

**A CONSTRUÇÃO DO CONCEITO
DE PESSOA HUMANA E A IDEIA
DE DIREITOS HUMANOS
UNIVERSAIS⁴¹⁸**

*Marcus Fabiano Gonçalves⁴¹⁹
Palloma Borges Guimarães de Souza⁴²⁰*

⁴¹⁸ Este artigo é parte da pesquisa de dissertação realizada pela mestranda Palloma Borges Guimarães de Souza, no Programa de Pós-Graduação Stricto Sensu em Direito Constitucional da Universidade Federal Fluminense (UFF), RJ, Brasil, sob orientação do prof. Dr. Marcus Fabiano Gonçalves.

⁴¹⁹ **Marcus Fabiano Gonçalves** possui graduação em Direito pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul - UFRGS (1996), Mestrado (1999) e Doutorado (2004) em Teoria e Filosofia do Direito pela Universidade Federal de Santa Catarina - UFSC. Conclui atualmente Doutorado em Antropologia Social pela École des Hautes Études en Sciences Sociales, EHESS - Paris. Foi (2009) Professor Adjunto I de Filosofia do Direito e Teoria Geral do Direito da Universidade Federal do Rio Grande do Norte - UFRN, onde também integrou o Programa de Pós-Graduação em Direito (Mestrado). Atualmente é Professor Adjunto I da Faculdade de Direito da Universidade Federal Fluminense (UFF), integrando também o Programa de Pós-Graduação (Mestrado) em Sociologia e Direito da mesma instituição. É também colaborador do Programa de Pós-Graduação (Mestrado) da Universidade Nova de Lisboa. Desenvolve pesquisas em filosofia moral, sociologia da eficácia jurídica, hermenêutica e teoria da argumentação e antropologia jurídica. É membro permanente do Programa de Pós-Graduação em Direito Constitucional da Faculdade de Direito da UFF. Endereço eletrônico: fabiano.marcus@gmail.com. Link para currículo na plataforma Lattes: <http://lattes.cnpq.br/7436799669491341>.

⁴²⁰ **Palloma Borges Guimarães de Souza** é mestranda do Programa de Pós-Graduação

RESUMO

Este artigo pretende traçar um breve panorama acerca da construção histórica do conceito de *pessoa humana*, passando pela noção de Direitos do Homem, os quais ulteriormente viriam a ser denominados Direitos Humanos. O principal objetivo deste trabalho é resgatar a ideia de Direitos Humanos Universais como sendo de origem ocidental, e, sobretudo, escolástica. Para alcançar tal objetivo será utilizada revisão bibliográfica, tendo como principal referencial teórico Bartolomé de Las Casas. Em suma, busca-se investigar, a partir do resgate histórico e antropológico da noção de personalidade do homem ibérico, a origem da expressão *pessoa humana*, que está estritamente atrelada ao núcleo comum de dignidade entre todos os seres humanos pelo simples fato destes serem *pessoas*.

Palavras-chave: Pessoa Humana. Direitos do Homem. Homem ibérico. Escolástica. Bartolomé de Las Casas.

ABSTRACT

This article aims to provide a brief overview of the historical construction of the concept of the human person, through the notion of Rights of Man, which would later be called Human Rights. The main objective of this work is to rescue the idea of Universal Human Rights as being of western origin, and, above all, scholastic. To achieve this goal, a bibliographic review will be used, with Bartolomé de Las Casas as the main theoretical framework. In short, we seek to

Stricto Sensu em Direito Constitucional da Universidade Federal Fluminense. Endereço eletrônico: pallomaborges@id.uff.br. Link para currículo na plataforma Lattes: <http://lattes.cnpq.br/3233919278041806>.

investigate, from the historical and anthropological rescue of the notion of personality of Iberian man, the origin of the expression human person, which is strictly linked to the common core of dignity among all human beings simply cause they are people.

Key words: Human person. Rights of Man. Iberian man. Scholastic. Bartolomé de Las Casas.

