotado de doenças graves, contextos de vida violentos, dependências patológicas graves e outras situações gravosas que a levam considerar a sua própria condição de vida como indigna, frente ao crivo da dignidade ontológica, que não pode ser absolutamente obnubilada.⁵²¹

No âmbito da aplicação do direito, não se pode pensar em uma suposta ponderação de valores a fim de se fulminar a dignidade ontológica humana. Dessarte, v.g., uma alegada ponderação entre valores⁵²² concernentes à vida de uma pessoa em face de valores ligados à dignidade de alguém de exercer certas liberdades ou de, pretensamente, viver psicologicamente

⁵²¹ Víctor Manuel Card. Fernández; Mons. Armando Matteo. Declaração *Dignitas infinita*: sobre a dignidade humana, *Ex Audientia Die* 25.03.2024 (FRANCISCUS), n.7 e n. 8.

⁵²² No que se refere a expressão “ponderação de valores”, Glauco Barreira Magalhães Filho acentua que: “Embora a expressão “ponderação de valores” esteja popularizada entre os juristas (e, por amor a comunicação, nós também a utilizamos), entendemos que a ponderação ocorre entre razões e argumentos e não propriamente entre valores. O sopesamento das razões é para descobrirmos se estamos sob o âmbito de incidência de um princípio ou de outro numa determinada situação.” MAGALHÃES FILHO, Glauco Barreira. **Curso de Hermenêutica Jurídica**. 6ª edição. São Paulo: Fonte Editorial, 2018, p. 180.

em paz ou de sair do drama da miséria, com vistas a prevalecer estes valores em relação àqueles é radicalmente ilícito. Não obstante os outros sentidos de dignidade são queridos e devidos, uma vez que o ente exige a realização de mais ser: se estabelecer psicologicamente, tomar as rédeas da própria vida e sair do drama da pobreza são bens naturalmente devidos a cada ser humano; todavia, essas realizações devem sempre se encontrar em função da dignidade ontológica humana, pois não seria possível conceber mais ser quando se apaga o ser do ente humano.

Com efeito, a dignidade ontológica da pessoa humana é acepção primária e principal do conceito de dignidade, é o analogado principal frente as acepções derivadas de dignidade, as quais são analogados secundários ou derivados, a saber, a dignidade moral, dignidade social e dignidade existencial. Infere-se, desta feita, que só há verdadeiramente dignidade moral, social ou existencial quando não se contradita a dignidade ontológica, de maneira que um aumento dessas três últimas dignidades implica em maior atualização do ser da pessoa.

Demais, além da fundamentação filosófica acerca da fundamentação dos direitos humanos, segunda a qual se verifica que todo ente humano é pessoa, invariavelmente, é mister que, na *praxis*, se reconheça essa premissa, com o fito de torná-la eficaz. Compreender que “este ente humano é pessoa”, necessita da identificação de alguém como pessoa na concretude, o que não depende de algum posicionamento especulativo, porém sim de uma atitude chamada de “reconhecimento”.⁵²³

O ente humano, como ser em si, é um todo e não uma mera parte de um todo (seja um grupo, nação ou Estado), ou seja, não pode ser fulminado em nome do todo ou da maioria, consoante se verifica no utilitarismo. Quanto à sua dimensão de ser com outrem (ser relacional), a pessoa exige a reciprocidade. Como um ser para si, o ser humano não pode ser um mero meio para fins alheios a ele. Assim, considerar o ente humano como pessoa é o que se designa como reconhecimento.⁵²⁴

Anote-se que reconhecer o outro como pessoa é enunciar a valência ou a dignidade que inere à condição de pessoa. A dignidade é, dessa forma, valor positivo e objetivo de uma identidade. A identidade por si é reguladora, exigindo-se para conformar-se a ela, tão só, que seja reconhecida como tal. O reconhecimento baseia-se no captar do valor positivo de uma identidade e, desse modo, é um conceito que se correlaciona ao de dignidade. Assim sendo, toda dignidade exige reconhecimento e, correlativamente, todo reconhecimento tem como

⁵²³ BARZOTTO, Luis Fernando. Op. Cit., 2010, p. 28.

⁵²⁴ BARZOTTO, Luis Fernando. Op. Cit., 2010, p. 28.

objeto a dignidade. O reconhecimento se realiza quando alguém expressa, por meio de alguma atitude, a valência que é percebida na identidade de outrem.⁵²⁵

A dignidade da pessoa humana manifesta a exigibilidade do reconhecimento de todo ente humano (vida humana) como pessoa. Por isso, se uma conduta afronta à dignidade da pessoa humana, significa que nesta situação o ente humano não foi reconhecido como pessoa. Nesse sentido, Spaemann⁵²⁶ assevera que:

... o que não quer respeitar os homens como pessoas, ou lhes nega o título de pessoas, ou considera o conceito de pessoa como supérfluo e inadequado para caracterizar algo. O emprego do conceito de pessoa é idêntico a um ato de aceitação de determinados deveres frente ao que denominamos assim.

Impende registrar que ainda é popular a ideia cientificista de que o conhecimento humano se reduz ao conhecimento científico-experimental, conforme apontamos no capítulo anterior. Dessa forma, consoante essa mitificação do conhecimento, só seria possível o conhecimento predicativo, sendo essa a única maneira de conceber o real.⁵²⁷

A pessoa, entretanto, não pode ser captada em uma conceituação. Nada obstante exista um conceito de ente humano ou mesmo de natureza humana – isto é, a pessoa, enquanto categoria universal, pode ser objeto de conhecimento científico –, mas não há conceito de Pedro. Assim, Pedro não é um algo definível, mas um ente existente concreto, um alguém que somente poderá ser captado em ato reconhecedor manifestado na seguinte proposição: “Pedro é pessoa”. Esse enunciado engaja quem o anuncia, assumindo a valência ou a dignidade de Pedro, por este ser uma pessoa. A concretização do reconhecimento é um ato de engajamento e não uma contemplação especulativa.⁵²⁸

O conhecimento científico exige critérios para ser balizado. No entanto, no que tange à pessoa, não há critérios a serem aplicados. Não há crivo para o reconhecimento de um partícipe do gênero humano como pessoa: todos os entes humanos, invariavelmente, são pessoas. O ente humano é pessoa, existe como pessoa, ou seja, como um ente que não tem identidade com a sua natureza (o ente humano tem natureza, não é a sua natureza). Entretanto, o desvirtuamento reside justamente na tentativa de se reduzir a pessoa à sua natureza, com fulcro em uma antropologia notadamente “naturalista”, conforme, v.g., se averigua nos gregos e nos romanos.

⁵²⁵ BARZOTTO, Luis Fernando. Op. Cit., 2010, p. 28.

⁵²⁶ SPAEMANN, Robert. Op. Cit., 2000, p. 215. Tradução livre: “... *el que o quiere respetar a los hombres como personas les niega el título de personas, o considera el concepto de persona como superfluo e inadecuado para caracterizar algo. El empleo del concepto “persona” es idéntico a un acto de aceptación de determinados deberes frente al que denominamos así*”.

⁵²⁷ BARZOTTO, Luis Fernando. Op. Cit., 2010, pp. 29 – 30.

⁵²⁸ BARZOTTO, Luis Fernando. Op. Cit., 2010, p. 30.

Essa naturalização se dirige à hierarquização e à opressão, porquanto se graduará os entes humanos como seres que são “mais” pessoas ou “menos” pessoas, ou mesmo excluirão alguns entes humanos como pessoas.⁵²⁹

Nessa ordem de ideias, Ilva Myriam Hoyos Castañeda⁵³⁰ preleciona que:

Para um grande sector da bioética e da ciência biojurídica, se é mais ou menos pessoa porque há pré-pessoas, subpessoas, post-pessoas, o que juridicamente também tem implicações porque nem todos os seres humanos têm os mesmos direitos: há seres que são titulares de direitos mais fortes, e outros, de direitos mais fracos. A universalidade dos direitos humanos, desde o ponto de vista destas teorias, se perde, como também se desvanece a mesma noção de direitos humanos, porque o direito, em geral, há deixado de ter uma fundamentação de carácter objetivo.

Assim sendo, aqueles que conseguem atualizar mais as suas respectivas naturezas, serão colocados no topo da hierarquia humana, já aqueles que não realizam as suas naturezas de maneira suficiente, serão elencados em posição de inferioridade em relação aos primeiros ou até excluído da classe de pessoas.⁵³¹ Sobre isso, Barzotto⁵³² consigna que:

Para Aristóteles, por exemplo, que não dispunha do conceito de pessoa e definia o ser humano como animal racional e político, somente o cidadão grego, culto e rico, desenvolvia plenamente a racionalidade, e portanto só ele é plenamente humano: os trabalhadores braçais, os bárbaros, as mulheres, os estrangeiros e os escravos, por não participarem da polis e não cultivarem a razão, são casos periféricos do conceito de “humano”.

Consoante visto neste capítulo, o conceito de pessoa não se reduz a sua natureza, porquanto, conforme Santo Tomás de Aquino, a pessoa, que é nome comum, contudo sem ser gênero ou espécie, é como indivíduo indeterminado. Pessoa não se liga diretamente à essência, mas sim à existência, não sendo gênero ou espécie. Portanto, a pessoa não indica uma universalidade no sentido de que poderiam ser subsumidos aos casos particulares por meio de aplicação de alguns critérios, como se realiza no conhecimento científico estrito, pois ela é concretamente existente e não pode ser definido.⁵³³

Contemporaneamente, observa-se que há algumas tentativas de subscrever a autoconsciência como crivo para a determinação da personalidade de um ente humano. Dessa

⁵²⁹ BARZOTTO, Luis Fernando. Op. Cit., 2010, p. 30.

⁵³⁰ CASTAÑEDA, Ilva Myriam Hoyos. *De nuevo sobre el concepto de persona el reto ante el debate bioético y biojurídico actual*, pp. 329 – 330. Trecho original: “para un amplio sector de la bioética y de la biojurídica, se es más o menos persona porque hay pre-personas, subpersonas, post-personas, lo que jurídicamente también tiene implicaciones porque no todos los seres humanos tienen los mismos derechos: hay seres que son titulares de derechos más fuertes, y otros, de derechos más débiles. La universalidad de los derechos humanos, desde el punto de vista de estas teorías, se pierde, como también se desvanece la misma noción de los derechos humanos, porque el derecho, en general, ha dejado de tener una fundamentación de carácter objetivo.”

⁵³¹ BARZOTTO, Luis Fernando. Op. Cit., 2010, pp. 30 – 31.

⁵³² BARZOTTO, Luis Fernando. Op. Cit., 2010, p. 31.

