V ENCONTRO INTERNACIONAL DO CONPEDI MONTEVIDÉU – URUGUAI

FILOSOFIA DO DIREITO

JOÃO MARTINS BERTASO

LEONEL SEVERO ROCHA

LUIS MELIANTE GARCÉ

Copyright © 2016 Conselho Nacional de Pesquisa e Pós-Graduação em Direito

Todos os direitos reservados e protegidos.
Nenhuma parte deste livro poderá ser reproduzida ou transmitida sejam quais forem os meios empregados sem prévia autorização dos editores.

Diretoria – CONPEDI
Presidente - Prof. Dr. Raymundo Juliano Feitosa – UNICAP
Vice-presidente Sul - Prof. Dr. Ingo Wolfgang Sarlet – PUC - RS
Vice-presidente Sudeste - Prof. Dr. João Marcelo de Lima Assafim – UCAM
Vice-presidente Nordeste - Profa. Dra. Maria dos Remédios Fontes Silva – UFRN
Vice-presidente Norte/Centro - Profa. Dra. Julia Maurmann Ximenes – IDP
Secretário Executivo - Prof. Dr. Orides Mezzaroba – UFSC
Secretário Adjunto - Prof. Dr. Felipe Chiarello de Souza Pinto – Mackenzie

Representante Discente – Doutoranda Vivian de Almeida Gregori Torres – USP

Conselho Fiscal:
Prof. Msc. Caio Augusto Souza Lara – ESDH
Prof. Dr. José Querino Tavares Neto – UFG/PUC PR
Profa. Dra. Samyra Haydêe Dal Farra Naspolini Sanches – UNINOVE
Prof. Dr. Lucas Gonçalves da Silva – UFS (suplente)
Prof. Dr. Fernando Antonio de Carvalho Dantas – UFG (suplente)

Secretarias:
Relações Institucionais – Ministro José Barroso Filho – IDP
Prof. Dr. Liton Lanes Pilau Sobrinho – UPF
Educação Jurídica – Prof. Dr. Horácio Wanderlei Rodrigues – IMED/ABEDi
Eventos – Prof. Dr. Antônio Carlos Diniz Murta – FUMEC
Prof. Dr. Jose Luiz Quadros de Magalhaes – UFMG
Profa. Dra. Monica Herman Salem Caggiano – USP
Prof. Dr. Valter Moura do Carmo – UNIMAR
Profa. Dra. Viviane Coêlho de Séllos Knoerr – UNICURITIBA
Comunicação – Prof. Dr. Matheus Felipe de Castro – UNOESC

F488
Filosofia do direito [Recurso eletrônico on-line] organização CONPEDI/UdelaR/Unisinos/URI/UFSM /Univali/ UPF/FURG;

Coordenadores: Daniela Menengoti Ribeiro, Pablo Augusto Guerra Aragone – Florianópolis: CONPEDI, 2016.

Inclui bibliografia
ISBN: 978-85-5505-260-6
Modo de acesso: www.conpedi.org.br em publicações
Tema: Instituciones y desarrollo en la hora actual de América Latina

1. Direito – Estudo e ensino (Pós-graduação) – Encontros Interncionais. 2. Filosofia do direito. I . Encontro Internacional do CONPEDI (5. : 2016 : Montevidéu, URU).

CDU: 34

Conselho Nacional de Pesquisa e Pós-Graduação em Direito
Florianópolis – Santa Catarina – Brasil
www.conpedi.org.br

Universidad de la República
Montevideo – Uruguay
www.fder.edu.uy

V ENCONTRO INTERNACIONAL DO CONPEDI MONTEVIDÉU – URUGUAI

FILOSOFIA DO DIREITO

Apresentação

Estes textos reunem as apresentações dos textos em três GTs , 38. Cátedra Luís Alberto Warat, Hermenêutica jurídica e Filosofia do direito.

Os primeiros textos se referem ao pensamento de Luis Alberto Warat, que critica a dogmática jurídica, por somente recorrer a valores consagrados no passado, para tomar de decisões no presente. Deste modo, o Direito não permite facilmente o tratamento dos conflitos fora do Estado. A proposta de Warat surgiu como uma nova perspectiva para a abertura do sistema do Direito, desde meados dos anos 1970, investigando a partir da semiologia jurídica. Luis Alberto Warat, em sua trajetória intelectual, percorreu esse caminho da linguagem, chegando à conclusão de que a linguagem signo, desde autores como Roland Barthes, teria sentido graças ao denominado prazer do texto. Ou seja, o sentido estrutural dado por Saussure precisava abrir-se para o desejo. Aparece facilmente nessa etapa a contribuição de Lacan, mais tarde de Foucault para a interpretação da alma humana. Freud iniciou a psicanálise recolocando o desejo, e a sexualidade, em seu devido lugar. Mas, Lacan foi quem colocou a linguagem como condição de acesso ao inconsciente. Warat percebeu desde logo, o delírio como condição de sentido superior à linguística para a compreensão do não dito. Com o livro O anti-Édipo, Guattari, auxiliado por Deleuze, motivou Warat a colocar o corpo como complemento necessário, ou mesmo central para a construção de uma sociedade mais solidária . O texto da linguística adquire um novo olhar desde o simbólico: signo, significante, corpo.

A sociedade tem nesta observação como constituinte relações e enfrentamentos entre corpos desejantes de poder e afetos, fazendo com que hajam incompatibilidades comunicativas sem fim. No Direito, para Warat, o procedimento para o tratamento destas questões poderia seguir o caminho da mediação.

A Hermenêutica Jurídica e Filosofia do Direito foram com perspicácia abordados nos demais texto. A Hermenêutica é hoje uma derivação crítica da filosofia analítica, baseada nos trabalhos de Wittgenstein (1979) que redefiniu, em meados do século passado, a ênfase no rigor e na pureza lingüística por abordagens que privilegiam os contextos e funções das imprecisões dos discursos. A hermenêutica, diferentemente, da pragmática, centrada nos procedimentos e práticas sociais, preocupa-se com a interpretação dos textos.

No terreno jurídico a grande contribuição é portanto do positivismo de Hart (1986) e seus polemizadores como Raz (2012) e Dworkin (1986) . O positivismo jurídico inglês foi delimitado por Austin e alçado até a filosofia política através do utilitarismo de Bentham (1973). Na teoria de Hart, leitor de Bentham, a dinâmica das normas somente pode ser explicitada através da análise das chamadas regras secundárias (adjudicação, mudança e reconhecimento), que permitem a justificação e existência do sistema jurídico. Hart preocupa-se com a questão das definições. Porém, inserindo-se na concepção pragmática da linguagem, com objetivos hermenêuticos, entende que o modo tradicional de definição por gênero e diferença específica é inapropriado para a compreensão de noções tão gerais e abstratas. Pois, tais definições necessitam de termos tão ambíguos quanto os que se deseja definir. Para Hart, Direito é uma expressão familiar que empregamos na prática jurídica sem a necessidade de nenhuma definição filosófica. Assim, a preocupação da “jurisprudência” não é a explicitação da designação pura do signo direito, como tenta fazer Bobbio, mas "explorar as relações essenciais que existem entre o direito e a moralidade, a força e a sociedade (...). Na realidade, ela consiste em explorar a natureza de uma importante instituição social” (HART, 1986).