1. INTRODUÇÃO

A afirmação histórica da expressão *persona humana* revela a influência da perspectiva cristã sobre a construção de tal expressão, sendo a noção escolástica do termo a referência mais próxima que há da concepção atual de *persona humana*. Todavia, em que pese a aparente redundância deste termo, não é tarefa simples investigar a origem da expressão, sendo de fundamental importância enxergar a influência da matriz ibérica acerca da afirmação da individualidade presente na noção de *persona*, e do cristianismo católico sobre a definição do *humano*, em contraponto ao, mas ao mesmo tempo, referenciado no Deus do monoteísmo cristão. Nessa perspectiva, a impressão que a expressão *persona humana* causa inicialmente, de certo pleonasma, vai cedendo espaço a uma visibilização do humano que seja

condizente com o alcance específico do sentido de *persona* investido no termo *persona humana*.

Visando resgatar a origem histórica e antropológica deste termo, o presente artigo pretende, em um primeiro momento, abordar a construção histórica do conceito de *persona humana*. Objetiva-se, quer na era pré-cristã, quer nos debates da modernidade acerca do termo, enfatizar a influência que exerce sobre a expressão *persona humana* a relação do *humano* com o transcendente, seja pela transição do saber lógico helênico ao culto monoteísta, que inaugura uma religião mais pessoal e centrada no relacionamento do homem com Deus, seja pela substituição da valorização do divino pela dignificação do homem.

A segunda parte deste trabalho almeja ressaltar a influência da escolástica e, em específico, da escolástica espanhola sobre uma percepção do *humano*, a partir do direito natural, noção esta que pode ser considerada como precursora dos chamados Direitos do Homem, os quais viriam posteriormente a ser denominados Direitos Humanos. Assim, os primeiros debates que foram travados acerca da legalidade da escravidão indígena à luz do direito natural vieram a ser de extrema importância para a

afirmação de uma ideia de *pessoa humana* que fundamentasse a noção segundo a qual não é o direito que dá vida jurídica à *pessoa*, mas a *pessoa humana* é a matriz a partir da qual emana o enfeixamento de direitos considerados como inerentes a todo e qualquer ser humano, tendo como condição o simples fato deste ser *pessoa*. Ademais, a aproximação entre culturas completamente distintas, fruto da conquista da América, dá azo a vários debates sobre a percepção do outro como semelhante, e questiona-se, a partir de diversas perspectivas, até que ponto a redução do diferente ao referencial que se tem como mais próximo deste outro não representa uma tentativa de seu aniquilamento.

Diante de tais pretensões este artigo objetiva, a partir de uma revisão bibliográfica, tendo enquanto referenciais teóricos autores como Bartolomé de Las Casas, Tomás de Aquino, Alain Supiot, Michel de Montaigne e Frank Lestringant, investigar a contribuição destes para a atual concepção de *pessoa humana*, fundamental à compreensão da origem dos direitos humanos. Portanto, almeja-se encontrar a perspectiva histórica da construção do termo *pessoa humana*, a partir dos debates realizados pela Igreja Católica sobre a dupla natureza de

Cristo: humana e divina, e das discussões da escolástica espanhola acerca da fundamentação da conquista. O viés antropológico investido na expressão *pessoa humana* revela a importância da noção cristã de *pessoa* até mesmo para o surgimento da etnologia moderna, e afirma, a partir das diferenças entre culturas, a percepção do núcleo comum de dignidade que nos constitui enquanto *humanos*, iguais em dignidade e direitos.

2. CONSTRUÇÃO HISTÓRICA DO CONCEITO DE PESSOA HUMANA

Acerca da afirmação histórica dos direitos humanos, as ideias básicas que evoluíram para a concepção moderna de *pessoa humana* e para o reconhecimento de direitos universais inerentes a todos os homens foram oriundas do chamado período axial, que se deu entre os séculos VIII e II a. C. Esse período teria se constituído como eixo histórico da humanidade, uma vez que foi nele que surgiram diferentes visões de mundo como o judaísmo, o islamismo, o zoroastrismo, o budismo, o taoísmo, o confucionismo, etc. (COMPARATO, 2010, pp. 20-21)

Durante o período axial as tradicionais explicações mitológicas da

realidade foram substituídas pelo saber lógico da razão, sobretudo com a emergência da filosofia tanto na Ásia quanto na Grécia, durante o século V a. C, conhecido como o “século de Péricles”. O culto monoteísta a Javé, instituído por profetas de Israel (sobretudo por Isaías), inaugurou uma religião de caráter mais ético, direto, pessoal, e menos idolátrico ou ritualístico do que as manifestações arcaicas. De acordo com Comparato:

A relação religiosa torna-se mais pessoal e o culto menos coletivo ou indireto: a grande inovação é que os indivíduos podem, doravante, entrar em contato direto com Deus, sem necessidade da intermediação sacerdotal ou grupal. Enquanto isso, a força da idéia monoteísta acaba por transcender os limites do nacionalismo religioso, preparando o caminho para o culto universal do Deus único e a concórdia final das nações. O cristianismo, em particular, levou às últimas conseqüências o ensinamento ecumênico de Isaías, envolvendo-o na exigência de amor universal. (COMPARATO, 2010, pp. 22-23)

Com o advento da era cristã, Jesus de Nazaré passou a servir como modelo ético de ser humano, cuja imitação se tornou mais simples e acessível, o que resultaria na assimilação, pelo imaginário religioso

ocidental, da exigência cristã de amor universal e do ideal da fraternidade entre os homens, feitos filhos de Deus (portanto, irmãos uns dos outros), por intermédio de Jesus Cristo.

Atualmente, o termo *pessoa* é tão imediatamente associado ao ser humano, na cultura ocidental, que chega a aparentar pleonástica a expressão *pessoa humana*, largamente utilizada quanto à matéria de direitos humanos em muitos países. Entretanto, a locução tem emprego legítimo, não consistindo numa redundância, tendo em vista que, além de o termo *pessoa* comportar significados que nem sempre se reportam diretamente ao ser humano em si, a justaposição lhe assegura um alcance e sentido específicos que o singularizam no plano terminológico e conceitual, bem como confere ao “humano” a visibilidade compatível com o substrato conceitual investido na expressão *pessoa humana*.

Todavia, a afirmação dogmática da igualdade fundamental de todo e qualquer ser humano quanto à sua incontestável humanidade constitui uma aquisição civilizatória muito recente na história do pensamento ocidental (SUPIOT, 2007, pp. 13-15). Seria necessário percorrer um longo período histórico, desde a era axial até os movimentos filosóficos e as declarações

de direitos da modernidade, a fim de que, a partir das crenças ocidentais, se forjasse uma representação antropológica universal e laicizada capaz de radicar numa concepção simbólica de *pessoa* que envolvesse todo e qualquer ser humano, que, por sua humanidade imanente, fosse reconhecido como referencial de sentido ético e político da vida humana neste plano existencial, e fosse, portanto, digno de respeito. Não é essa a pretensão deste artigo, que em suas modestas proporções almeja ao menos contribuir com algumas notas acerca do conceito de *pessoa humana* que está por trás da noção de Direitos do Homem, ou, numa acepção mais moderna, de Direitos Humanos.

Contudo, embora o termo *pessoa* seja fruto do período axial, apenas vinte e cinco séculos depois desta era, a primeira organização internacional a abranger a quase totalidade dos povos da Terra, a Organização das Nações Unidas (ONU), proclamou, em seu artigo VI, quando da abertura da Declaração Universal de Direitos Humanos (DUDH), em 1948, que “Todo ser humano tem o direito de ser, em todos os lugares, reconhecido como pessoa perante a lei”. (Assembleia Geral da ONU, 1948)

Acerca da diferença entre *pessoa* enquanto sujeito de direito e os objetos de direito sob a relação entre meios e fins, Gustav Radbruch (2004) afirma que “o sujeito de direito é um ser que um determinado direito historicamente dado considera como um fim em si, e, ao contrário, objeto de direito é aquilo que, na mesma situação, é utilizado como simples meio para determinados fins”. De acordo com o autor, considerada como fim em si por inflexão do direito, a mencionada acepção específica de *pessoa* representa a “artificialidade do sujeito de direito em face do sujeito real e pleno”, uma vez que, sob essa ótica, “ser pessoa é resultado de um ato de personificação da ordem jurídica”, de modo que “todas as pessoas, tanto as físicas quanto as jurídicas, são criações da ordem jurídica”. Segundo essa perspectiva, as próprias pessoas naturais também são “pessoas jurídicas”, visto que o homem não seria qualificável como *pessoa* “enquanto ser vivente composto de corpo e alma, mas porque, segundo o ponto de vista da ordem jurídica, representa um fim em si”. (RADBRUCH, 2004, pp. 189-195)

Desse modo, o homem em si não é *pessoa*, a priori; antes, ele pode ser visto originalmente como um nada jurídico, que, conforme o estabelecido

pelo direito vigente, poderá se investir de personalidade atributiva de existência, gozando, então, de liberdade, igualdade, e da própria vida, no mundo jurídico, ou, do contrário, poderá ser reificado juridicamente, servindo de simples meio para a execução dos fins de outrem.