⁵³³ BARZOTTO, Luis Fernando. Op. Cit., 2010, p. 31.

forma, a pessoa se coloca como um problema a ser resolvido, com esteio no critério adotado para tal – os nascituros, as crianças recém-nascidas, os doentes mentais ou quem se encontra em coma não seriam incluídos naqueles seres dotados de personalidade.⁵³⁴

O uso de critérios para se definir pessoas – exigindo-se, com isso, requisitos além do pertencimento do gênero humano para ser compreendido como personalidades –, invariavelmente, excluirão alguns dos entes humanos da comunidade de pessoas, o que pode acarretar em um processo inflacionário de exclusão de seres humanos como pessoas.⁵³⁵

Nessa perspectiva, toda tentativa de elencar critérios a serem aplicados para definir seres humanos é incongruente com o conceito de pessoa,⁵³⁶ tendo em vista que “identificar definitivamente a uma pessoa como qualquer de seus predicados significa a negar-se a aceitá-la como pessoa, isto é, como ser livre face a seus predicados”.⁵³⁷

Assim sendo, o reconhecimento do ente humano como pessoa designa a transcendência dele em relação às representações e às definições,⁵³⁸ uma vez que ele transcende a mera justaposição de predicados apoiados na sua própria entidade; é transcendente, também, às causas e às condicionalidades naturais.⁵³⁹

Ademais, impende desvelar que o termo pessoa expressa o “em si” do ente humano, mostrando-se como absoluto, e como subsistente, no que se refere a qualquer coisa que se possa entendê-lo como parte, função ou instrumento. O ente humano, que é invariavelmente pessoa, manifesta a sua transcendência com relação a qualquer “todo” natural ou histórico que se intente fechá-lo.⁵⁴⁰

Afasta-se, assim, de toda concepção antropológica que precifique o ser humano, mercantilizando-o, como se observa no ideário de Hobbes: “O valor de um homem, tal como o de todas as outras coisas, é seu preço; isto é, tanto quanto seria dado pelo uso de seu poder, Portanto não absoluto, mas algo que depende da necessidade e julgamento de outrem.”⁵⁴¹

Outrossim, a consideração da pessoa como absoluto é captar a sua condição de ‘ser para

⁵³⁴ BARZOTTO, Luis Fernando. Op. Cit., 2010, p. 32.

⁵³⁵ BARZOTTO, Luis Fernando. Op. Cit., 2010, p. 32.

⁵³⁶ BARZOTTO, Luis Fernando. Op. Cit., 2010, p. 32.

⁵³⁷ SPAEMANN, Robert. Op. Cit., 2000, p. 215. Trecho original: “Identificar definitivamente a una persona con cualquiera de sus predicados significa negarse a aceptarla como persona, es decir, como ser que es libre frente a todos sus predicados.”

⁵³⁸ BARZOTTO, Luis Fernando. Op. Cit., 2010, p. 33.

⁵³⁹ VAZ, Henrique C. de Lima. **Escritos de Filosofia V**: Introdução à Ética Filosófica 2. São Paulo: Editora Loyola, 2000, p. 235.

⁵⁴⁰ VAZ, Henrique C. de Lima. Op. Cit., 2000, p. 235.

⁵⁴¹ HOBBS, Thomas. **Leviatã**. Tradução de João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva, Cap X, p. 34.

si’, concebendo uma autorreferência que não pode ser eliminada por qualquer heterorreferência, ou seja, o ente humano não se identifica como pessoa com dependência aos fatores externos de si, v.g., de grupos étnicos, classes, mercado, Estado, história, utilidade ou quaisquer que sejam os outros ‘pseudoabsolutos’.⁵⁴²

A pessoa, em seu reconhecimento enquanto tal, foge do “cálculo” da razão prática (que se dirige a algum bem), porquanto se exige dessa razão a deliberação de condicionamentos concretos, ou seja, depende das contingências, o que se implica em bens relativos. O reconhecimento do ente humano como pessoa direciona-se para um bem incondicional, universal e necessário; para todo ente humano é um bem, sem exceções, reconhecer a si e o outro como pessoa.⁵⁴³

Desse modo, o reconhecimento do ente humano como pessoa é o pontapé inicial dos desenvolvimentos prático, moral, jurídico ou político; não é objeto do ‘silogismo’ prático, tendo em vista que o objeto tornar-se-ia invariavelmente um bem relativo. A dignidade da pessoa humana é pressuposta às deliberações ou ponderações daquilo que é devido ao ente humano.⁵⁴⁴

Nessa ordem de ideias, Barzotto leciona que:

A correta via de aproximação teórica do fenômeno jurídico, não passa, portanto, pela hermenêutica jurídica ou pela teoria da argumentação, mas pela teoria do reconhecimento, uma vez que o fundamento do direito não está em um texto ou em argumentos, mas na pessoa. Só o idealismo filosófico tipicamente moderno, que pretende que o pensamento ou a linguagem tenham prioridade ao ser, pode sustentar o contrário.⁵⁴⁵

Pode-se afirmar que há uma prioridade lógica do reconhecimento em relação à argumentação jurídica; contudo, o ato de inteligir o fenômeno pretensamente jurídico, por meio do intelecto agente do intérprete, inicia-se concomitantemente com a exegese de um caso concreto, desvelando-se, assim, a imperiosidade do reconhecimento da pessoa, enquanto tal, como elemento hermenêutico germinal; o absoluto do ente humano, de certo modo, plasma-se discursivamente, mas sem que o contradite como tal.

De todo modo, é mister enunciar que a dignidade da pessoa humana deve ser constatada; não pode ser ponderada com princípios ou regras, o fundamento não pode ser relativizado pelo fundamentado.⁵⁴⁶ Dessa forma, não se pode conceber a ideia de ponderação do princípio da

⁵⁴² BARZOTTO, Luis Fernando. Op. Cit., 2010, p. 33.

⁵⁴³ BARZOTTO, Luis Fernando. Op. Cit., 2010, p. 33.

⁵⁴⁴ BARZOTTO, Luis Fernando. Op. Cit., 2010, p. 34.

⁵⁴⁵ BARZOTTO, Luis Fernando. Op. Cit., 2010, p. 35.

⁵⁴⁶ BARZOTTO, Luis Fernando. Op. Cit., 2010, p. 35.

dignidade da pessoa humana com outros princípios ou direitos considerados fundamentais. A concepção de princípio aplicado à dignidade humana não é a ideia de que o princípio exige “que algo seja realizado na maior medida possível dentro das possibilidades jurídicas e fáticas existentes”⁵⁴⁷ ou que pode ser ponderado por outras contrarrazões, mas sim o início da deliberação jurídica.⁵⁴⁸

Observe-se que, a partir do reconhecimento da dignidade humana, com esteio no valor absoluto do ente humano, desvelam-se, de fato, direitos anteriores à positivação de normas; assim, a noção de direitos humanos manifesta direitos preexistentes às leis positivas, cuja contravenção gera lesão de direitos.⁵⁴⁹ À vista disso, verifica-se a fungibilidade entre os *entia moralia* e os *entia naturae*, o que indica o afastamento da ideia, à moda kantiana, de realizar indevida oposição entre natureza e liberdade, porquanto o ente humano não se reduz à sua própria natureza e nem se enclausura em um dos seus predicados, como a autonomia ou a liberdade; existe um dever ser jurídico natural – do qual se clama pela complementariedade do direito positivo, apesar de anteceder-lo – que procede do ser da pessoa, por isso do reconhecimento e do desvelamento de direitos humanos que precedem as legislações positivas. Em razão disso que, *e.g.*, a DUDH anota em seu preâmbulo: “Considerando que o reconhecimento da dignidade inerente a todos os membros da família humana e de seus direitos iguais e inalienáveis é o fundamento da liberdade, da justiça e da paz no mundo”. Além do mais, reconhece-se a dimensão social do ente humano, evidenciando-se como ser constitutivamente dialogal, o que se verifica também a fundamentação dos direitos sociais na própria estrutura ontológica da pessoa humana, em detrimento das visões rarefeitas e ocas do liberalismo abstrativista que deram suporte às declarações liberais setecentistas – sem, no entanto, absorver a pessoa num ente comum totalizante, como é do feitio dos regimes coletivistas.

4.4 Os direitos humanos: entre dado e construído

Segundo Javier Hervada, muitos filósofos do direito e juristas negam a juridicidade dos direitos humanos,⁵⁵⁰ isto é, de que não são propriamente direitos; assim, continuam a chamá-

⁵⁴⁷ ALEXY, Robert. **Teoria dos Direitos Fundamentais**. Tradução de Virgílio Afonso da Silva. 2ª edição, 4ª tiragem. São Paulo – SP: Malheiros, 2014, p. 104. Conferir: ÁVILA, Humberto. **Teoria dos Princípios**. 13ª edição, revista e ampliada. São Paulo: Malheiros, 2012.

⁵⁴⁸ BARZOTTO, Luis Fernando. Op. Cit., 2010, p. 34.

⁵⁴⁹ HERVADA, Javier. Op. Cit., 1982, p. 247.

⁵⁵⁰ Vide, por exemplo, Norberto Bobbio e Robert Alexy.

los de direitos, porém entendem que se trata mais de valores, postulados políticos ou exigências de outra ordem⁵⁵¹, dos quais careceriam de juridicidade. Indaga-se, portanto, da seguinte maneira: de onde advêm tais opiniões? Elas se originam na característica essencial destes direitos: preexistir às leis positivas. Com efeito, a nota comum entre esses autores que negam a juridicidade dos direitos humanos, consiste na negação de que esses direitos existam fora da concessão ou outorga das leis positivas, porquanto somente a lei positiva é verdadeiro direito – ou, ao menos, só será direito caso decorra de lei positiva –, isto é, as leis positivas são as verdadeiras fontes dos direitos de todos os sujeitos.⁵⁵²

A negação dos direitos humanos, entretanto, como propriamente direitos, em razão de serem preexistentes às leis positivas é um apriorismo, ou seja, provém de uma adoção conceitual de direito elaborado sobre leis positivas – de ordem estatal ou não –, sem que os direitos humanos tenham sido inseridos no cômputo da conceptologia do direito.⁵⁵³

Em face disso, caso se negue a natureza jurídica dos direitos humanos, não os negaria apenas como propriamente direitos, porém, também, despedaçar-se-ia completamente a pedra de toque dos autores que os consideram como valores, postulados políticos ou outras expressões sem dotação jurídica, bem como daqueles que entendem que a problemática dos direitos humanos reside na efetivação (por exemplo, Bobbio) e não na fundamentação deles⁵⁵⁴; os

⁵⁵¹ Segundo Jorge Miranda, pode-se verificar as seguintes maneiras de conceber os direitos humanos, a saber: “a) Concepções *jusnaturalistas* (os direitos do homem como imperativos de Direito Natural, anteriores e superiores à vontade do Estado) e concepções *positivistas* (os direitos do homem como faculdades outorgadas e reguladas pela lei positiva); b) Concepções *idealistas* (os direitos do homem como ideia que projecta sobre o processo histórico) e concepções *realistas* (os direitos do homem como expressão da experiência ou das lutas políticas, econômicas e sociais); c) Concepções *objectivistas* (os direitos do homem como realidades em si ou como valores objetivos ou decorrências de valores) e concepções *subjectivistas* (os direitos do homem como faculdades da vontade humana ou como manifestações de autonomia); d) Concepções *contratualistas* (os direitos do homem como resultado do contrato social, como a contrapartida para o homem da sua integração na sociedade) e concepções *institucionalistas* (os direitos do homem como instituições inerentes à vida comunitária)”. MIRANDA, Jorge. **Manual de Direito Constitucional. Tomo IV. Direitos Fundamentais**. 4ª edição. Coimbra: Coimbra Editora, 2008, p. 54. Com a mesma distinção, Conferir: MARQUES JÚNIOR, William Paiva. **Abertura e o tratamento prioritário dos direitos humanos na ordem jurídico-constitucional brasileira de 1988**. In: AGUIAR, Ana Cecília Bezerra de; ARAÚJO, Fernanda Castelo Branco; SALES, Tainah Simões (org.). *Direito Constitucional: 25 anos da Constituição Federal de 1988*. Fortaleza: AJMM, 2013, pp. 19-51, p. 26.