A tese do Direito como instituição social significa que o Direito é um fenômeno cultural constituído pela linguagem. Por isso, é que Hart (1986), desde a linguística, pretende privilegiar o uso da linguagem normativa como o segredo para que se compreenda a normatividade do Direito. Esta atitude epistemológica tem, para Raz (2012), duas consequências: “em primeiro lugar, os termos e expressões mais gerais empregadas no discurso jurídico (...), não são especificamente jurídicos. São, geralmente, o meio corrente mediante o qual se manifesta a maior parte do discurso normativo”. Em segundo lugar, com a análise da linguagem:

a normatividade do direito é explicada conforme a maneira como afeta aqueles que se consideram a si mesmos como sujeitos de direito. Um dos temas principais tratados por Hart é o fato de que quando uma pessoa diz ‘tenho o dever de...’ ou ‘você tem o dever de...’, ela expressa o seu reconhecimento e respalda um ‘standard’ de conduta que é adotado como um guia de comportamento (RAZ, 2012).

Isto expressa um reconhecimento de quem formula a regra, seu desejo de ser guiado por ela, e a exigência (social) de que outros também o sejam. A normatividade é social. A necessidade do reconhecimento é que colocou a teoria de Hart no centro da hermenêutica.

Nessa lógica, não é surpreendente o fato que, para Hart, o Direito possui uma zona de textura aberta que permite a livre manifestação do poder discricionário do juiz para a solução dos conflitos, nos chamados hard cases.

Esta última postura é criticada por Ronald Dworkin (1986) que entende que o Direito sempre proporciona uma "boa resposta", já que o juiz ao julgar escreve a continuidade de uma história. Neste sentido Dworkin coloca a célebre metáfora do romance escrito em continuidade, como "Narração". A "boa resposta" seria aquela que resolvesse melhor à dupla exigência que se impõe ao juiz, ou seja, fazer com que a decisão se harmonize o melhor possível com a jurisprudência anterior e ao mesmo tempo a atualize (justifique) conforme a moral política da comunidade.

Neste sentido, apesar das diferenças, Hart e Dworkin percebem que o Direito tem necessariamente contatos com as ideias de moral e a justiça. Daí o lado moralista do Direito anglo-saxão, sempre ligado ao liberalismo, embora na versão crítica destes autores: Hart influenciado pelo utilitarismo de Bentham, e Dworkin pelo neocontratualismo de Rawls (1980).

A concepção de Estado da Hermenêutica é portanto mais atual que a da filosofia analítica, voltando-se para as instituições sociais e abrindo-se já para o Estado interventor. Entretanto, num certo sentido, esta matriz, já bastante prescritiva, ainda é normativa (normativismo de 2º grau). Embora, possa-se dizer que Dworkin possui uma teoria da interpretação, capaz de avançar além do positivismo e do utilitarismo. Outro problema que permanece é o excessivo individualismo da hermenêutica do common law.

Por tudo isto, os nossos GTs permitiram um proficuo debate sobre as três temáticas.

Prof. Dr. Leonel Severo Rocha - UNISINOS

Prof. Dr. João Martins Bertaso - URI

Prof. Luis Meliante - UDELAR

A FORMULAÇÃO DO CONCEITO DE PESSOA HUMANA NA ÉPOCA PATRÍSTICA E SUA ATUAL CONCEITUAÇÃO EM HABERMAS

LA FORMULAZIONE DEL CONCETTO DI PERSONA UMANA NELL'EPOCA PATRISTICA E LA SUA ATTUALE CONCEZIONE IN HABERMAS

Lino Rampazzo [1]
José Marcos Miné Vanzella [2]

Resumo

Este trabalho, com metodologia de pesquisa filosófica bibliográfica e documental, pretende mostrar as circunstâncias histórico-filosóficas em que nasceu o conceito de pessoa humana. Por isso, analisa-se o significado do termo "pessoa" na Antiguidade e sua sucessiva reformulação na época patrística. A partir de Agostinho, o termo "pessoa" começa a ser aplicado ao homem, apontando para sua incomparável dignidade, com reflexos na Ética e no Direito. Nos dias atuais Habermas é um dos autores que reconhece e desenvolve o princípio da dignidade humana e a complexidade do conceito de pessoa como fundamento dos direitos e da renovação das instituições.

Palavras-chave: Dignidade da pessoa humana, Patrística, Ética, Direito, Habermas

Abstract/Resumen/Résumé

Questo lavoro, con metodologia di ricerca filosofica bibliografica e documentale, si propone di mostrare le circostanze storico-filosofiche in cui nacque il concetto di persona umana. Per questo si analizza il significato del termine "persona" nell'Antichità e la sua sucessiva riformulazione nell'epoca patrística. A partire da Agostino, il termine "persona" comincia ad essere applicato all'uomo ed indica, così, la sua incomparabile dignità, riflettendosi nell'Etica e nel Diritto. Nei giorni attuali Habermas é uno degli autori che riconosce e sviluppa il principio della dignità umana e la complessità del concetto di persona come fondamento dei diritti e del rinnovamento delle istituzioni.

Keywords/Palabras-claves/Mots-clés: Dignità della persona umana, Patristica, Etica, Diritto, Habermas

[1] Doutor em Teologia pela Pontificia Università Lateranense (Roma) Professor e Pesquisador no Programa de Mestrado em Direito do Centro Unisal – U.E. de Lorena (SP)

[2] Doutor em Filosofia pela Universidade Gama Filho (Rio de Janeiro) Professor e Pesquisador no Programa de Mestrado em Direito do Centro Unisal – U.E. de Lorena (SP)

Introdução

Um dos fundamentos da República Federativa do Brasil é a "dignidade da pessoa humana", como lemos no Art. 1º da Constituição de 1988. Esta fundamentação foi juridicamente possível diante do fato que a dignidade da pessoa humana encontra uma tranquila receptividade na nossa cultura. Porém o valor que nós hoje damos à pessoa humana precisou de séculos para ser reconhecido. Pode-se, pois, perguntar: Quando e como foi formulado o conceito de "pessoa"? Quando e como este conceito foi aplicado ao ser humano?

No primeiro momento deste trabalho pretende-se analisar a primeira etapa da longa história do conceito de pessoa: a correspondente àquela fase do período patrístico, que vai desde o início do século III até a definição clássica de Severino Boécio (470-524). No segundo momento apresenta-se o conceito de pessoa no pensamento de Habermas: procura-se verificar sua adesão à contribuição à dignidade da pessoa humana dada pela patrística e às novas contribuições modernas para seu efetivo reconhecimento, inserindo-o nas narrativas do mundo da vida e dos sistemas funcionais.

Objetiva-se, pois, com metodologia de pesquisa filosófica bibliográfica e documental, dar um fundamento ao sucessivo desenvolvimento do termo, que tem suas aplicações seja na Ética, como no Direito: o que aponta para a validade de um diálogo entre estas diferentes áreas do saber e o efetivo desenvolvimento das instituições no sentido do reconhecimento dos direitos da pessoa.

1 A formulação do conceito de pessoa humana na época patrística

1.1 *Preâmbulo: a impenetrabilidade do conceito de pessoa no pensamento grego*

Os estudiosos concordam em reconhecer que o conceito de pessoa é estranho à filosofia grega. A razão mais profunda deste fato reside no sistema próprio de cooordenadas, a partir do qual a filosofia grega tentou determinar a essência e a posição do homem. Um dos eixos deste sistema é formado pelo espírito, considerado algo absoluto e divino, que transcende e ultrapassa o que é do mundo e que é particular. O outro eixo é representado pelo ser material e corpóreo, cuja finalidade seria individualizar, no caso do homem, as características universais do espírito e enquadrá-las numa determinada parcela da realidade material, da qual o espírito se separa pela morte, a fim de mergulhar novamente no seu

anonimato primitivo e universal. Consequentemente, o homem aparece como indivíduo representante de uma espécie; e a vida terrestre é considerada como uma decadência ou a passagem para a existência pura do espírito. Acrescente-se a isso a convicção grega da importância absoluta insuperável da ordem política e da cidade, em que o indivíduo era "situado" e visto em sua relação com o Estado, com o coletivo (MARITAIN, 1973).