Entretanto, é possível afirmar que a ideologia contemporânea dos direitos humanos gira fundamentalmente em torno do conceito metajurídico, agnóstico e universal de *pessoa humana*, o qual, por sua vez, está baseado na afirmação dogmática da existência de uma igualdade essencial entre os seres humanos, reconhecidos como titulares de direitos universais e inalienáveis, independentemente de qualquer prescrição heterônoma do direito positivo, pelo simples fato de sua humanidade imanente.

Contudo, foi na cultura grega antiga que surgiram relevantes especulações filosóficas sobre as ideias de igualdade substancial, individualidade pessoal, e dignidade humana, dentro de uma perspectiva cosmopolita. Desse modo, os estoicos, que constituem a última escola grega (século IV a. C), influenciaram no processo de evolução da cultura ocidental, inspirando pensadores

cristãos, ao utilizar por oposição os termos helênicos *prósopon* e *hypóstasis*.

Na Escola Estoica aplicava-se a palavra *prósopon* atrelada à *pessoa*, no sentido da sua forma e dos aspectos visíveis do homem, da dimensão empírica do ser humano. Nas performances teatrais, essa concepção correspondia à sua máscara ou face e aos papéis desempenhados por cada indivíduo na vida social. Assim, a *pessoa* enquanto *prósopon* passou a designar o próprio homem, em sua representação subjetiva no cenário aparente da vida. (SILVA, 1978, p. 1157)

Os estoicos reconheciam a existência de uma dimensão oculta no homem, por debaixo da máscara e da representação, de onde vem a ideia de *hypóstasis*, palavra derivada do verbo *hyphístamai*, que significava subjazer, ou seja, “aquilo que subjaz”, “o que está debaixo”, o fundamento, o apoio, etc. Nesse sentido, na *hypóstasis* radicaria a “substância”, a qual responderia pela individualidade subjetiva de cada ser humano, e na qual fixava-se a matriz de sua identidade enquanto gênero ou espécie, que seria a sua essência.

Todavia, a primeira discussão conceitual acerca das categorias *prósopon* e *hypóstasis*, no âmbito da Igreja Católica Apostólica Romana, não

tratou propriamente do *humano*, mas versou sobre a identidade de Cristo, sob a ótica do mistério trinitário, isto é, relativo ao dogma da Santíssima Trindade, comunhão compositiva do Deus do monoteísmo cristão, o qual era uno, e, concomitantemente, trino. (COMPARATO, 2010, p. 31)

Diante desse cenário, Deus, enquanto Pai e Espírito Santo seria originalmente impossível de se circunscrever e de se fazer representar como tal, de modo que, sendo invisível ao homem, não poderia ser encerrado no que define a *pessoa*: seja um nome ou um rosto que lhe desse uma circunscrição. (SUPIOT, 2007, p. 27)

Entretanto, a encarnação de Deus na figura humana de Jesus confere-lhe uma face (*prósopon*), o “rosto divino da humanidade” ou “a face humana de Deus”, o que significa dizer que a personalidade de Deus estaria modelada no *Corpus Christi*. Dessa forma, no Concílio de Niceia (325 d. C) associou-se o termo *prósopon* à *pessoa*, a Deus, no que tange ao seu Filho unigênito e consubstancial. Assim, fixou-se o consenso de que, na *hypóstasis* de Jesus, radicava uma dupla natureza: divina e humana (COMPARATO, 2010, p. 31). Nesse sentido, haveria uma união hipostática ligada à *pessoa* de Cristo, na

qual a substância humana seria inseparável da divina.