⁵⁵² HERVADA, Javier. Op. Cit., 1982, p. 248.

⁵⁵³ HERVADA, Javier. Op. Cit., 1982, pp. 248 – 249.

⁵⁵⁴ BOBBIO, Norberto. **A Era dos Direitos**. Rio de Janeiro: Elsevier, 2004, p. 26. Em sentido contrário ao entendimento de Bobbio exposto, considera-se a necessidade de se analisar acerca do fundamento ético dos Direitos Humanos em, v.g., Ingo Wolfgang Sarlet. Conferir: SARLET, Ingo Wolfgang. **A Eficácia dos Direitos Fundamentais**. 12ª ed., Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2014, p. 141. Também conferir: BARROSO, Luís Roberto. **A dignidade da pessoa humana no direito constitucional contemporâneo: a construção de um conceito jurídico à luz da jurisprudência mundial**. Belo Horizonte, Fórum, 2012. MARQUES JÚNIOR, William Paiva. **A concretização dos Direitos Humanos como elemento de conexão entre o Direito Natural e o Direito Positivo**. Revista da Faculdade de Direito da UFC, v. 41, p. 161-187, 2020. Contudo, neste trabalho, além da necessária ligação da ética com os Direitos Humanos, defende-se o liame do ético com o ontológico, de modo a ser impossível pensar na dignidade humana, no ponto de vista

direitos humanos se transformariam em produto das leis positivas; perderiam a sua dimensão própria do homem ante as leis positivas.⁵⁵⁵

Ademais, outra pergunta fulcral para que se concebam verdadeiramente os direitos humanos como dotados de juridicidade, é a seguinte: o direito é um fenômeno inteiramente inventado pelo homem – completamente cultural –, ou é um fenômeno conatural ao homem, mesmo que, concretamente, as legislações de cada sociedade nasçam de fenômenos culturais-positivos? Inicialmente, recorda-se que as teorias modernas dos direitos humanos – com base em modelo individualista-liberal – germinaram no século XVIII, segundo as quais esses direitos precedem as sociedades; outrossim, os documentos internacionais atuais se baseiam nesses direitos como precedentes as convenções positivas (concebendo-se a ideia de pessoa como “ser com outrem” ou “ser-dialogal”). Afinal, indaga-se, como seria possível compreender os direitos humanos como anteriores às leis positivas, no ponto de vista lógico-metafísico, sem entendê-los como fenômeno jurídico natural? Caso esses direitos sejam exclusivamente e radicalmente – sem nenhuma nota natural – fenômenos jurídicos culturais, como seria possível compreender alguma juridicidade inerente a todo ser humano, cuja fundação são os atributos da pessoa humana, que procede da dignidade da pessoa humana?⁵⁵⁶

Assim, conforme se constata, por exemplo, nos documentos alhures citados, os direitos humanos são essenciais, inerentes ao ser humano, os quais se fundamentam nos atributos da pessoa humana, bem como surgem da dignidade inerente – condição ontológica – da pessoa humana; desse modo, somente ter-se-á duas saídas possíveis: ou os documentos reconhecem e clamam algo exaustivamente inexistente ou os direitos humanos não são unicamente fenômeno jurídico cultural; havendo, assim, algo juridicamente conatural ao ser humano.⁵⁵⁷

Diante disso, se os direitos humanos apenas são algum fenômeno cultural, logo necessariamente deverá ser compreendido como direitos que não são reconhecidos, porém sim outorgados pela sociedade, seja por meio de leis ou costumes, seja por intermédio de algum consenso social generalizado. Contudo, como compatibilizar os direitos humanos como fenômeno unicamente cultural e, ao mesmo tempo e aspecto, reconhecê-los verdadeiramente? Portanto, devido à redução desta possibilidade ao absurdo, pode-se compreender que a base do fenômeno jurídico é natural – ou seja, há realidades jurídicas naturais⁵⁵⁸ –, sendo que uma de

ético, sem se vincular à densidade ontológica humana.

⁵⁵⁵ HERVADA, Javier Op. Cit., 1982, p. 249.

⁵⁵⁶ HERVADA, Javier. Op. Cit., 1982, p. 250.

⁵⁵⁷ HERVADA, Javier. Op. Cit., 1982, p. 251.

⁵⁵⁸ É necessário dizer que, neste trabalho, se compreende na composição das realidades/entes a relação entre ato e potência. Em face disso, esclarece-se que a expressão “realidade jurídica natural” não designa meramente

suas manifestações são os direitos humanos.⁵⁵⁹ Nessa perspectiva, Javier Hervada⁵⁶⁰ preleciona que:

[...] a ideia dos direitos humanos como preexistentes aos fatores positivos é verdadeira, porque obedece a uma real conformação do ser humano. Daí a necessidade, penso, de que a filosofia do direito estude o fenômeno jurídico tendo em conta os direitos humanos e que não se tente estabelecer uma noção de direito sem tomá-los em consideração.

Nessa senda, em relação aos direitos humanos e à concepção jurídica de pessoa, mister é repisar, de outro modo, que o princípio fundante dos direitos humanos não deve o seu germe à condição social – como se entende no direito romano, conforme se demonstrou anteriormente –, mas que estes direitos se devem ao fato de serem inerentes ao homem; consequentemente, as Declarações e os Pactos Internacionais insistentemente reiteram que todo homem possui estes direitos, independentemente de qualquer condição – no caso, condição social extrínseca. Dessa forma, o princípio fundamental dos direitos humanos só é compreensível caso se inicie da premissa de que há um núcleo elementar de direitos – os direitos humanos – que não nasce de *status* e nem dele depende; todos os homens são irremediavelmente titulares destes direitos, independentemente de sua condição, pois estes direitos são preexistentes a qualquer condição e independentes dela.⁵⁶¹

Se a personalidade jurídica, entretanto, fosse, em sua inteireza, criação da lei positiva, não se poderia admitir os direitos humanos, enquanto representantes dos bens jurídicos inerentes ao ser humanos; assim, a ideia de direitos humanos, conforme a linguagem utilizada nas declarações já exemplificadas, cairia completamente por terra, desvanecer-se-ia o cerne

uma situação fática, uma vez que esta não considera as potencialidades dos entes, nas quais estão inseridos nas realidades. Em particular, v.g., uma situação fática em que se verifica uma afronta à dignidade humana de alguém, não significa que a densidade ontológica humana é variável entre as pessoas, implicando, em tese, uma desigualdade jurídica natural; na verdade, *in casu*, observa-se que o devido àquela pessoa humana não lhe fora dado, exurgindo disso uma situação antijurídica. Em sentido aparentemente contrário, mas não o é, o Papa Francisco, na Encíclica anteriormente citada, enuncia que, de fato – ele não utiliza o termo realidade –, os direitos humanos não são iguais para todos, pois “observando com atenção as nossas sociedades contemporâneas, deparamos com numerosas contradições que induzem a perguntar-nos se deveras a igual dignidade de todos os seres humanos, solenemente proclamada há 70 anos, é reconhecida, respeitada, protegida e promovida em todas as circunstâncias. Persistem hoje no mundo inúmeras formas de injustiça, alimentadas por visões antropológicas redutivas e por um modelo económico fundado no lucro, que não hesita em explorar, descartar e até matar o homem. Enquanto uma parte da humanidade vive na opulência, outra parte vê a própria dignidade não reconhecida, desprezada ou espezinhada e os seus direitos fundamentais ignorados ou violados”. Conferir: Francisco. Op. Cit., 3 de outubro de 2020.

⁵⁵⁹ HERVADA, Javier. Op. Cit., 1982, p. 251.

⁵⁶⁰ HERVADA, Javier. Op. Cit., 1982, p. 251. Tradução livre: (...) *la idea de los derechos humanos como preexistentes a los factores positivos es verdadera, porque obedece a una real conformación del ser humano. De ahí la necesidad, pienso, de que la filosofía del derecho estudie el fenómeno jurídico teniendo en cuenta los derechos humanos y que no se intente establecer una noción de derecho sin tomarlos en consideración.*”

⁵⁶¹ HERVADA, Javier. Op. Cit., 1982, pp. 252 – 253.

desses direitos. Portanto, se a personalidade jurídica não preexiste às leis positivas, logo não existem direitos humanos.⁵⁶² Nesse ínterim, é imperativo que se reconheça a todo ser humano, independentemente da sua condição social, a sua personalidade jurídica.⁵⁶³

Em específico, Celso D. De Albuquerque Mello leciona que, devido à perspectiva jusnaturalista, não é possível negar a personalidade jurídica internacional ao indivíduo humano⁵⁶⁴, pois o homem é um fim em si mesmo; ele possui uma dignidade “que se pode dizer inatacável e imutável”. Nesta linha, o citado professor expõe que:

[...] podemos concluir que existem duas principais razões para que o homem ser considerado pessoa internacional: a) a própria dignidade humana, que leva a ordem jurídica internacional, [...], a lhe reconhecer direitos fundamentais e procurar protegê-los; e b) a própria noção de Direito, obra do homem para o homem. Em consequência, a ordem jurídica internacional vai-se preocupando cada vez mais com os direitos do homem, que são quase verdadeiros “direitos naturais concretos”.⁵⁶⁵

⁵⁶² HERVADA, Javier. Op. Cit., 1982, p. 253.

⁵⁶³ Inclusive, o ser humano concebido, porém ainda não nascido é pessoa, pois se verifica a condição ontológica humana na vida intrauterina.