Neste pano de fundo não podia nascer uma problemática que se interessasse pelo ser humano como pessoa. De fato, este conceito acentua o singular, o indivíduo, enquanto a filosofia grega dá importância só ao universal, ao ideal, ao abstrato.

Neste sentido a palavra *prosopon* que, na época cristã será um dos termos utilizados para indicar a "pessoa", como vai ser considerado mais para frente, na antiga Grécia significava "rosto". Este termo foi utilizado também para indicar a máscara de teatro, mas num contexto onde o alcance filosófico do uso aparecia com maior clareza.

Na mesma chave de leitura pode ser considerado, na antiga Roma, o culto etrusco da deusa Perséfone. Este comportava uns rituais em que se carregava uma máscara (*phersu*). Os romanos, mais tarde, irão adotar o termo, usando a palavra *persona* (de *per-sonare*, quer dizer, "falar através") para indicar a máscara utilizada habitualmente pelos atores: por extensão, designava o papel que eles interpretavam.

No século III a. C. o termo foi utilizado para indicar as pessoas gramaticais. Mais tarde apareceu no sentido de "pessoa jurídica", enquanto fonte de direito. No século I antes da nossa era, o mesmo homem podia ter diferentes *personae*, quer dizer, diferentes papéis sociais ou "jurídicos". A personalidade era algo mutável e não algo essencial: e, seja na antiga Grécia, como na Antiga Roma, o conceito de pessoa como será desenvolvido posteriormente, não tinha espaço, era impenetrável (PARTLAN, 2005).

1.2 *A contribuição da teologia*

O valor absoluto do indivíduo é um dado da revelação judaico-cristã, onde aparece a parceria divino-humana, na qual Deus chama livremente o homem a participar da sua vida. Na ordem da criação o homem é elevado acima de todas as coisas criadas do mundo e, ao mesmo tempo, é solidário com toda a criação restante.

O ponto mais alto da parceria divino-humana se encontra em Jesus de Nazaré Deus-homem, homem-Deus. Nele o próprio Deus estende a mão para a parceria e, ao mesmo

tempo, proclama a infinita nobreza e a imensa dignidade de cada homem finito e particular. A revelação cristã, pois, não está voltada ao gênero humano de modo abstrato, não diz respeito ao universal, mas é dirigida a todos os homens tomados individualmente, enquanto cada um deles é filho de Deus, chamado à plena comunhão com Ele (SCHÜTZ; SARACH, 1980).

Com este horizonte, diferente daquele do mundo grego, estava colocada a premissa, a possibilidade e a necessidade da origem e do desenvolvimento do conceito de pessoa. O impulso imediato para esse processo, porém, exigiu tempo. A ocasião de tal reflexão ocorreu principalmente a partir das disputas teológicas acerca dos grandes mistérios da Trindade e da Encarnação, a cuja solução contribuiu, de forma decisiva, a formulação exata do conceito de pessoa (MONDIN, 2003a).

Quanto ao mistério da Encarnação, o cristão estava diante de afirmações que, por um lado, apontavam para uma realidade divina e, por outro, para uma realidade humana do mesmo Jesus de Nazaré. E, quanto à Trindade, a dificuldade era ainda maior, pois precisava garantir a absoluta individualidade das três pessoas divinas (Pai, Filho e Espírito Santo), como também a posse da mesma e idêntica natureza divina, evitando, ao mesmo tempo, a interpretação "modalista" (três "modos" de revelação de uma única pessoa divina) e a recusa do monoteísmo.

Para entender, pois, como apareceu o conceito de pessoa é preciso estudar o período da Patrística, em que nasceram as disputas teológicas acima citadas. Aqui, porém, apresentam-se, apenas, os momentos mais significativos, e de maneira bem sintética.

A expressão "Padres da Igreja" refere-se àqueles escritores dos primeiros séculos do cristianismo (II-VII) que, ao mesmo tempo, puseram as bases da dogmática cristã e do edifício organizacional da Igreja no contato do Evangelho com as novas culturas, especialmente a grega e a latina. Do ponto de vista terminológico, o termo "patrologia" indica o estudo dos padres; e "patrística" é adjetivo e se refere à teologia, ou doutrina dos Padres (BOSIO, 1963). Com referência às questões que mais diretamente interessam neste estudo, os primeiros "tratadistas" da doutrina trinitária são Hipólito e Tertuliano (início do século III).

A Tertuliano, que escreve em latim, deve-se a elaboração de uma linguagem básica, que se consagrou mais tarde. Entre outras, são suas as expressões *trinitas* (trindade), *una substantia*, *tres personae* (uma única substância, três pessoas); e, sobretudo, a contribuição de projetar o mistério trinitário no primeiro plano da reflexão teológica. E

Hipólito, que escreve em grego, foi o primeiro, por sua vez, a utilizar o termo *prosopon* para falar da Trindade (PARTLAN, 2005).

Desde o início do século III, então, as palavras *prósopon* e *persona* tentam designar aquilo que distingue os Três (Pai, Filho e Espírito Santo). Pouco depois começa o uso de *hypóstasis*, no Oriente.

Do ponto de vista etimológico, o termo deriva do verbo *hyphístamai* (GOMES, 1979, p. 251), que significa *sub-jazer*. Indica, pois, o que está debaixo: apoio, sedimento, fundamento etc.: um significado que adquire determinações ulteriores segundo o contexto.

No uso pré-filosófico e bíblico (por exemplo Heb 1,3; 3,14; 11,1) o sentido, em geral, é o mesmo, o da realidade que jaz sob as manifestações (a coragem, que se exterioriza no vigor; o plano, que resulta na construção etc.), ou também o da realidade em oposição à sombra e à imagem. Assim aparece também em vários escritos patrísticos, nos séculos II-III.

Por exemplo, em Hebreus 1,3, nós lemos; "Ele (o Filho) é o resplendor de sua glória e a expressão do seu ser (*hypostáseos*)".

Neste caso, *hypostáseos* (genitivo de *hypóstasis*) indica a "realidade" divina expressa no Filho.

Como termo filosófico, a palavra entra na filosofia por meio dos estóicos, que a empregavam como sinônimo de *ousia*: o ser primitivo, a essência enquanto emerge e se manifesta nas coisas. No plotinismo o termo indicava as verdadeiras e perfeitas realidades (o espírito, a alma, o Um); e era traduzido com o termo latino *substantia*.

O primeiro ensaio de diferenciação entre *ousia* e *hypóstasis* se deve, na área da teologia, a Orígenes (metade do III século). No *Comentário sobre João* (2, 10, 75), por exemplo, fala de "três *hypostáseis*", referindo-se, ao Pai, ao Filho e ao Espírito Santo (Apud GOMES, 1979, p. 252-253).

Outra etapa importante, na formulação dos conceitos filosóficos ligados à expressão do dogma, será constituída pelo Concílio de Nicéia de 325, em que se condenou o arianismo no seu ponto central: a negação da plena divindade do Filho de Deus. Por esta razão não se explicitou a doutrina trinitária em toda a plenitude em que ela já emergia na consciência cristã. Desenvolve-se, pois, o tema da *homoousia* (= da mesma substância) somente do Filho de Deus: "gerado", "não criado", "da mesma substância" do Pai, mas acrescentando no fim o anatematismo, quer dizer, a excomunhão, a quem, dissesse não ser ele eterno, ou ser proveniente de outra *hypóstasis* ou *ousia* (SCHMAUS, 1977, p. 112-113).