No Novo Testamento bíblico, o predicado da *imago Dei*, identificado em todos os seres humanos, passou a ser traduzido, entre os cristãos, sob a fórmula de *imago Christi*, uma vez que Deus teria predestinado os homens “a serem conformes à imagem do seu Filho”, “primogênito entre muitos irmãos” (BÍBLIA, Romanos, 8, 29). Na medida em que os homens, com a face descoberta, refletiriam como por espelho a glória do Senhor (BÍBLIA, 2 Coríntios, 3, 18), ou seja, a imagem de Deus, estes homens seriam chamados a viver e renovar-se na imagem de Cristo, enquanto entidade hominizadora e personificadora do Criador, na qual, inclusive, seriam feitos irmãos. Portanto, nenhum homem seria invisível para Deus, isto é, todo e qualquer ser humano possuiria uma imagem própria, perante Deus, uma face (*prósopon*), e constituiria, portanto, uma *pessoa*, para Ele, sendo criada à sua imagem e semelhança.

Contudo, foi durante o século VI d. C que o termo *pessoa* (*persona*) se desvinculou propriamente de sua conotação estoica tradicional, relacionada à exterioridade humana, para associar-se à interioridade do homem, à sua face mais característica: a

razão. Identificando *prósopon* com *hypóstasis*, Severino Boécio ou simplesmente Boécio (480-524 d. C), considerado um dos fundadores da Escolástica, apregou que “*persona proprie dicitur naturae rationalis individua substantia*” – “*diz-se propriamente pessoa a substância individual da natureza racional*”. Todavia, não se trata da razão humana em abstrato, mas da razão associada a uma substância individual, a um ser concreto. (KIRSTE, 2009, p. 192)

Na *Suma Teológica*, Tomás de Aquino emprega o vocábulo *pessoa* com conotação ampla e positiva, que abrangia a dimensão corporal ou temporal do homem, bem como a sua substancialidade espiritual. Portanto, em Tomás de Aquino, a *pessoa humana* figura como elo ou ponto de encontro entre o mundo físico e o mundo transcendente, de modo que a personalidade estaria atrelada ao espírito encarnado no ser humano de tal forma que ultrapassa a própria condição mortal de seu corpo físico. (SUPIOT, 2007, pp. 27-29)

Nesse sentido, a personalidade não é mais uma simples máscara que pode ser arrancada do homem, mas é um traço substancial que se adere à sua existência espiritual e temporal, constituindo-o enquanto ser que

“participa da natureza divina” (BÍBLIA, 2 Pedro, 1, 4). Tanto no homem visível, físico, quanto no invisível, metafísico, a corporeidade e o espírito constituiriam dádivas divinas; comporiam, juntos, a sua realidade pessoal unitária, motivo pelo qual contemplá-la apenas em parte seria uma autêntica heresia, pois permitiria conhecer somente um homem fragmentado. Além disso, Tomás de Aquino defende que, enquanto filho de Deus, todo e qualquer homem detém uma personalidade, o que pode ser percebido na síntese tomística “*singulus quisque homo una persona est*” – “*cada homem individualmente é uma pessoa*”, sendo convidado pelo sacramento do batismo a purificar sua personalidade no corpo místico de Cristo, a Igreja. (SUPIOT, 2007, p. 28)

Acerca desta perspectiva, Alain Supiot destaca a concepção escolástica de *pessoa*:

Assim, a personalidade é o conceito genérico que permite fazer o corpo e o espírito se manterem juntos. Ela transcende a natureza mortal de cada homem para fazê-lo participar da imortalidade do espírito humano. [...] ela toma no homem ocidental a forma de uma revelação do espírito na experiência de sua encarnação. [...] Lembrando a etimologia da persona, que no princípio designou em grego as máscaras dos atores, Heinrich Zimmer observa, assim, que a concepção

ocidental – nascida entre os próprios gregos, depois desenvolvida na filosofia cristã – anulou a distinção que o termo implicava entre a máscara e o ator cujo rosto ela oculta. Tornaram-se idênticos um ao outro. Quando o jogo acaba, a persona não pode ser tirada de você; ela cola na sua pele através da morte e na vida do além. O ator ocidental, que se identificou plenamente com a personalidade posta em cena durante o tempo em que ele está no teatro do mundo, é incapaz de despojar-se dela quando chega o momento da partida; conserva-a, portanto, indeterminadamente, até mesmo eternamente – depois que acabou o espetáculo. (SUPIOT, 2007, pp. 29-30)

O autor ainda ressalta que:

Foi o cristianismo [...] que fez da personalidade um atributo de todo ser humano, atribuindo-lhe, à imagem de Cristo, uma dupla natureza, material e espiritual, e vendo em seu corpo mortal o templo de sua alma imortal; corpo e alma cuja união faz a pessoa. [...] Assim concebida, a personalidade não é mais uma máscara para arrancar, [...] mas um ser para descobrir. (SUPIOT, 2007, pp. 236-237)

Fundamentado na premissa de que cada ser humano foi criado à imagem de Deus (assim como a comunidade humana em seu conjunto), o humanismo cristão e escolástico conseguiu tornar sagrado, no imaginário religioso do Ocidente, um conceito universal de *pessoa* referente a todo e

qualquer ser humano em sua individualidade subjetiva, e em sua totalidade material e espiritual. Tal conceito envolvia a noção de que por ordem divina, todo homem goza de dignidade frente ao conjunto da criação. A partir dessa perspectiva teológica, fixou-se, no catálogo das ideias motrizes do pensamento religioso ocidental de inspiração cristã, não somente o princípio da igualdade essencial dos homens como também o valor quase absoluto da *pessoa*, consolidando-se, portanto, a noção de *dignidade humana*. A afirmação do homem como *pessoa*, identificando-o como sujeito da criação divina, torna um sacrilégio o rebaixamento do ser humano ao estado de coisa. (SUPIOT, 2007, p. 26)

Todavia, no pensamento cristão, a dignidade particular do homem não provém de si mesmo, mas do seu Criador, e deve ser exercida, sob a ótica da vontade de Deus, em comunhão com todos os outros homens (SUPIOT, 2007, p. 15). Dito de outra forma, a pessoa não figura como fim em si mesmo, uma vez que na salvação de Cristo, revelação da graça divina, se consolidaria o sentido escatológico da sua experiência de vida pessoal, a sua finalidade existencial, e o seu próprio destino, tendo em vista que tudo teria

sido criado por meio de Cristo e para Ele. (BÍBLIA, Colossenses, 1, 16)

Portanto, é possível afirmar que a noção escolástica acerca da *pessoa* se constitui como referência conceitual que mais se aproxima da ideia contemporânea de *pessoa humana*. Esta ideia, de certo modo, é fruto de uma concepção cristã oriunda de um contexto histórico do processo, vivenciado na modernidade, de secularização generalizada das instituições culturais do Ocidente. Desse modo, embora o cristianismo tenha perdido espaço no discurso filosófico e o lugar constitucional na práxis política e jurídica de muitos Estados laicos, a noção atual de *pessoa humana* que tem servido de fundamento dogmático para muitos destes Estados, no mundo ocidental, ainda é, fundamentalmente, a noção cristã. (SUPIOT, 2007, p. 28)

Desde a Renascença, com o cientificismo e o humanismo secular sob a inspiração do cogito cartesiano: “penso, logo existo”, houve dura crítica às predicções teológicas escolásticas. Deus, retirado de construções institucionais ocidentais foi sendo substituído pelo homem como ser pensante, a partir de uma recomposição de seu mundo conforme a imagem abstrata de sua autorrepresentação

simbólica enquanto ser igual em dignidade a todos os outros homens, dotado de consciência e racionalidade, e nascido livre. O novo rosto (*prósopon*) do *homo juridicus* é intemporal e universal; é o *prósopon* que se desenhou no imaginário ocidental e se organizou como postulado ideológico nas declarações de direitos modernas (SUPIOT, 2007, p. 234), conforme o que dispõe o art. I da Declaração Universal dos Direitos Humanos: “Todos os seres humanos nascem livres e iguais em dignidade e direitos. São dotados de razão e consciência e devem agir em relação uns aos outros com espírito de fraternidade”. (Assembleia Geral da ONU, 1948)

A rejeição da antropologia bíblica, referenciada em Deus, é típica da modernidade, e foi definida por autores como Ludwig Feuerbach, Karl Marx e Sigmund Freud, a partir do seguinte enunciado: *não é o homem que é feito à imagem de Deus, mas Deus é simplesmente uma imagem projetada pelo homem*. Entretanto, à semelhança da teologia cristã da *imago Dei*, tal concepção antropológica laicizada não resulta de uma demonstração científica empiricamente verificável, antes, trata-se de uma crença dogmática cujo intuito é conferir certo sentido à condição humana, sobretudo dentro da nova visão

de mundo, que passou a se propagar nos tempos modernos, emancipada da religião, na qual a ciência fundada na fé colocada nos progressos da razão ocupa o papel tradicionalmente imputado à religião como instância do verdadeiro. (SUPIOT, 2007, pp. 13-14)