⁵⁶⁴ Em sentido contrário, Hildebrando Accioly obtempera que: “[...] certos autores têm sustentado que só o homem ou o indivíduo é destinatário das normas constitutivas da ordem jurídica internacional; é ele o único sujeito ou pessoa do direito das gentes. Esses partem da ideia de que o Estado é uma abstração jurídica e de que toda criação de pessoas coletivas se resolve, em última análise, num conjunto de indivíduos. Serão estes, pois, os únicos destinatários, o único sujeito, de todo sistema jurídico e, portanto, do direito internacional. Julgamos, entretanto, não se poder negar aos Estados a qualidade de pessoas do direito internacional, atos com efeitos jurídicos, mas também porque, na mesma ordem, são destinatários formais de regras do direito. Mas ainda: é lícito afirmar-se que, normalmente, as pessoas dessa natureza são, primeiro que tudo, os Estados, pois as regras do referido direito a eles se dirigem, em geral. É quase sempre de seus direitos e deveres que o mesmo se ocupa. São eles seus sujeitos diretos; e os indivíduos, embora beneficiários ou destinatários últimos de todo direito, geralmente aparecem, no direito das gentes, apenas como sujeitos mediatos ou indiretos”. Em mesmo sentido, mas de forma mais assertiva, Rezek comenta que: “Não têm personalidade jurídica de direito internacional os indivíduos, e tampouco as empresas, privadas ou públicas. A proposição, hoje frequente, do indivíduo como sujeito de direito das gentes pretende fundar-se na assertiva de que certas normas internacionais criam direitos para as pessoas comuns, ou lhes impõem deveres. É preciso lembrar, porém, que os indivíduos – diversamente dos Estados e das organizações – não se envolvem, a título próprio, na produção do acervo normativo internacional, nem guardam qualquer relação direta e imediata com esse corpo de normas. Muitos são os textos internacionais votados à proteção do indivíduo”. Mais à frente, Rezek afirma que: “Para a ideia da personalidade jurídica do indivíduo em direitos das gentes pudesse fazer algum sentido, seria necessário que ele dispusesse da prerrogativa ampla de reclamar, nos foros internacionais, a garantia de seus direitos, e que tal qualidade resultasse em norma geral. Isso não procede.” No entanto, neste trabalho, entende-se que realmente os Estados são sujeitos de direitos na ordem jurídica internacional – personalidades jurídicas internacionais, não obstante sejam *ens rationis* –, porquanto não se filia aqui às concepções nominalistas, individualistas e abstratas, mediante as quais se retiram as realidades que vão além do individual. Contudo, como se concebe que toda e qualquer ordem jurídica – inclusa a internacional – é fundamentada na dignidade humana, logo não se pode conceber os homens como meros “sujeitos mediatos ou indiretos” no Direito Internacional Público. Além de que, não se pode despersonalizar na seara internacional – como se verifica nas passagens transcritas do Rezek – o homem, devido à falta de capacidade jurídica ante os foros internacionais, condicionando a concepção de pessoa unicamente no *status* no qual é inserido no Direito Internacional Público, tal qual se fazia na ordem jurídica romana alhures comentado. Respectivamente: Conferir: HILDEBRANDO, Accioly. **Tratado de direito internacional público**, vol. 1. 2ª edição. Rio de Janeiro: Ibge, Serviço Gráfico, 1957, pp. 100 – 101; REZEK, José Francisco. **Direito Internacional Público: curso elementar**. 9ª ed. rev. São Paulo: Saraiva, 2002, pp. 146 – 147.

⁵⁶⁵ MELLO, Celso Duvivier de Albuquerque. **Curso de Direito Internacional Público**, 1º volume. 9ª ed. rev. e aum. Rio de Janeiro: Editora Renovar, 1992, p. 624.

Isto é, a condição de pessoa é fundada na sua própria dignidade intrínseca, o que por si só já a torna titular de relações jurídicas (e, consequentemente, de direitos e obrigações) também na ordem jurídica internacional. Não se funda, portanto, a condição de pessoa em Estado Nacional ou corpo social qualquer.

Dessa forma, como os direitos humanos não são um produto de uma *norma agendi*, ou seja, direitos subjetivos reflexos de uma lei positiva; infere-se, portanto, que a categoria desses direitos pertença ao direito natural, que é definido como: “aquele que por sua natureza é adequado ou ajustado a outrem.”⁵⁶⁶ Segundo Santo Tomás, a adequação a ser observada no direito natural (ou justo natural, em acepção primária e fundamental do direito), ocorre quando se considera a coisa em si mesma ou as suas consequências. Assim, há a diferenciação entre o direito natural em sentido primário (ou absoluto) e o direito natural secundário (ou relativo), cujo conteúdo deve ser harmonizado com vistas às consequências de sua realização para a pessoa humana e para o bem comum da sociedade *in concreto*. Por exemplo, o direito à propriedade deve ser observado em função da conveniência da apropriação privada do bem, porquanto considerado em si mesmo, não se encontra razão para a apropriação de um bem em detrimento de terceiros.^{567 568} Por isso, a hierarquização devida dos bens jurídicos na DUDH, na qual se coloca, em primeiro lugar, o direito à vida (art. 3º) como algo a ser reconhecido a todos os entes humanos, sendo o direito à propriedade estabelecido no art. 17 da Declaração de 1948.⁵⁶⁹

Assim, os direitos humanos são a manifestação histórica de algo natural – parte-se de um dado ontológico; é um direito natural de uma forma secundária, à proporção que o bem que forma o seu conteúdo – *v.g.*, vida, conhecimento, liberdade – não é criado por instituição humana, mas sim deve ser reconhecido.⁵⁷⁰

Os direitos humanos são *ius gentium*, ou seja, direito natural quanto ao conteúdo e “direito positivo universal” quanto à forma. Todavia, impende salientar que é um direito positivo sem a necessidade de se realizar a positivação: “[...] pois desde o momento em que a

⁵⁶⁶ AQUINO, São Tomás de. S.T IIa IIae, q. 57, a. 2.

⁵⁶⁷ AQUINO, São Tomás de. S.T IIa IIae, q. 57, a. 3.

⁵⁶⁸ BARZOTTO, Luis Fernando. Op. Cit., 2010, p. 68.

⁵⁶⁹ Conferir: PORTO, Rômulo Albuquerque. A pessoa humana e a propriedade: reflexões sobre a funcionalização constitutiva do direito de propriedade, uma visão a partir da Declaração Universal dos Direitos Humanos de 1948. In: FERNANDES, Helaine Cristina Pinheiro; GONDIM, Milena Alencar; MARQUES JÚNIOR, William Paiva. Direitos fundamentais & metodologia da pesquisa: volume 4. 1. Ed. Fortaleza: Mucuripe, 2024, pp. 293 – 320.

⁵⁷⁰ BARZOTTO, Luis Fernando. Op. Cit., 2010, p. 69.

razão natural dita aquelas coisas que são direito das gentes, segue-se que não requerem uma especial instituição, pois a própria razão natural as institui.”⁵⁷¹ Nessa perspectiva, o fundamento do *ius gentium* é incondicional e absoluto, mas a sua realização é relativa e histórica, porquanto a razão prática deve fixar maneiras históricas, em ambiência comunitária concreta, com o fito de realizar bens naturais que tem fundamento trans-histórico.⁵⁷²

Nessa linha, os direitos humanos manifestam a exigência de assegurar aquilo que é comum aos homens – a “lei comum da civilização” –⁵⁷³, de maneira que são os direitos humanos que fundamentam o direito positivo e não o contrário. Deve-se observar, portanto, em qual medida a norma positivada se justifica frente aos direitos humanos.⁵⁷⁴ Além de que, é mister repisar que o fundamento dos direitos humanos se estriba no fato de que todo ente humano é pessoa⁵⁷⁵ e que toda pessoa humana se pertence a si mesmo e, devido à sua ontologia, é incapaz radicalmente de pertencer a outra pessoa, mesmo que padeça de problemas que o impeçam de realizar as suas operações naturais.⁵⁷⁶ Mostra-se, assim, o fluxo de implicações da pessoa humana como fonte jurígena dos direitos humanos e estes como fundamento do direito positivo, de maneira que a densidade ontológica humana deve se espalhar para todo o sistema jurídico. Eis o fluxo:

Pessoa Humana → Direitos Humanos → Direito Positivo

Assim, conceber a ideia de que só é pessoa aquele a quem as leis positivas determinam como tal, é um flagrante ferimento, por exemplo, ao art. 6º da Declaração Universal dos Direitos Humanos, bem como contradiz nuclearmente o art. 16 do Pacto Internacional de Direitos Civis e Políticos (“Toda pessoa terá direito, em qualquer lugar, ao reconhecimento de sua personalidade jurídica”).⁵⁷⁷ Salienta-se que a negação do núcleo jurídico inerente ao ser humano – ou seja, invalidar o trânsito entre o ser e o dever ser jurídico – é o equivalente a negar a própria existência dos direitos humanos. Por isso, tal ponto é uma das grandes chaves à teoria dos direitos humanos. As declarações, com efeito, sobre os direitos humanos, desvelam uma profunda realidade pautada na humanidade marcada em cada pessoa, bem como se compreende a natureza própria dos direitos humanos, no que concerne à sua fundamentação, a saber: são

⁵⁷¹ AQUINO, São Tomás de. S.T IIa IIae, q. 57, a. 3.

⁵⁷² BARZOTTO, Luis Fernando. Op. Cit., 2010, p. 69.

⁵⁷³ MARITAIN, Jacques. **O homem e o Estado**. Tradução de Alceu Amoroso Lima. 3ª edição. Rio de Janeiro: Livraria AGIR Editora, 1959, p. 115.

⁵⁷⁴ BARZOTTO, Luis Fernando. Op. Cit., 2010, p. 79.

⁵⁷⁵ HERVADA, Javier. **Introducción crítica al derecho natural**. Undécima Edición. Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra, S.A (EUNSA), 2011, p. 64.

⁵⁷⁶ HERVADA, Javier. Op. Cit., 2011, p. 65.

⁵⁷⁷ HERVADA, Javier. Op. Cit., 1982, p. 254.

direitos inerentes a todo ser humano, com fundamento em sua dignidade de pessoa.