Vê-se, então, que a palavra *hypóstasis* vem tomada como sinônimo de *ousia*. Com efeito, até essa época, o termo não tinha adquirido o significado técnico da teologia e doutrina posteriores.

Do ponto de vista teológico, o período entre o Concílio de Niceia (325) e o de Constantinopla (381) foi caracterizado pelos debates em torno das palavras *homoousia* e *hypóstasis*, e em torno da equivalência entre *hypóstasis* e *prósopon*, ou *persona*.

Aos Padres Capadócios coube realizar a elaboração filosófica e doutrinária desses conceitos. Chamam-se "Capadócios" pela região onde eles nasceram (a "Capadócia", situada na atual Turquia) e atuaram, no século IV: e correspondem aos nomes de S. Basílio, S. Gregório de Nissa e S. Gregório Nazianzeno.

Os Capadócios admitem, pois, um só Deus, em três pessoas distintas, consubstanciais entre elas. Elas possuem unidade de substância, de operações, de vontade e de ação. Para distinguir as "três" (Pai, Filho e Espírito Santo), eles utilizam o termo *hypóstasis*; e, para afirmar sua unidade, servem-se do termo *ousia*. Eles, pois, definem *ousia* como natureza, ou substância comum; e *hypóstasis* como o aspecto individual de determinação e de distinção. Dessa maneira, o Pai é afirmado na sua característica de princípio, não gerado; o Filho como o gerado e o Espírito Santo como aquele que procede do Pai através do Filho. Daí nasce a fórmula *mya ousia, tréis hypostáseis* (uma substancia, três hipóstases).

As intenções do Concílio de Nicéia foram, assim, expressas de forma melhor, chegando a aplicar a noção de "consubstancialidade" à terceira *hypóstasis* divina (o Espírito Santo) contra os assim-chamados "pneumatômacos" (etimologicamente "inimigos do espírito"), os arianos que negavam a divindade do Espírito Santo.

O Concílio de Constantinopla de 381, com a definição da divindade do Espírito Santo, podia, assim, retomar e aperfeiçoar o símbolo de Nicéia, fixando as estruturas fundamentais do dogma trinitário de maneira substancialmente definitiva (MILANO, 1985).

Resolvida, em Constantinopla (381), a questão "trinitária", aparecia, agora, a questão cristológica. Em outros termos, era necessário responder como se associavam em Cristo a humanidade e a divindade.

O interesse histórico-salvífico devia levar a uma formulação da doutrina em que ficasse clara a união entre Deus e o homem, realizada em Cristo. De fato, se Cristo não fosse homem, não representaria a humanidade; e, se não fosse Deus, a salvação divina não aconteceria.

Como tinha acontecido em Nicéia (325) e em Constantinopla (381) com relação ao dogma da Trindade, no Concílio de Calcedônia (451) foi proclamado o dogma cristológico. O texto do Concílio assim se expressa:

> ...é preciso confessar um só e mesmo Filho, nosso Senhor Jesus Cristo; perfeito na divindade e perfeito na humanidade, verdadeiro Deus e verdadeiro homem; de alma e de corpo racional; consubstancial ao Pai, quanto à divindade, e consubstancial conosco quanto à humanidade;...reconhecemos um só e o mesmo Cristo, Filho, Senhor, unigênito em duas naturezas (*physeis*), inconfundível, imutável, indivisível, inseparável; sem se suprimir jamais a diferença das naturezas por causa da união, antes conservando cada natureza sua propriedade e concorrendo numa só pessoa (*prosopon*) e numa só *hypóstasis*, não partida ou dividida em suas pessoas, mas um só e o mesmo Filho unigênito, Deus Verbo, Senhor Jesus Cristo ...(Apud SCHMAUS, 1977, p. 171; DENZINGER; SCHÖNMETZER, 1973, p. 108).

Quanto à técnica conceitual, com a palavra *physis* o Concílio designa a dualidade (as duas "naturezas" de Cristo, a humana e a divina) e não a unidade (a "pessoa divina" de Cristo).

Ao invés, os termos *prosopon e hypóstasis* foram usados para designar o princípio pelo qual as duas naturezas existem na *pessoa* do Logos divino, o Filho de Deus (SCHMAUS, 1977, p. 173). Constitui um progresso decisivo com relação às discussões anteriores, o fato do Concílio ter definitivamente aplicado as expressões *physis* e *hypóstasis* ao âmbito da natureza e da pessoa, respectivamente, criando um modo de falar válido para todo o futuro, segundo o qual se afirma em Cristo há duas naturezas (*physeis*, plural de *physis*) e uma pessoa (*prosopon* ou *hypóstasis*). Com isso, a terminologia já usada no campo trinitário foi transplantada definitivamente para a cristologia.

1.3 *Agostinho: da teologia à antropologia*

Na teologia latina, Agostinho assumiu a terminologia que já tinha sido adotada anteriormente por Tertuliano, ao falar de "uma só essência e três pessoas" (*una essentia – tres personae*), com referência à Trindade (SCHMAUS, 1977, p. 114; GOMES, 1979, p. 283-286). Além disso, ele enriqueceu para sempre a doutrina sobre a Trindade na base de seus esclarecimentos psicológicos. Ele via, na vida do espírito humano, diversas analogias da existência trinitária de Deus: por exemplo, a tríade "memória, inteligencia e amor" (*memória, intelligentia et amor*" (De Trin. 15, 22.42; apud GOMES, 1979, p. 293). Segundo Agostinho, os atos intradivinos da geração (o Pai gera o Filho) e da espiração (o Pai e o Filho

estão na origem do Espírito) devem ser entendidos como ações espirituais de entender e de amar.

Esta comparação entre o divino e o humano se reflete, o que nos interessa particularmente, na aplicação da palavra "pessoa" também ao homem.

Com a intenção de encontrar um termo que se possa aplicar distintamente ao Pai, ao Filho e ao Espírito Santo sem correr, de uma parte, o risco de fazer deles três deuses e, de outra parte, sem dissolver a sua individualidade, ele mostra que os termos "essência" e "substancia" não têm essa dupla virtude. Ela, pelo contrário, pertence ao termo grego *hypóstasis* e ao seu correlativo latino *persona* (pessoa), o qual "não significa uma espécie, mas algo de singular e de individual (De Trinitate VII, 6. 11). Analogamente este termo aplica-se também ao homem: "Cada homem individualmente é uma pessoa" (*singulus quisque homo una persona est*) (De Trinitate, XV, 7.11) (AGOSTINHO, 2013a).

Voltando à analogia de "memória, entendimento e amor", pode-se perguntar qual é o lugar do homem onde se encontra essa imagem de Deus, para S. Agostinho. Essa imagem não está nem no "homem exterior", nem na comunidade familiar, mas na natureza espiritual (*secundum rationalem mentem*). Ali se acha a verdadeira, ainda que imperfeita, imagem, na medida em que o espírito humano, necessariamente consciente de si, apresenta uma estrutura trinitária essencial (apud GOMES, 1979, p. 189-190).

De fato, o que dá originalidade ao pensamento de Agostinho é a perspectiva essencialmente interior. Seu princípio inspirador é, pois, o seguinte: "Não saias de ti, volta-se para ti mesmo, a verdade habita no homem interior" (*Noli foras ire, inteipsum redi: in interiore homine habitat veritas*) (De Vera religione, 39, 72; apud MONDIN, 2003b, p. 140). (AGOSTNHO, 2013b).

Em outros termos, Agostinho reflete sobre a verdade não fora, como se se tratasse de coisa estranha, mas dentro, examinando a própria alma (MONDIN, 2003b).

Em suma, a contribuição de Agostinho é decisiva em dois pontos de vista: a descoberta da interioridade e a passagem analógica do conceito de pessoa em Deus à ideia de pessoa aplicada ao homem.

A descoberta da interioridade leva o pensamento cristão à certeza de que o eu-pessoa é o centro de decisões livres.

Se compararmos a evolução do significado do termo "pessoa", seja na língua grega, como na latina, podemos concluir que se encontra um conteúdo exatamente oposto. Antes "pessoa' indicava as várias identidades que podiam ser aplicadas a um ser humano, em diferentes situações, conforme o papel que precisava desenvolver nestas situações. Mas, no

vocabulário cristão, o termo pessoa passa a indicar a irredutível identidade e unicidade de um indivíduo. “Pessoa”, indica, pois aquele centro único de atribuição ao qual fazem referência todas as ações do indivíduo que as unifica em sentido sincrônico, permanecendo diacronicamente “na base”, no “substrato” delas. È interessante, a esse respeito, considerar o sinônimo de pessoa: “subsistência”, que, ao pé da letra, significa, pois “o que está debaixo” (CAFFARRA, 2016).

Isso aparece, de maneira mais clara, com a clássica definição que Boécio fornecerá, nos termos de “substância individual de natureza racional” (*naturae rationalis individua substantia*, PL 64, 1343). A existência humana é, pois, uma existência substancial, que existe em si e para si; e é ainda mais verdade que a racionalidade é essencial ao homem. Mas esta definição não pode ser aplicada na teologia trinitária porque ela coloca em primeiro plano o ser em si (aseidade) e não a interrelação (o ser para, *esse ad*); nem pode ser utilizada na cristologia, pois não permite pensar o ser-em-outro que é próprio da natureza humana de Cristo (CAMELLO, 2009).

No fundo a definição de Boécio acaba levando o termo “pessoa” a ser aplicado nos séculos sucessivos quase que exclusivamente ao homem.

Por outro lado, a matriz “teológica” do uso do termo levava a aplicar ao homem, “imagem e semelhança” de Deus, algumas propriedades divinas: a inteligência, o amor, a liberdade, a espiritualidade; e, particularmente, o reconhecimento de uma sacralidade que é fundamental para reconhecer a dignidade da pessoa humana: esta sacralidade é a base essencial para o desenvolvimento do discurso ético e manifesta a realização, já na na Antiguidade, de um diálogo interdisciplinar entre Teologia, Antropologia e Ética.

1.4 *A dignidade da pessoa humana: Ética e Direito*

É elementar entender que os seres humanos têm a sua própria maneira de viver e de se organizar, diferente dos animais. Estes, por um código genético preestabelecido, têm sua ação e organização levada a se dirigir, até se desenvolver individualmente e societariamente, mas de maneira irrefletida e inconsciente.

O ser humano, mesmo solicitado pelos múltiplos dinamismos que percebe existentes dentro de si, sente-se, de certo modo, dono de si próprio, capaz de se relacionar e de solicitar outras forças para a realização de um projeto comum. Quando grupos humanos se reúnem ao

redor de valores, eles acabam tendo uma mesma maneira de pensar, sentir, agir. Tudo isso se torna o mundo do grupo, o ethos, a maneira de entender a vida.

Este último aspecto, organização da comunidade, foi feito objeto de particular atenção por parte do poder público para disciplinar, fiscalizar e eventualmente punir o transgressores. No primeiro caso temos a ética, no segundo, o direito. No primeiro temos o mundo dos valores e da sua percepção e obrigatoriedade e, respectivamente, da parte do sujeito, a presença da consciência e da responsabilidade.

Quando este "mundo dos valores" é objeto de reflexão sistemática, temos a *ética*, que pode ser definida como a "ciência do comportamento humano em relação aos valores, aos princípios e às normas morais." (SGRECCIA, 2002, p. 139).

No segundo caso temos uma intervenção positiva e parcial, em vista de um bem supostamente comum, por parte da autoridade legítima.

Este poder, com a sua expressão normal em forma de lei, é parcial (só ordena certos aspectos da convivência) e responde a situações particulares (daí a sua historicidade e mutabilidade).

Ética e lei não coincidem, mas ambas estão a serviço da mesma pessoa humana. A lei não é feita para proteger ou tornar obrigatória toda a ética. A sua função é organizar, incentivar, defender uns aspectos importantes da vida social. Não pode se colocar contra a ética, antes, deve como que “respirar” ética. Uma lei contrária à ética perde a sua capacidade de obrigar a pessoa (MASI, 1996, p. 167-168).

Neste sentido, é a partir do princípio ético da "dignidade da pessoa humana" que as leis são objeto de crítica e de revisão. De fato, cada lei não nasce de uma sociedade abstrata, mas em contextos geográficos e culturais diferentes, espelhando a cosmovisão de cada grupo e formulada para responder a desafios novos. Ela se torna inexpressiva e ineficaz se não se adequar às instâncias que urgem. A lei positiva não pode prescindir do ethos, isto é, do mundo dos valores, de uma comunidade. Aliás este ethos será o elemento inspirador, quanto às normas que se quer implantar. Pode-se e deve-se perguntar se cada lei está a serviço dos valores da justiça e da dignidade humana. De fato o Direito não pode ser reduzido a técnica, ou a uma prática social ao par de muitas outras práticas sociais: trata-se, mais, da procura daquela verdade a respeito da "dignidade da pessoa humana" que se manifesta nas relações sociais interpessoais (D'AGOSTINO, 2013). Além disso, a "fragilidade humana" se manifesta também na área jurídica. Como não pensar, a esse respeito, na existência "legal" da escravatura no país nos séculos passados? O fim dela se explica, entre outras causas, também com o questionamento da lei vigente, baseado na ética. E como não pensar em outras leis,

escritas, ou não, que até hoje "vigoram" em muitos países: a título de exemplo, a mutilação genital feminina?

2 O conceito de pessoa no pensamento de Habermas: dignidade humana e o reconhecimento dos direitos humanos

Apesar de sua arquitetônica distinguir claramente Moral, Ética e Direito, Habermas também afirma o nexo interno entre Democracia e Direitos humanos como condição da legitimidade do Direito em seu livro "Direito e Democracia." (1997). Posteriormente comentando uma decisão do Tribunal Constitucional Alemão, afirma: "O respeito à dignidade humana de cada pessoa proíbe o Estado de dispor de qualquer indivíduo apenas como meio para outro fim, mesmo se for para salvar a vida de muitas outras pessoas." (2012c, p. 9). Segundo o autor, a dignidade humana é "a fonte moral da qual os direitos fundamentais extraem seu conteúdo." (2012c, p.11). Para ele: "A dignidade humana, que é uma e a mesma em todo lugar e para cada um, fundamenta a *indivisibilidade* dos direitos fundamentais." (2012c, p.16). Essas passagens o inserem na leitura da tradição personalista e humanista que tem raízes profundas na tradição cristã. Habermas a conecta com o direito positivo nos seguintes termos:

> […] a dignidade humana forma algo como o portal por meio do qual o conteúdo igualitário-universal da moral é importado ao direito. A ideia da dignidade humana é a dobradiça conceitual que conecta a moral do respeito igual por cada um com o direito positivo e com a legislação democrática de tal modo que, na sua cooperação sob circunstâncias históricas favoráveis, pôde emergir uma ordem política fundamentada nos direitos humanos. (2012c,17-18).