Nesse ínterim, desvela-se que há fundamentação metafísica dos direitos humanos, os quais são direitos radicados na natureza humana; enunciados, em razão disso, como direitos naturais, para além de assinalar que, conforme a tal natureza, pode-se perceber bens dos entes humanos e, consoante com ela, estabelece-se uma implantação de direitos e deveres.⁵⁷⁸

Expressam-se, nessa senda, as linhas em que a teoria dos direitos humanos deve se fixar, a saber: os direitos humanos são verdadeiros direitos, logo dotados de juridicidade; os direitos humanos são preexistentes, e independentes, das leis positivas e dos consensos sociais; os direitos humanos se fundamentam no fato de que todo o homem (ser humano) é pessoa – não há exceção nesta universal afirmativa no plano contingencial, não é apenas um fim querido, há rigorosa identidade entre ente humano, vida humana e pessoa –, compreendendo que toda pessoa é um ente dotado de dignidade ontológica, dono de si mesmo e, por conseguinte, titular de bens que são naturalmente seus. Dessa maneira, os direitos humanos são uma realidade e, portanto, faz-se necessário que a filosofia do direito reflita sobre uma noção de direito que acolha essa realidade.⁵⁷⁹

Desse modo, impende dizer que toda inventividade jurídica, que se constata escorreitamente como fenômeno jurídico cultural-positivo, aporta-se necessariamente em um dado ontológico, especificamente, em um dado ontológico humano, ou seja, a construção de determinações jurídicas, inexoravelmente, partem de realidades jurídicas preexistentes, tendo em vista que não se determina algo a partir de um “nada absoluto”; portanto, assim como a comunicação entre os entes humanos pode ser realizada de infinitos modos, por meio da construção da linguagem – que é um fenômeno eminentemente cultural –, mas baseado no dado ontológico que a pessoa é um “ente que fala”. Semelhantemente, os modos do direito podem ocorrer de várias maneiras, isto é, as suas determinações podem ser realizadas de infinitos modos, porquanto se lastreiam no contingente para se determinarem, entretanto estão ancorados profundamente no dado ontológico humano – na dignidade ontológica do ente humano –, que é a juridicidade inerente ao ente humano, exigindo-se o reconhecimento de diversos bens jurídicos naturais, que, sob o ponto de vista do sujeito subsistente, são direitos subjetivos naturais.

⁵⁷⁸ BEUCHOT, Maurício. *Derechos Humanos: Historia y Filosofía*. Tercera reimpressão, Coyoacán, México: Distribuciones Fontamara, 2008, p. 60.

⁵⁷⁹ HERVADA, Javier. Op. Cit., 1982, pp. 255 – 256.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

O entendimento de que ‘os direitos humanos procedem do próprio ser humano’ é algo aceito tranquilamente pela maioria dos juristas, sem necessidade de muitas digressões. Por outro lado, as consequências dessa “verdade apodítica” não são escoreitamente verificadas pela maioria deles, de maneira que a aceitação dessa premissa fundamental ocorre quase que dogmaticamente, sem que o verdadeiro sentido desse enunciado, no geral, seja devidamente perscrutado.

Com efeito, as implicações de uma concepção do direito que germina do próprio ente humano não são investigadas, porquanto se concebe a ideia de que o problema dos direitos humanos não é a fundamentação em si, mas sim a sua aplicação, pois bastaria acordar-se acerca de um rol desses direitos e concretizá-los; assim, o problema residiria simplesmente no plano eficaz, mas não na sua existência e validade.

Com isso, os direitos humanos, devido a essa impaciência de não querer fundamentá-los, são discutidos tão somente no campo político e, portanto, tornam-se, muito das vezes, a expressão majoritária passiva da época. O que concorre com a possibilidade de se estabelecer certas situações como direitos humanos (na seara política como direitos fundamentais, porquanto se estaria circunscrito numa nacionalidade) – em virtude da vazão de certas inclinações e paixões dos personagens políticos –, que, a rigor, são verdadeiramente contraditórios aos direitos humanos, se pensados esses direitos como procedentes da dignidade ontológica humana. Assim sendo, faz-se mister indagar, há direitos fundados na ontologia ou são apenas fundados numa ética desvinculada da dimensão do ser ou esses direitos apenas são fundados na pactuação intersubjetiva?

Essa questão levantada foi a diretiva desta investigação e, em virtude disso, teve-se que analisar sobre a ontologia nos seus próprios termos; especificar essa ontologia circunscrito na realidade humana; e, por fim, pensar a entidade humana como pessoa e dotada, em razão de sua própria condição ontológica intrínseca, de direitos.

Dessa forma, em primeiro plano, no que concerne à investigação de fundo ontológico, observa-se que todas as coisas tem ser, que é a realidade mais profunda das entidades existentes. Contudo, a intensidade desse ser varia consoante a realidade em análise, nos minerais se verifica o menor nível de ser possível, entrementes, no ente humano, a intensidade de ser é elevadíssimo, qualitativamente superior ao das outras entidades (seja do reino mineral, vegetal ou animal).

Demais, esse ser do humano se compõe com a essência humana, pelo qual manifesta a

dinâmica do ente humano; assim sendo, a pessoa humana, em sentido concreto, só pode ser entendida sem se reduzir à essência, não há pessoa humana sem ser, de modo que a pessoa existe em razão do liame concreto entre a essência e o ato de ser.

Assim sendo, se há direitos radicados na natureza humana – que é a essência enquanto princípio de operação –, então só podem ser pensados a partir, também, da intensidade do *quantum* do ser da pessoa. Com isso, em virtude da enorme intensidade do ser da pessoa, pode-se conceber direitos a partir da pessoa humana. Não pode haver o desligamento entre a essência e o ato de ser e, por consequência, a existência, sob pena de se conceber os direitos humanos como meros direitos ideais; como possibilidades lógicas de serem aplicados, devido, tão só, à falta de contradição interna.

Além disso, concebe-se a noção fundamental da analogia do ente, tendo em vista que, sem ela, a hierarquização dos entes dos diversos reinos – vegetal, animal e humano – seria impossível. Desse modo, o ente humano mostra-se como ente dotado de maior intensidade de ser, qualitativamente superior aos demais entes e, em razão disso, possui “normas de funcionamento” rigorosamente diferentes das dos demais.

Segundo, especifica-se mais a investigação, voltando-se para uma ontologia humana. Mostra-se que “ser é viver”, consoante a antropologia aristotélica – não obstante a insuficiência dessa antropologia para se fundar os direitos humanos a partir da pessoa humana como tal.

Com esteio do ente vivente, que é subsistente, observam-se as operações que é capaz de realizar. Essas potências compõem a entidade humana, mas são faculdades acidentais (apesar de necessárias, no que tange, *v.g.*, às operações vitais), ou seja, não subsistem por si mesmas, porém existem com o supedâneo no sujeito subsistente. Nada obstante essas operações, ao serem atualizadas, perfazem mais a natureza do ente humano, desenvolvendo-o; entretanto, tais atualizações não são mandatórias para que o ente humano seja pessoa, tendo em vista que, independentemente delas, o ente humano não deixará de ser pessoa.

Com efeito, o autorrealizar-se provém de uma dessas operações da pessoa humana; contudo, limitações ou deficiências endógenas ou exógenas nessa característica não elidem o subsistente humano como pessoa. Por isso, afigura-se limitadora o ideário da antropologia aristotélica que dota como “cidadão” somente aqueles indivíduos humanos que preencham certos níveis de realização de operações; assim sendo, consoante o crivo aristotélico, apenas aqueles dotados verdadeiramente de racionalidade poderiam ser dotados de cidadania, de modo que o fato de ser humano, por si só, não engendraria direitos. Então, o ente humano se reduziria

a uma espécie de naturalismo, sendo a “pessoa” só aquele que realiza de forma satisfatória a sua natureza.

Além disso, no que concerne à diferenciação entre o vivente animal e o vivente humano, concebe-se que, no ente animal, o pináculo do seu desenvolvimento entitativo tem como termo a fase adulta, de modo que, após isso, se decresce o nível de preenchimento do seu ser; no entanto, para a entidade humana, sempre se mostra aberto aos desenvolvimentos posteriores a fase adulta; não se limita a sua programação filogenética; não se fecha biologicamente para desenvolver-se.

Nesse sentido, não se diz que a fase adulta do ser humano é o ápice do seu desenvolvimento, em virtude da intensidade do ser no humano, que é qualitativamente superior – incluindo as dimensões vegetativa e animal no homem – e distinto dos demais viventes animais, pois o desenvolvimento humano não corresponde à melhor capacidade de realização de certas operações ou de se situar em estado físico mais evoluído. Desta feita, esse desenvolvimento não tem como critério a utilidade do ser humano em favor da sociedade em certo contexto espaço-temporal, apesar de se verificar corriqueiramente tratamento indigno, *v.g.*, às pessoas idosas, como se o desenvolvimento humano, e sua correspondente dignidade, pudesse ser apoiada em “utilidade”. Dessa maneira, a dignidade ontológica do ente humano não varia conforme as fases de sua vida e em função da utilidade dele, pois essa dignidade é independente da condição de vida da pessoa e de qualquer circunstância em que ela se encontre concretamente.

Rechaçam-se, além do mais, as visões redutoras da pessoa humana, notadamente, as visões biológica e psicológica da pessoa. A primeira, reduz a pessoa aos seus elementos físicos, de maneira a identificar a continuidade do “eu” com a conservação do cérebro; assim, a pessoalidade se limita aos processos neurais, reduzindo-se, em último termo, a uma tese estritamente materialista sobre a pessoa. Na segunda, a pessoalidade apoia-se na consciência da pessoa, reduzindo-se a pessoa ao seu estado mental; dessa forma, não haveria um “eu” que permanecesse, se essas condições psicológicas sumissem ou fossem, ao menos, suspensas. Ambas as teses, portanto, são materialistas, as quais ignoram a distinção entre o sujeito subsistente e as suas respectivas potências, que podem ser atualizadas ou não, sem modificar, a profundidade da continuidade do subsistente humano.

Ressalte-se, ainda, que – na distinção entre a linguagem animal e a linguagem humana – a linguagem animal advém do instinto cerrado e fixo, já a linguagem humana é produto da convenção e, por isso, da cultura. A linguagem humana só é manifestada por meio de uma

linguagem concreta, que é transmitida e repassada geracionalmente sob uma tessitura sociocultural determinada, que cambia historicamente e espacialmente. Então, a linguagem humana não é fixa, porquanto é uma convenção; é um fenômeno cultural. A capacidade, entretanto, de se comunicar por meio de sinais é natural, embora a sua concretização seja um fenômeno cultural. A faculdade linguística é própria da natureza humana, que pode ser realizada de várias formas, a depender das tessituras culturais e dos contextos. Nesse teor, impende dizer que a linguagem é uma faculdade de comunicação comum a todos os entes humanos, de modo a entender a fala como concretização dessa faculdade em determinado contexto sociocultural.

Assim sendo, tendo em vista a especificidade do fator linguístico, assevera-se a impossibilidade de se reduzir a pessoa humana ao reino meramente animal e, por conseguinte, não pode ser reduzida à mera situação de vivente animal; porquanto, independentemente da realização de certas operações, o sujeito subsistente não depende do seu existir da realização dos seus predicados. A dignidade ontológica humana é sempre eminente, mesmo que seja limitada à realização perfectiva do seu ser.