Habermas entende claramente que a promessa moral deve ser resgatada juridicamente, por isso afirma: "Portanto, os direitos humanos circunscrevem precisamente a parte de uma moral esclarecida que *pode ser traduzida no médium* do direito coercitivo e ter realidade política efetiva na robusta configuração de direitos fundamentais." (2012c, p.19). A passagem da Moral para o Direito passa do reconhecimento *reivindicado* para "o significado robusto do respeito *exigido* pelo status próprio *merecido.".* (2012c, p. 23). Todo cidadão pode acionar o Estado para exigir a garantia de seus direitos. Habermas entende que: "Como um conceito jurídico moderno, a dignidade humana se vincula com o *status* que os cidadãos assumem em uma ordem política *autocriada*." (2012c, p. 24) Neste sentido ele afirma, em

seguida: "A dignidade que atribui o *status* de cidadania alimenta-se da valorização republicana dessa atividade democrática e da respectiva orientação para o bem comum." (2012c, p. 24).

Para Habermas, os antepassados direitos que a dignidade humana encontra na filosofia grega e mesmo no humanismo romano não levam diretamente ao sentido igualitário do conceito moderno. Pois o valor superior da espécie não garante a inviolabilidade da dignidade da pessoa humana individual (2012c, p. 24). Esse valor próprio e distintivo da espécie humana pode ser conferido na seguinte passagem de Aristóteles:

> […] o homem é o único entre os animais que possui o dom da linguagem […] porém a linguagem tem o fim de indicar o proveitoso e o nocivo e, por conseguinte também o justo e o injusto, já que é uma propriedade particular do homem que o distingue dos outros animais, ser o único que tem a percepção do bem e do mal, do justo e do injusto e das demais qualidades morais, e é a comunidade e a participação nestas coisas que faz uma família e uma cidade-estado. (ARISTÓTELES, 1977, p. 1253a).

No pensamento de Aristóteles encontram-se os elementos fundamentais que caracterizam a "natureza" humana, pensados a partir de sua metafísica. São, pois, a sociabilidade, a linguagem e a razão que possibilitam distinguir o justo e o injusto, o bem e o mal. Habermas, em seu contexto pós-metafísico, "salva" certos conteúdos oriundos da tradição metafísica ao repensar cada um destes elementos e desenvolver sua compreensão específica da pessoa capaz de agir e falar no mundo. Mas não faz isso sem colher o elemento próprio do valor de cada indivíduo singular que se desenvolveu como, vimos na tradição medieval, a partir da doutrina da imagem singular de Deus. Em suas palavras: "[…] foi somente nas discussões medievais sobre a criação do homem à semelhança de Deus que a pessoa individual começou a ser liberada da estrutura de papéis sociais." (2012c, p. 26) .

Segundo Habermas é a valorização republicana moderna da democracia, que alimenta a afirmação da dignidade humana em conexão com o status de cidadão, mas para tal:

> Faltam ainda dois passos decisivos na genealogia do conceito. Para ocorrer à universalização. Trata-se do *valor do indivíduo* nas relações horizontais entre humanos, e não da posição do ser humano na relação vertical com Deus ou nos graus subordinados do ser. Segundo, o valor superior relativo da humanidade e de seus membros individuais deve ser substituído pelo valor absoluto da pessoa. Trata-se do *valor incomparável* de cada um. (2012c, p.25).

Para Habermas esse processo se deu com a moralização da liberdade individual iniciada com Hugo Grotius e Samuel von Pufendorf e completada com o conceito de autonomia de Kant. A grande mudança moderna, segundo Habermas, é a seguinte: "A

dignidade infinita de cada pessoa consiste na pretensão de que todos os outros respeitem essa esfera da vontade livre como sendo inviolável." (2012c, p. 27). Nasce assim a esfera das liberdades e direitos subjetivos dos modernos.

Habermas comenta que na *Doutrina do Direito* Kant faz derivar os direitos humanos "da fonte da dignidade humana entendida de modo universal e individual." (2012c, p.27). Trata-se de um ponto de passagem crucial para o direito moderno que deve ser complementada com a história das lutas sociais. Neste sentido afirma: "As experiências históricas de humilhação e degradação, interpretadas já à luz de uma compreensão cristã e igualitária da dignidade humana, constituíram um motivo para revolta." (2012c, p. 29). É importante ressaltar que, nesta passagem, Habermas destaca a contribuição da ética cristã para a afirmação da dignidade humana. Destas revoltas resultou uma nova ordem política, assim:

> Os direitos humanos formam uma utopia *realista* na medida em que não mais projetam a imagem decalcada da utopia social de uma felicidade coletiva; antes, eles ancoram o próprio objetivo ideal de uma sociedade justa nas instituições de um Estado constitucional. Naturalmente, essa ideia transcendente de justiça introduz uma tensão problemática no interior da realidade política e social. (2012c p.32).

As conquistas das instituições de um Estado constitucional gerou uma sociedade de bem-estar, a qual sem dúvida foi uma grande conquista da humanidade. Para Habermas, o aprendizado que faz a pertença à sociedade é interpretado, entretanto, como mediado pelas tradições hermenêutica, pragmática, simbólica e da linguagem, as quais situam as relações intersubjetivas constitutivas da pessoa. Pois no seu entender tais paradigmas determinam nossa autocompreensão cotidiana. "Porquanto o espírito subjetivo obtém sua estrutura e seu conteúdo a partir de um engate no espírito objetivo das relações intersubjetivas entre sujeitos que *por natureza* são socializados." (2007, p.19). O que indica ser insuficiente uma interpretação abstrata e monadológica da subjetividade humana. Ele só se torna uma pessoa quando entra no espaço público de um mundo social que o espera de braços abertos. E tal elemento público de um interior, habitado em comum, isto é, do mundo da vida, é simultaneamente interior e exterior (2007, p. 20).

Observa-se que Habermas retoma a constituição social do homem, rejeitando a oposição abstrata entre um dentro e um fora, pois a pertença a um espaço público é constitutiva do tornar-se pessoa, sendo o mundo da vida o elemento público de um interior, que é simultaneamente interior e exterior. É de certa forma esclarecedora a passagem seguinte: "A consciência, que apenas na aparência é *privada*, continua a alimentar-se, mesmo nas exteriorizações de suas sensações pessoais e movimentos íntimos, dos fluxos da rede

cultural de pensamentos *públicos*, expressos de modo simbólico e compartilhados intersubjetivamente." (2007, p. 20). "Nos olhares de um 'tu', […], eu me torno consciente de mim mesmo, não somente como um sujeito capaz de vivenciar coisas em geral, mas também, e ao mesmo tempo, como um 'eu' individual." (2007, p. 21). E continua mais adiante: "Felizmente, tal saber preliminar que adquirimos junto com o aprendizado de uma determinada linguagem não está definido de uma vez por todas. Caso contrário, não poderíamos aprender nada de novo em nosso trato com o mundo e no diálogo sobre ele." (2007, p. 22). É neste sentido distante da simples reprodução que se encontra sua filiação às tradições. Segundo Habermas, a racionalidade tem a ver com "a maneira pela qual os sujeitos capazes de falar e *agir adquirem e empregam saber*." (2012a, p. 31). Neste sentido asserções verdadeiras e ações exitosas são consideradas racionais. Ele retoma uma antiga acepção do *logos*, segundo a qual os parceiros da argumentação podem: assegurar-se ao mesmo tempo da unidade do mundo objetivo e da intersubjetividade de seu contexto vital (2012a, p. 35-36). Ele também deixa claro que assume uma posição fenomenológica em sua descrição e neste sentido afirma:

> O mundo só conquista objetividade ao tornar-se *válido* enquanto mundo único *para uma comunidade de sujeitos capazes de agir e utilizar a linguagem.* […] Com essa *prática comunicativa*, eles ao mesmo tempo se asseguram do contexto vital que têm em comum, isto é, de seu *mundo da vida* intersubjetivamente partilhado. Esse mundo se vê limitado pelo conjunto das interpretações pressupostas pelos integrantes, que constituem em um saber fundamental. (HABERMAS, 2012a, p. 39-40).

A validade das exteriorizações simbólicas rementem a um saber fundamental compartilhado. Porém Habermas não pode ser identificado plenamente com a posição fenomenológica, mas "como Piaget, opta pelo modelo combinado de cooperação social, segundo o qual, diversos sujeitos coordenam suas intervenções no mundo objetivo por meio da ação comunicativa." (2012a, p. 42).

Os membros de uma coletividade se atribuem o mundo da vida, na condição de participantes, portanto na primeira pessoa do plural. Habermas entende, porém, que "o perspectivismo que adere aos papeis comunicativos da primeira, segunda e da terceira pessoa é decisivo para a estrutura da situação da ação." (2012b, p. 241). As pessoas, na prática cotidiana, encontram-se com outras e assumem os vários enfoques pronominais. Constitui-se assim a prática da narrativa, a qual desempenha função de entendimento entre os membros e autoentendimento das pessoas. Em suas palavras:

> Para formar uma identidade pessoal, elas têm de reconhecer que a sequência de suas ações constitui uma história de vida representável mediante narrativas; a formação de sua identidade social só é possível mediante o reconhecimento de que a manutenção de sua pertença a grupos sociais depende da participação em interações, pois elas estão envolvidas em histórias de coletividades representáveis de modo narrativo. As coletividades configuram sua identidade à proporção que as representações do mundo da vida elaboradas por seus membros atingem um certo nível de propagação e de sobreposição, condensando-se num pano de fundo não problemático. (2012b, p. 249).

Quando escolhemos uma forma de narrativa adotamos um sistema transcendental de referências que está na base da descrição. Neste sentido o mundo da vida é o contexto formador do horizonte de determinada situação da ação. Ele se manifesta a partir do agir comunicativo nos seguistes termos:

> Sob o *aspecto* funcional *do entendimento,* o agir comunicativo se presta à transmissão e à renovação de um saber cultural; sob o aspecto da *coordenação da ação,* ele possibilita a integração social e a geração de solidariedade: e, sob o *aspecto da socialização,* o agir comunicativo serve à formação de identidades pessoais. As estruturas simbólicas do mundo da vida se reproduzem pelos caminhos que dão continuidade a um saber válido e que estabilizam a solidariedade grupal, formando atores imputáveis. (2012b, p. 252).

Tem-se por isso os elementos constitutivos da pessoa segundo Habermas e podemos afirmar que a pessoa é um ser singular, capaz de aprender-falar-e-agir-no-mundo-da-vida. O agir comunicativo desenvolve-se entre uma reprodução conservadora do mundo da vida e a exposição as suas patologias. As pessoas, mesmo organizadas politicamente, enfrentam dificuldades e paradoxos significativos, por conta de pressões funcionais de uma economia global. Existe uma disparidade "entre os espaços de ação limitados pela via dos Estados nacionais e os imperativos das condições de produção integradas em âmbito global." (2002, p 179). Em outro Texto Habermas também afirma: "Os Estados nacionais têm perdido, de *fato,* uma parte notável de sua capacidade de controle e direção nos âmbitos funcionais." (2009, p. 108). Por isso Habermas afirma que a União Europeia "não pode seguir legitimando-se recorrendo apenas a acordos." (2009, p.109). Ele aborda, em texto recente, o tema "A crise do Estado de Bem-estar social e o esgotamento das energias Utópicas" (2015.) O Estado foi capaz de intervir no ciclo econômico e no ciclo de vida dos cidadãos, para realizar direitos humanos, com isso, para ele: "De fato, uma medida mais elevada de justiça social foi conquistada por esse caminho." (2015, p. 219). Porém essa consciência de justiça é ameaçada pelo funcionalismo. Habermas afirma: "Assim, no plano europeu, existe até hoje um abismo entre a formação política da opinião e da vontade dos cidadãos e as políticas que de fato

procuram a solução dos problemas pendentes." (2014, p.118). Neste contexto político "[…] *a democratização recuperadora* se apresenta como uma promessa, na condição de luz no fim do túnel." (2014, p.128). Essa mistura põe em risco as conquistas do Estado de bem-estar social, o reconhecimento dos direitos humanos e o conceito de pessoa e sua dignidade.

O déficit democrático, no entender de Habermas, implica numa ausência ou deficiência de solidariedade. Ele afirma: 'moral' e 'direito' se referem às liberdades iguais de indivíduos autônomos; 'solidariedade', ao interesse comum, incluindo o próprio bem-estar, na integridade de uma forma de vida política comum (2014, p. 143). Neste sentido assevera: "O que o componente solidário pressupõe são contextos de vida políticos, portanto, organizados juridicamente e nesse sentido artificiais." (2014, p. 144). Daí conclui: "Só a política de um legislador que é sensível às pretensões normativas de uma sociedade civil democrática pode converter as pretensões de solidariedade dos marginalizados e de seus advogados em direitos sociais." (2014, p. 146). Isso significa que o tipo de solidariedade capaz de gerar um poder comunicativo que possa intervir com eficácia nos sistemas funcionais para preservar a utopia realista dos direitos humanos exige instituições democráticas a nível supranacional.

Habermas, além da discussão sobre a constituição da Europa, já vinha apresentando propostas de uma constituição mundial. Em "Entre naturalismo e religião" afirma: "Com a ideia de paz ligada ao estado de liberdades garantidas juridicamente, e o desligamento de uma autoafirmação belicista voltada para o exterior – caminho para projetar a 'constituição cidadã' para um plano global." (2007, p. 334). Neste texto ele pensa uma constituição política de uma sociedade mundial desprovida de governo mundial que une virtudes do pensamento liberal e republicano (2007, p. 355).

Habermas entende que o direito internacional segue a lógica do desenvolvimento de direitos humanos, tarefas mais de cunho jurídico do que político (2007, p. 382). Ele distingue: "entre as esperanças de legitimimação dos cidadãos do mundo e os cidadãos do Estado, mostrando como podem atar-se e elaborar-se institucionalmente os possíveis conflitos entre eles." (2009, p.109-110). Como queremos ampliar a solidariedade concluímos com uma expressão do próprio Habermas: "A necessidade legitimadora só poderá ser satisfeita se se gerar um espaço público mundial." (2009, p.121). A partir dele, pode-se pensar em consensos e ações conjuntas capazes de gerar as instituições necessárias à justiça, à solidariedade e à dignidade da pessoa.

Conclusão

Cada ciência humana, inclusive o Direito, procura responder a perguntas sobre aspectos parciais do ser humano. Mas a questão sobre o homem-pessoa é básica: diz respeito a "quem é o homem". A partir disso, recebem sentido todos os aspectos parciais que revelam e esclarecem "o que" é o homem. Eis porque este estudo procurou analisar as condições histórico-intelectuais do período da teologia patrística que possibilitaram o acesso propriamente dito ao conceito de pessoa. Este era fechado ao pensamento grego, que considerava o homem mais de modo abstrato, universal, como espécie, sem valorizar todos os homens tomados individualmente. Nesta visão, o homem não possuía nada de único e duradouro. Estas condições se encontram só no cristianismo.

Percorrendo a história do termo, viu-se que na antiguidade, seja grega, como romana, o termo "pessoa" indicava algo de mutável e não essencial do ser humano: podia ser a mascara de teatro, ou a pessoa gramatical, ou um determinado papel social.