Por isso, para uma escoreita visão sobre a pessoa, deve apoiar-se na concepção hilemórfica de pessoa, em detrimento das visões psicológicas ou biológicas do ser humano, uma vez que se verifica que a substância humana permanece, mesmo que os “acidentes” não sejam realizados. A teoria substancial da pessoa se mostra mais hábil para uma melhor explicação da permanência da pessoalidade do ser humano, diante da variabilidade de realizações das faculdades inerentes a esse ser.

No terceiro capítulo, verifica-se a ideia da pessoa humana como ente exigente, em virtude de sua condição intrínseca humana, mostrando-se a necessária implicação de pessoa humana, em concepção ontológica, para pessoa em sentido jurídico (que procede da própria estrutura ontológica humana), sob qualquer circunstância, de modo a conceber limites a isso apenas no plano eficaz. Deve-se, portanto, o ser da pessoa ser reconhecido e respeitado por todos, o que engendra direitos em virtude de sua própria densidade ontológica, os quais são preexistentes ao direito positivo.

Para isso, em primeiro passo, ressalta-se que, no período romano, a concepção de *persona* só pode ser pensada dentro de um contexto associativo, não se concebendo uma dignidade intrínseca independente da unidade social na qual a pessoa está inserida, isto é, a dignidade da pessoa na sociedade romana é extrínseca, ou seja, dependente da sua condição ou do seu estado no grupo social em que a pessoa se encontra. O “sistema” jurídico romano é, substancialmente, paradigma de funcionamento para todas as sociedades estamentais, até o

Antigo Regime.

As questões, entretanto, disputadas sobre a Trindade desenvolvem conceituações filosóficas profundas como instrumento para a Teologia, de maneira a conceber a pessoa em seu sentido ontológico, sem apoiá-lo em fatores estritamente exógenos a ele. Observa-se – ao contrário de uma antropologia de índole naturalista – que a pessoa não significa a natureza humana, mas aquele que subsiste em uma natureza humana. A natureza é comum, mas a personalidade é singularizada. Dessa forma, o termo pessoa não se refere a um homem em geral ou um homem em abstrato, mas sim uma expressão de algum homem concreto e real. Ainda, confere-se que é constitutivo da pessoa a incomunicabilidade ontológica (por isso singular e existente por si), ou seja, não se confunde com os outros seres; e, igualmente, a pessoa é um ser-em-relação (ser constitutivamente dialogal ou social) com os outros, principalmente com os entes pessoais, sem, contudo, tornar a fundir-se ou confundir-se com outrem, sendo essa comunicabilidade baseada na natureza igual – e, por conseguinte, na dignidade igual – das pessoas humanas.

Segue-se que a concepção ontológica de pessoa humana é supedâneo do conceito jurídico de pessoa, de maneira que, invariavelmente, toda pessoa humana é também juridicamente pessoa, ou seja, o ente pessoal, por sê-lo, é exigente; é titular natural de direitos. Assim, o núcleo de juridicidade da pessoa humana não é constituído pela vontade humana, porém sim constituída inerentemente à pessoa, encontra-se na dimensão ontológica dela; não é um fator jurídico externo da pessoa que, *a posteriori*, é incutido no subsistente humano como se fosse uma qualidade adquirida.

Assim sendo, concebe-se que a ordem do dever ser jurídico da pessoa pertence a ordem do ser pessoal, isto é, aquele procede deste, sem configurar falácia naturalista, porquanto o ente humano exige sempre mais ser, o que não corresponde a ideia de retirar de um fato uma obrigação moral ou jurídica.

Assim sendo, a concepção ontológica da pessoa é paradigma e um conceito superior ao conceito jurídico de pessoa, pois basta retirar as notas sem juridicidade do ser humano, que se verificará a pessoa em sentido jurídico, que tem como marcador principal o fato de ser um ser-em-relação; é um ser que tem liberdade – não omnímoda e arbitrária –, mas situada, com o fito de realizar os seus próprios fins, escolhidos por si mesmo, conforme a riqueza imensurável da natureza humana, com as suas infinitas possibilidades de perfectilizá-la, sempre hábil para atualizações, adequando-se à estrutura fundamental do seu ser; o ser da pessoa, em virtude de sua eminência, exige do seu ser mais atualização do ser.

Demais, com o fito da pessoa humana realizar mais ser, para autorrealizar-se, é imperiosa a liberdade para a busca dos seus fins (bens); todavia, essa liberdade não contradiz a existência de lei natural – norma de funcionamento do ente humano, regra ou estatuto do direito –, porquanto a liberdade não é desvinculada das inclinações naturais observadas na própria estrutura fundamental do ser humano. Desse modo, a liberdade não atua em um vazio – ou melhor, não se baseia em um “nada”, uma liberdade abstrata sem referência ao ser do homem, desconsiderando a ontologia já determinada da pessoa, à moda contratualista hobbesiana: *ius in omnia*. Com efeito, essa concepção de liberdade esvaziante é arbitrária, sem fundamento na realidade, irreal e meramente imaginativa, sem realizabilidade.

Nessa perspectiva, pode-se dizer que o desrespeito à autonomia e, por consequência, à liberdade (com especificação de algum objeto para o ato livre) gera dano à pessoa humana desrespeitada, uma vez que a autonomia é corolário da dignidade ontológica humana; a liberdade é exigência do próprio ente humano para atualizar ainda mais o seu ser; é uma exigência em virtude da eminência e do *quantum* do ser do ente humano. Entretanto, a autonomia não se fundamenta em si mesmo, não subsiste por si mesmo, pois ela deve sempre se referir ao ser da pessoa, a fim de se desenvolver pessoalmente; por conseguinte, a dignidade humana não repousa na autonomia, mas sim na condição ontológica intrínseca do ente humano, sendo que a autonomia é que se apoia na densidade ontológica humana. Dessa forma, é imprescindível o liame entre a ontologia e a ética, segundo o qual é inconcebível pensar numa ética sem abroquelar-se na ontologia, especialmente e principalmente, na ontologia humana.

À vista disso, distinguem-se os fundamentos antropológicos das declarações reconhecedoras de direitos inerentes à condição humana – usado como modelos representativos, a Declaração de Virgínia e a Declaração Francesa – das balizas antropológicas da Declaração Universal dos Direitos Humanos de 1948. O que se desvela, a partir dessas distinções, em síntese, que as declarações setecentistas estribam-se na autonomia sem *fundamentum in re*, tratando o indivíduo sem a sua constitutividade intrinsecamente relacional, concebendo a natureza humana de maneira estática e fixista (além de se averiguar a distinção entre o estado de natureza e o estado de sociedade); já, por outro lado, na DUDH, verifica-se que o rol de direitos declarados e reconhecidos nela se baseiam invariavelmente na dignidade ontológica da pessoa humana, mostrando que a pessoa é, sob qualquer circunstância, dotada de personalidade jurídica, exigindo-se o reconhecimento de todas as ordens jurídicas, sejam nacional ou internacional.

Impende ressaltar, contudo, que o termo ‘dignidade’ é polissêmico, o que pode acarretar

equivocos no que concerne à sua afirmação no âmago de potenciais colisões entre direitos, nas quais se pode afirmar um alegado direito (em detrimento de outro direito) com base na dignidade humana, porém sem vinculá-lo à densidade ontológica humana, construindo-se, desse modo, artificialmente a fundamentação do aludido direito. Desse modo, é mister distinguir as acepções possíveis do conceito de dignidade, que são quatro, a saber: dignidade ontológica, dignidade moral, dignidade social e dignidade existencial. O sentido primário e principal do conceito de dignidade se relaciona à condição ontológica da pessoa enquanto tal, pela simples razão de ser e existir. Esta dignidade ontológica tem a sua validade, e jamais pode ser retirada, mas sim sempre reconhecida, para todas as circunstâncias possíveis em que os seres humanos se situarem. Já a dignidade moral refere-se ao exercício da liberdade, de maneira a possibilitar o ser humano realizar condutas que não são dignas de sua densidade ontológica. Desta feita, a dimensão da dignidade moral da pessoa pode ser, de fato, “diminuída”, mas, ainda sim, o aspecto ontológico da dignidade humana não pode, de forma alguma, ser anulada. A dignidade social liga-se aos condicionamentos em que uma pessoa se situa ao viver. Por exemplo, em dada situação de extrema pobreza de alguém, pode se dizer que ela vive de uma forma indigna, porquanto a sua dignidade ontológica foi contrariada pela situação em que não consegue se furtar em viver. Por fim, tem-se a dignidade existencial, que se refere às situações em que a pessoa não consegue viver psicologicamente em paz ou é dotado de doenças graves, contextos de vida violentos, dependências patológicas graves e outras situações gravosas que a levam considerar a sua própria condição de vida como indigna, frente ao crivo da dignidade ontológica, que não pode ser absolutamente obnubilada.

Assim sendo, não se pode enunciar verdadeiramente o respeito à dignidade moral, social e existencial sem adequá-los à dignidade ontológica humana, de maneira que se evidencia o liame entre o ontológico e o ético. Não há possibilidade de realização ética do ente humano sem o aporte ontológico do ser da pessoa.

Além do mais, o reconhecimento da personalidade humana (e, por consequência, a sua dotação jurídica intrínseca ao seu ser), não pode ser realizado por meio de critérios para definir o ente humano como pessoa. Pois, o uso de algum crivo para o reconhecimento de seres humanos como pessoas implica na desconsideração de certos grupos de seres humanos, despersonalizando-os; caindo-se, consequentemente, na redução da pessoa à sua própria natureza, ou seja, só aqueles que atualizam certos predicados de sua natureza, tornar-se-iam aptos a serem considerados pessoas.

Desse modo, a partir do reconhecimento da dignidade humana, com esteio no valor

absoluto do ente humano, se desvela, de fato, direitos anteriores à positivação de normas; assim, a noção de direitos humanos manifesta direitos preexistentes às leis positivas, cuja contravenção gera lesão de direitos. À vista disso, verifica-se a fungibilidade entre os *entia moralia* e os *entia naturae*, o que indica o afastamento da ideia, à moda kantiana, de realizar indevida oposição entre a natureza e a liberdade, porquanto o ente humano não se reduz à sua própria natureza e nem se enclausura em um dos seus predicados, como autonomia ou liberdade; existe um dever ser jurídico natural – do qual se clama pela complementariedade do direito positivo, apesar de anteceder-lo – que procede do ser da pessoa; por isso, do reconhecimento e do desvelamento de direitos humanos que precedem as legislações positivas.

Ademais, reconhece-se a dimensão social do ente humano, que se mostra como um ser constitutivamente dialogal, o que, também, se verifica na fundamentação dos direitos sociais na própria estrutura ontológica da pessoa humana, em detrimento das visões rarefeitas e ocas do liberalismo abstrativista que deram suporte às declarações liberais setecentistas, sem, no entanto, absorver a pessoa num ente comum totalizante, como é do feitio dos regimes coletivistas.

Por fim, desvela-se que os fenômenos jurídicos – e, em específico, os direitos humanos – não são fruto da criação *ex nihilo*, a partir de um nada absoluto, mas sim do dado ontológico humano. Assim, a construção do direito, em sua inteireza, apoia-se necessariamente em uma realidade jurídica natural íntima, que procede da pessoa humana, a completude dos sistemas jurídicos depende da composição dos fatores jurídicos naturais e positivos; depende da integração complementar e dialética entre o dado (ontológico) e o construído (cultural-positivo). Dessa forma, o fundamento último do direito reside na pessoa humana, e não no poder de fato ou nas pactuações intersubjetivas, ou seja, o ético, com esteio no ontológico, precede o sociológico e o político, no que tange à juridicidade decorrente da pessoa; o dado ontológico humano irradia-se para todas as outras dimensões do ser pessoal.

REFERÊNCIAS

- AGOSTINHO, Santo. **A Trindade** (Coleção Patrística, v. 7). 2. ed. São Paulo: Paulus, 2002.
- AGOSTINHO, Santo. **Confessiones**. Disponível em: <<https://www.thelatinlibrary.com/christian.html>>.
- ALEXY, Robert. **Teoria dos Direitos Fundamentais**. Tradução de Virgílio Afonso da Silva. 2ª edição, 4ª tiragem. São Paulo – SP: Malheiros, 2014.
- ALVIRA, Tomas; CLAVELL, Luis; MELENDO, Tomas. **Metafísica**. Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra, S.A, 1989.
- AQUINO, Santo Tomás de. **Contra Gentiles**. Disponível em: <<https://www.corpus-thomisticum.org/scg1044.html>>.
- AQUINO, Santo Tomás de. **De malo**. Disponível em: <<https://www.corpus-thomisticum.org/qdm02.html>>.
- AQUINO, Santo Tomás de. **De Potentia**. Disponível em: <<https://www.corpus-thomisticum.org/qdp7.html>>.
- AQUINO, Santo Tomás de. **Ente et Essentia**. Disponível em: <<https://www.corpus-thomisticum.org/oe.html>>.
- AQUINO, Santo Tomás de. **Expositio Peryermeneias**. Disponível em: <<https://www.corpus-thomisticum.org/cpe.html>>.
- AQUINO, Santo Tomás de. **De Anima**. Disponível em: <<https://www.corpusthomisticum.org/iopera.html>>.
- AQUINO, Santo Tomás de. **O ente e a essência**. Tradução de Carlos Arthur do Nascimento. Petrópolis: Vozes, 2000.
- AQUINO, Santo Tomás de. **Suma Teológica**. Parte I, Volume 1. 3. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2009.
- AQUINO, Santo Tomás. **Comentário ao Tratado da Trindade de Boécio** – Questões 5 e 6. Tradução: Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento. São Paulo: UNESP, 2001.
- AQUINO, São Tomás. **Sententia Metaphysicae**. Disponível em: <<https://www.corpus-thomisticum.org/cmp12.html>>.
- AQUINO, Santo Tomás. **Suma Teológica**. 9 Volumes. 3.ed. São Paulo: Edições Loyola, 2003.
- ARENDT, Hannah. **Origens do totalitarismo: antissemitismo, imperialismo e totalitarismo**. Tradução: Roberto Raposo, São Paulo: Companhia das letras.
- ARISTÓTELES, **De anima**. 1. ed. - 2006 (1ª Reimpressão - 2007). São Paulo – SP: Editora 34 Ltda, 2006.
- ARISTÓTELES. **Metafísica**. Tradução e comentário: Giovanni Reale. 3 ed. São Paulo: Edições Loyola, 2014.
- ARISTÓTELES. **Política**. Vega Universidade/Ciências Sociais e Políticas, 1998.

ARTIGAS, M., **Filosofía de la Naturaleza**. 4. edición renovada, EUNSA, Pamplona 1998.

ÁVILA, Humberto. **Teoria dos Princípios**. 13. ed., revista e ampliada. São Paulo: Malheiros, 2012.

BARROSO, Luís Roberto. **A dignidade da pessoa humana no direito constitucional contemporâneo**: a construção de um conceito jurídico à luz da jurisprudência mundial. Belo Horizonte, Fórum, 2012.

BARZOTTO, Luis Fernando. **Filosofia do direito**: os conceitos fundamentais e a tradição jusnaturalista. Porto Alegre: Livraria do Advogado Editora, 2010.

BENTO XVI. **Carta Encíclica Caritas in veritate**: Sobre o desenvolvimento humano integral na caridade e na verdade, 2009.

BEUCHOT, Maurício. **Derechos Humanos**: Historia y Filosofía. Tercera reimpressão, Coyoacán, México: Distribuciones Fontamara, 2008.

BOBBIO, Norberto. **A era dos direitos**. Tradução Carlos Nelson Coutinho. 7. reimpressão, Rio de Janeiro: Elsevier, 2004.

CASTAÑEDA, Ilva Myriam Hoyos. De nuevo sobre el concepto de persona. El reto ante el debate bioético y biojurídico actual. **Persona y Derecho**, n. 41, p. 319-335, 1999.

CHOZA, Jacinto. **Manual de Antropología Filosófica**. Segunda Edición. Sevilla: Editorial Thémata, 2016.

CLAVERO, Bartolomé. **Sujeto de Derecho entre Estado, Género y Cultura**. Ediciones Olejnik: Santiago – Chile, 2016.

COMPARATO, Fábio Konder. **A afirmação histórica dos direitos humanos**. 6. ed. Revista e atualizada, São Paulo: Saraiva, 2008,

CONESA, F., NUBIOLA, J. **Filosofía del lenguaje**, Herder, Barcelona 1999.

CORREIA, Alexandre; SCIASCIA, Gaetano. **Manual de Direito Romano e Textos em correspondência com os artigos do Código Civil Brasileiro**, Vol. 1. Edição Saraiva: São Paulo, 1949.

CUADRADO, José Ángel García. **Una introducción a la Filosofía del Hombre**. Quinta Edición, Navarra: Primera reimpressão. Ediciones Universidad de Navarra, S.A. (EUNSA), 2011.

D'AVENIA, M. **La conoscenza per connaturalità in S. Tommaso d'Aquino**, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 1992.

DICIONÁRIO DE LATIM-PORTUGUÊS. 2. ed. Porto-Portugal: Porto Editora, 2001.

ECCLES, J.C. **La evolución del cerebro**: la creación de la conciencia, Labor, Barcelona, 1992.

FALQUEIRO, Mariana Cabral. **Lógica deôntica e conflitos entre obrigações morais**. Dissertação(mestrado)—Universidade de Brasília, Instituto de Ciências Humanas, Departamento de Filosofia, Programa de Pós-graduação em Filosofia, 2012.—Universidade de Brasília, Brasília, 2012, pp. 49 – 52. Disponível em: <<http://icts.unb.br/jspui/handle/10482/11208?mode=full>>

FINNIS, John. **Lei Natural e Direitos Naturais**. Clarendon Press, Oxford, 1980.

FRANÇA. **Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen**. 1789. Disponível em: <https://www.conseil-constitutionnel.fr/le-bloc-de-constitutionnalite/declaration-des-droits-de-l-homme-et-du-citoyen-de-1789>.

FRANCISCO, **Carta Encíclica Laudato si**: sobre o cuidado da casa comum, 24 de maio de 2015.

FRANCISCO, **Exortação Apostólica Evangelii gaudium**: sobre o anúncio do evangelho no mundo actual, 24 de novembro de 2013.

FRANCISCO. **Carta Encíclica Fratelli Tutti**, 3 de outubro de 2020.

FRANCISCO. **Discurso aos membros do Corpo Diplomático acreditado junto à Santa Sé**, 12 de janeiro de 2015.

FRANCISCO. **Mensagem aos participantes na Conferência Internacional sobre Os direitos humanos no mundo contemporâneo**: conquistas, omissões, negações. (10 de dezembro de 2018): L'Osservatore Romano (ed. semanal portuguesa de 11/XII/2018).

FRANCISCO. **Discurso no encontro com as autoridades e o corpo diplomático**. Tirana – Albânia 21 de setembro de 2014.

GILSON, Etienne. **Elementos de una metafísica tomista del ser**. Traducido por Pedro Javier Moya Obradors, 1992. Título del original francés: *Eléments d'une métaphysique thomiste de l'être*. Publicado en ADHDLMA 40 (1973) p.7–36.

GILSON, Etienne. **O ser e a essência**. São Paulo: Paulus, 2016.

GIMÉNEZ-AMAYA, J.M. - SÁNCHEZ-MIGALLÓN, S. **De la Neurociencia a la Neuroética**. Narrativa científica y reflexión filosófica, EUNSA, Pamplona, 2010.

GIODARNI, Mário Curtis. **O Novo Código Civil à luz do Direito Romano**. Parte Geral. Rio de Janeiro: Editora Lumen Juris, 2005.

GONZÁLEZ AYESTA, C., **Hombre y verdad**, EUNSA, Pamplona 2002.

GONZALO SANZ, L., **Entre libertad y determinismo**: genes, cerebro y ambiente en la conducta humana. Cristiandad, Madrid 2007.

GUARDINI, Romano. **Mundo y persona**: Ensayos para una teoría cristiana del hombre. 6. ed. Ediciones Encuentro, S.A, 2000.

HERVADA, Javier. **Introducción crítica al derecho natural**. Undécima Edición. Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra, S.A (EUNSA), 2011.

HERVADA, Javier. **Lições Propedêuticas de Filosofia de Direito**. Tradução: Elza Maria Gasparotto; revisão técnica Gilberto Callado de Oliveira. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2008.

HERVADA, Javier. **Los derechos inherentes a la dignidad de la persona humana**. Humana Iura. (1), 1991, pp. 345 – 379.

HERVADA, Javier. Problemas que una nota esencial de los derechos humanos plantea a la

Filosofía del Derecho. **Persona Y Derecho**, (9), 1982, p.243-256.

HERVADA, Javier; ZUMAQUERO, José M. **Textos Internacionales de Derechos Humanos**. Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra S.A, 1978.

HILDEBRANDO, Accioly. **Tratado de direito internacional público**, vol. 1. 2. ed. Rio de Janeiro: IBGE, Serviço Gráfico, 1957.

HOBBS, Thomas. **De Cive**, 1642.