No cristianismo primitivo, particularmente com Tertuliano e Hipólito, o termo é utilizado para falar da Trindade. A elaboração do conceito de pessoa se impôs diante da necessidade de "entender" o mistério da Encarnação do Verbo e do mistério da Trindade. Aos poucos, chegou-se, com os Padres Capadócios, à distinção entre "essência", ou natureza (*ousia*), e pessoa, *hypóstasis*, a saber, a realização única da posse da mesma natureza, a participação do que é comum. Depois disso, temos a reflexão de S. Agostinho, cuja contribuição é decisiva seja diante da descoberta da interioridade, como da passagem analógica da concepção de pessoa em Deus à ideia de pessoa aplicada ao homem. No primeiro caso estamos diante da certeza da pessoa como "eu", centro de decisões livres. Quanto ao segundo, abre-se toda uma sucessiva reflexão, que continua em nossos dias, sobre o homem como pessoa, particularmente fortalecida pela sucessiva definição de Boécio: "Substância individual de natureza racional" (*naturae rationalis individua substantia*).

A dignidade da pessoa humana tornou-se, aos poucos, um valor ético que entrou a fazer parte dos valores da sociedade.

E, apesar das diferenças existentes entre Ética e Direito, pois as duas áreas não coincidem, ambas estão a serviço da mesma pessoa humana. Portanto não podem ser contraditórias, nem se tornar empecilho para o ser humano. O valor da pessoa humana vai ser o critério da validade da Lei.

Tentou-se, assim, mostrar a possibilidade de um diálogo, recíprocamente enriquecedor entre Teologia, Ética e Direito: diálogo que, inciado no passado, às vezes bruscamente interrompido ou até contrastado, precisa ser retomado, inclusive nos atualmente debatidos problemas éticos e juridicos.

Na segunda parte do artigo partiu-se do fato de que Habermas em "Direito e Democracia" afirma o nexo interno entre democracia e direitos humanos. Para ele a dignidade humana implica a indivisibilidade dos direitos fundamentais. Sendo o fundamento moral universal do reconhecimento dos direitos fundamentais.

Ele entende que a dignidade da espécie dos antigos não possibilitaria o reconhecimento da dignidade humana presente no pensamento moderno. Foram necessárias as discussões medievais da singularidade do conceito de pessoa a partir das relações verticais e sua transposição moderna para as relações horizontais que culminou com o valor incomparável de cada um.

Habermas entende, porém, que a subjetividade humana possui uma constituição intersubjetiva. Só em relação o ser humano aprende a falar, agir e empregar saber no mundo da vida compartilhado. A identidade pessoal desenvolve-se a partir de uma narrativa entre o agir de mera conservação, expressões patológicas e a liberdade do agir comunicativo. O reconhecimento da dignidade humana supõe a construção e revisão de novas instituições sociais. Verifica-se a clara contribuição da patrística na formulação atual do conceito de pessoa que se tornou muito mais complexo no nível horizontal.

Referências

AGOSTINHO, Santo. *De Trinitate*: libri quindecim. Disponível em: <http://www.augustinus.it/latino/trinita/index2.htm>. Acesso em: 10 fev. 2013a.

_____. *De vera religione*. <http://www.augustinus.it/latino/vera_religione/index.htm>.>. Acesso em: 10 fev. 2013b.

ARISTÓTELES. Política. In: _____. *Obras.* Trad Francisco de P. Samaranch. Madrid: Aguilar. 1977.

BOSIO, Guido. *Iniziazione ai Padri*: la chiesa primitiva. Torino: SEI, 1963.

CAFFARRA, Carlo. *La persona umana*: aspetti teologici. Disponível em: <www. Caffarra.it>. Acesso em: 12 fev. 2016.

CAMELLO, Maurílio José de Oliveira. A noção de pessoa em S. Tomás de Aquino. In: RAMPAZZO, Lino; SILVA, Paulo Cesar da (Orgs.). *Pessoa, Justiça Social e Bioética*. Campinas: Alínea, 2009. p. 43-67.

D'AGOSTINO, Francesco. Anche così il Papa insegna che il diritto è cosa viva. *Avvenire*, Roma, 16 febbraio 2013. Disponível em:<http://www.avvenire.it/Commenti/Pagine/papa-rinuncia-giuristi-cattolici-d%27agostino-diritto.aspx>. Acesso em: 17 fev. 2016.

DENZINGER, H.; SCHÖNMETZER, A. *Enchiridion Symbolorum*: Definitionum et Declarationum de rebus fidei et morum. 35. ed. Roma: Herder, 1973.

GOMES, Cirilo Folch. *A doutrina da Trindade Eterna*: o significado da expressão "três pessoas". Rio de Janeiro: Lumen Christi, 1979.

HABERMAS, Jürgen. *A nova obscuridade*. Trad. Luiz Repa. São Paulo: UNESP, 2015.

_____. *Na esteira da tecnocracia*. Trad. Luiz Repa. São Paulo: UNESP, 2014.

_____. *Teoria do agir comunicativo.* Racionalidade da ação e racionalidade social. Trad. Paulo Astor Soethe; Rev. Flávio Beno Siebeneichler. São Paulo: Martins Fontes. 2012a. v. 1.

_____. *Teoria do agir comunicativo.* Sobre a crítica da razão funcionalista. Trad. Flávio Beno Siebeneichler. São Paulo: Martins Fontes. 2012b. v. 2.

_____. *Sobre a constituição da Europa.* Trad. Denison Luis Werle, Luiz Repa e Rúrion Melo. São Paulo: UNESP, 2012c.

_____. *Ay, Europa!* Trad. José Luís López et Alii Madrid: Editora Trotta, 2009.

_____. *Entre naturalismo e religião.* Trad. Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2007.

_____. *Discurso filosófico da modernidade.* Trad. Luiz Sérgio Repa e Rodnei Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

_____. *Direito e Democracia*: entre facticidade e validade. Tradução de Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997. v.1.

MARITAIN, Jacques. *A filosofia moral*. Tradução de Alceu Amoroso Lima. 2. ed. Rio de Janeiro: Agir, 1973.

MASI, Nicola. Recepção da Ética personalista no Código de Direito Canônico. In: ANJOS, M. F. dos; LIMA LOPES, J. R. *Ética e Direito*: um diálogo. Aparecida; Santuário, 1996. p. 167-185.

MILANO, Andrea. Trinità. In: BARBAGLIO, Giuseppe; DIANICH, Severino (Orgs.). *Nuovo Dizionario di Teologia*. 4. ed. Milano: Paoline, 1985. p. 1782-1808.

MONDIN, Battista. *O homem: quem é ele?*: elementos de antropologia filosófica. Tradução de L. Leal Ferreira; M. A. S. Ferrari. 11. ed. São Paulo: Paulus, 2003a.

_____. *Curso de Filosofia*. Tradução de Benôni Lemos. 11. ed. São Paulo: Paulus, 2003b. v. 1.

PARTLAN, Paul Mc. Persona. In: LACOSTE, Jean-Yves (Org.). *Dizionario Critico di Teologia*. Roma: Borla; Città Nuova, 2005. p. 1031-1035.

SCHÜTZ, Christian; SARACH, Rupert. O homem como pessoa. In: FEINER, Johannes; LÖHRER, Magnus (Ed.). *Mysterium Salutis*: Compêndio de dogmática histórico-salvífica. Tradução de Bernardo Lenz. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1980. v. II/3. p. 73-89.

SCHMAUS, M. *A fé da Igreja*. Tradução de Marçal Versiani. Petrópolis: Vozes, 1977. v. 3.

SGREGGIA, Elio**.** *Manual de Bioética*: I - Fundamentos e Ética Biomédica. Tradução de Orlando Soares Moreira. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2002.