HUGON, Édouard. **Os princípios da Filosofia de São Tomás de Aquino**: as vinte e quatro teses. Trad. Odilão Moura. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1998.

HUME, David. **Treatise of Human Understanding**. Reprinted from the Original Edition in three volumes and edited, with an analytical index, by L.A. Selby Bigge, M.A., (Oxford: Clarendon Press, 1896), 1739.

JOÃO PAULO II, São Carta enc. **Sollicitudo rei socialis**: Pelo vigésimo aniversário da Encíclica Populorum Progressio, 30 de dezembro de 1987.

JOÃO PAULO II, São. **Fides et ratio**: Sobre as relações entre fé e razão, 14 de setembro 1998.

JOÃO XXIII, São. Encíclica **Mater et Magistra**: Sobre a recente evolução da questão social à luz da doutrina cristã, 15 maio 1961.

JOÃO XXIII, São. Encíclica **Pacem in terris**: A paz de todos os povos na base da verdade, justiça, caridade e liberdade, 11 abril 1963.

JOLIVET, Régis. **Tratado de Filosofia I, Lógica-cosmologia**. Tradução de: Geraldo Pinheiro Machado. Rio de Janeiro: Livraria AGIR editora, 1969.

JOLIVET, Régis. **Vocabulário de Filosofia**. Tradução de Gerardo Dantas Barreto. Rio de Janeiro, Agir, 1975.

KANT, Immanuel. **Metafísica dos costumes**. Primeira parte: Primeiros Princípios Metafísicos da Doutrina do Direito. Tradução de Clélia Aparecida Martins. Segunda Parte: Primeiros Princípios Metafísicos da Doutrina da Virtude. Tradução de Bruno Nadai, Diego Kosbiau e Monique Hulshof. Petrópolis: Vozes Ltda, 2003.

KAROL, M., **Orden natural y persona humana**: La singularidad y jerarquía del universo según Mariano Artigas, EUNSA, Pamplona, 2000.

KASER, Max. **Direito Privado Romano**. Edição: Fundação Calouste Gulbenkian, Av. de Berna, Lisboa, 1999.

LANGLOIS, José Miguel Ibáñez. **Introducción a la antropología filosófica**. Sexta Edición. Ediciones Universidad de Navarra, S.A, 2007.

LEÃO XIII. **Rerum novarum**: sobre a condição dos operários, 15 de Maio de 1891.

LIMA, Alceu Amoroso. **Os direitos do homem e o homem sem direitos**. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1974.

LIVI, A. **Crítica del sentido común**: Lógica de la ciencia y posibilidad de la fe. Rialp, Madrid, 1995.

LOMBO, J.A.; RUSSO, F. Philosophical Anthropology. **Rev. James Socias**. Digital Edition, 2017.

LUÑO, Antônio E. Perez Luño. **Los Derechos Fundamentales**. Madrid: Editorial Tecnos S.A., 1988.

MAGALHÃES FILHO, Glauco Barreira. **Curso de Hermenêutica Jurídica**. 6. ed. São Paulo: Fonte Editorial, 2018.

MAGALHÃES FILHO, Glauco Barreira. **Hermenêutica e unidade axiológica da Constituição**. 4. ed. Belo Horizonte: Del Rey Editora, 2011.

MARITAIN, Jacques. **A Pessoa e o Bem Comum**. Tradução de Vasco Miranda, Lisboa: Maria Morais Editora, 1962.

MARITAIN, Jacques. **Elementos da Filosofia**: a ordem dos conceitos – Lógica Menor (Lógica Formal). Rio de Janeiro: Livraria Agir Editora, 1949.

MARITAIN, Jacques. **O homem e o Estado**. Tradução de Alceu Amoroso Lima. 3.ed. Rio de Janeiro: Livraria AGIR Editora, 1959.

MARITAIN, Jacques. **The rights of man and natural law**. London. Geoffrey Bles: The Centenary Press, 1945.

MARQUES JÚNIOR, William Paiva. A concretização dos Direitos Humanos como elemento de conexão entre o Direito Natural e o Direito Positivo. **Revista da Faculdade de Direito da UFC**, v. 41, p. 161-187, 2020.

MARQUES JÚNIOR, William Paiva. Abertura e o tratamento prioritário dos direitos humanos na ordem jurídico-constitucional brasileira de 1988. In: AGUIAR, Ana Cecília Bezerra de; ARAÚJO, Fernanda Castelo Branco; SALES, Tainah Simões (org.). **Direito Constitucional: 25 anos da Constituição Federal de 1988**. Fortaleza: AJMM, 2013, pp. 19-51.

MARRAMAO, Giacomo. **La passione del presente**. Torino: Bollati Boringhieri, 2008.

MATA-MACHADO, Edgar de Godoi da. **Contribuição ao personalismo jurídico**. Belo Horizonte: Del Rey, 1999.

MELLO, Celso Duvivier de Albuquerque. **Curso de Direito Internacional Público**, 1º volume. 9. ed. rev. e aum. Rio de Janeiro: Editora Renovar, 1992.

MIRANDA, Jorge. **Manual de Direito Constitucional**. Tomo IV. Direitos Fundamentais. 4. ed. Coimbra: Coimbra Editora, 2008.

MONCADA, Cabral de. **Filosofia do Direito e do Estado**, Vol. 1: Parte Histórica. Coimbra Editora, 2ª edição revista e acrescentada, 1955.

MUNTANÉ, A. - MORO, M.L. - MOROS, E.R. **El cerebro. Lo neurológico y lo trascendental**, EUNSA, Pamplona 2008.

PAULO VI, São. Carta Encíclica **Populorum Progressio**: sobre o desenvolvimento dos povos, 26 de março de 1967.

PAULO VI, São. Constituição Pastoral **Gaudium et Spes**, Documento do Concílio Vaticano II sobre a Igreja no mundo atual, 7 de Dezembro de 1965.

PAULO VI, São. Declaração **Dignitatis Humanae**, Declaração do Concílio Vaticano II sobre a liberdade religiosa, 7 de dezembro de 1965.

PERO-SANZ, J.M., **El conocimiento por connaturalidad**: la afectividad en la gnoseología tomista, EUNSA, Pamplona 1964.

PIO XI, **Divini Redemptoris**: Carta encíclica sobre o comunismo ateu, 19 de março de 1937

PORTO, Rômulo Albuquerque. A pessoa humana e a propriedade: reflexões sobre a funcionalização constitutiva do direito de propriedade, uma visão a partir da Declaração Universal dos Direitos Humanos de 1948. In: FERNANDES, Helaine Cristina Pinheiro; GONDIM, Milena Alencar; MARQUES JÚNIOR, William Paiva. **Direitos fundamentais & metodologia da pesquisa**, volume 4. 1. Ed. Fortaleza: Mucuripe, 2024, pp. 293 – 320.

REALE, Miguel. **Filosofia do Direito**. 11. Ed., Saraiva: São Paulo, 1986.

REZEK, José Francisco. **Direito Internacional Público**: curso elementar. 9. ed. rev. São Paulo: Saraiva, 2002.

RUPPEL, Ernesto. O conhecimento intelectual humano: segundo S. Tomás de Aquino. **Revista Portuguesa de Filosofia**, T. 24, Fasc. 3 (Jul. - Sep., 1968), pp. 261-299.

RUPPEL, P. Ernesto. **O ser em São Tomás de Aquino**. Revista Portuguesa de Filosofia, T. 27. Fasc. 2 (Apr. – Jun., 1971), pp. 125-146, p. 126.

SARLET, Ingo Wolfgang. **A Eficácia dos Direitos Fundamentais**. 12. ed., Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2014.

SARLET, Ingo Wolfgang. **Dignidade da pessoa humana e direitos fundamentais na Constituição Federal de 1988**. 8. Ed. ver. Atual e ampl. Porto Alegre: Livraria do Advogado Editora, 2010.

SCHULZ, Fritz. **Classical Roman Law**. Reprint of the edition Oxford 1951, Scientia Verlag Aalen, 1992.

SEGURA, Carmen. **La dimensión reflexiva de la verdad en Tomás de Aquino**. Disponível em: <<https://dadun.unav.edu/bitstream/10171/2147/1/13.%20CARMEN%20SEGURA,%20La%20dimensi%C3%B3n%20reflexiva%20de%20la%20verdad%20en%20Tom%C3%A1s%20de%20Aquino.pdf>>.

SELLÉS, J.F., **Antropología para inconformes**: Una antropología abierta al futuro, 2. edición, Rialp, Madrid 2007.

SILVA, Ildete Regina Vale da; BRANDÃO, Paulo de Tarso. **Constituição e Fraternidade**: o valor normativo do preâmbulo da Constituição Brasileira. Curitiba: Juruá, 2013.

SOUSA, Luís Carlos Silva de. Lei natural e fundamentação metafísica em Tomás de Aquino (STh. Ia-IIae, q. 94, a. 2). **Kairós**, Fortaleza, v. 7, n. 2, 2010, pp. 279 – 287. Disponível em: <https://ojs.catholicdefortaleza.edu.br/index.php/kairos/article/view/211>.

SOUZA, Elden Borges. **A Fundamentação Ética dos Direitos Humanos em Tomás de Aquino**: Pessoa Humana, Bem Comum e Lei Natural. [Dissertação de Mestrado em Direito] – Universidade Federal do Pará, Instituto de Ciências Jurídicas, Programa de Pós – Graduação em Direito (PPGD), Belém, 2017.

STORK, Ricardo Yepes. **Fundamentos de antropologia**: um ideal da excelência humana. Tradução: Patrícia Carol Dwyer. 2. ed. São Paulo: Instituto Brasileiro de Filosofia e Ciência Raimundo Lúlio, 2005.

VAZ, Henrique C. de Lima. **Escritos de Filosofia V**: Introdução à Ética Filosófica 2. São Paulo: Editora Loyola, 2000.

VIANA, Wellistony C. Viana. **A Metafísica da pessoa**: o problema da identidade pessoal no debate contemporâneo. São Paulo: Ideias e Letras, 2019.

VICENTE ARREGUI, Jorge; CHOZA, Jacinto. **Filosofía del hombre**: una antropología de la intimidad. Ediciones Rialp, S.A, 1992.

Víctor Manuel Card. Fernández; Mons. Armando Matteo. Declaração **Dignitas infinita**: sobre a dignidade humana, *Ex Audientia Die* 25.03.2024 (FRANCISCUS).

VILLEY, Michel. **A formação do pensamento jurídico moderno**. Tradução: Claudia Berliner. 1. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

VILLEY, Michel. **Questões de Tomás de Aquino sobre direito e política**. Tradução de Ivone C. Benedetti, - São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2014.

VIRGÍNIA. **The Virginia Declaration of Rights**. 1776. Disponível em: <https://www.archives.gov/founding-docs/virginia-declaration-of-rights>.