A concepção de *pessoa humana* como sujeito autônomo, autorreferenciado, que, de acordo com o postulado kantiano da “autofinalidade” se justifica como um fim em si mesmo, independente de recurso a referências divinas, ou até mesmo do reconhecimento heterônomo de sua existência pela ordem jurídica, permite que a simples humanidade imanente a todo e qualquer ser humano passe a figurar como condição necessária e suficiente para sua afirmação enquanto *pessoa*, diferenciando-se, por si próprio, das coisas, enquanto sujeito de existência autológica. No âmbito jurídico, tal concepção resulta na crença dogmática de que não é o direito que dá vida jurídica à *pessoa humana*, mas é a *pessoa humana* que determina a razão de ser e o sentido ético do direito.

3. CONTROVÉRSIA DE VALLADOLID: FUNDAMENTAÇÃO ESCOLÁSTICA E DIREITOS DO HOMEM

Um acontecimento esclarecedor, que talvez represente o auge dos debates acerca da fundamentação da conquista da América, é a Junta de Valladolid, que ocorreu em 1550, na cidade de Valladolid, Espanha, para a discussão da situação indígena nas colônias espanholas. Na verdade, mais do que isso, nesta ocasião houve o embate direto entre duas versões ou duas posições acerca do estatuto psicológico dos índios americanos. Ocorreu então um debate, extenso, entre Juan Ginés de Sepúlveda, humanista e cronista do Império, e Bartolomé de Las Casas. O debate ficou conhecido como Controvérsia de Valladolid, e acabou por considerar que os índios seriam descendentes de Adão e Eva, assim como os espanhóis, logo, também desfrutariam de um espírito e de uma alma imortal, sendo considerados pelos espanhóis como irmãos em Cristo. Esta decisão passou a ser confirmada pelo Papa e por sua Igreja, e atesta a qualidade da fundamentação dos argumentos de Las Casas.

É possível reconhecer que os escolásticos espanhóis estavam totalmente situados na problemática da fundamentação da conquista e colonização da América com base nas doações das bulas alexandrinas, sendo amplamente influenciados por

Aristóteles e Tomás de Aquino. Essa influência pode ser vista na discussão sobre um determinismo inato do indígena como “escravo natural”, de acordo com um trecho de Aristóteles na *Política*, estando o índio, dessa forma, fadado a ser uma espécie de propriedade, como os animais, apto ao domínio útil dos espanhóis; e, ainda, na discussão acerca dos títulos legítimos a partir dos quais seria possível construir a administração colonial da América.

O erudito e humanista espanhol Juan Ginés de Sepúlveda concluiu grande parte de sua formação na Itália, dedicando-se ao estudo das Letras e do humanismo clássico. Sendo versado em grego, traduziu algumas obras de Aristóteles, o que lhe conferia certa autoridade no trato da obra do filósofo. Desse modo, tomando como base esses estudos e traduções, Sepúlveda adota a posição aristotélica do primeiro livro da *Política* para sustentar que o índio americano era um servo por natureza e, assim, possuía vocação unicamente para trabalhar e viver a serviço dos espanhóis, que teriam, por sua vez, capacidade intelectual e volitiva para o domínio dos índios, meros instrumentos destinados ao trabalho manual (ARISTÓTELES, 1997, p. 32, 1260a). Entretanto, há alguns comentários e interpretações deste trecho que não

fazem dele uma formulação aplicável de modo constante e atemporal a todos os povos. Aristóteles realmente vivia em uma sociedade cuja base produtiva se encontrava nas mãos de trabalhadores escravos, em uma época em que houve a expansão imperial da civilização helênica (uma expansão sem precedentes, para além da mera influência cultural, conquanto englobando-a), fundamentada na contraposição radical entre os helenos civilizados e os bárbaros estrangeiros.

Entretanto, os escolásticos espanhóis de Salamanca argumentam no sentido de uma capacidade dos índios para serem donos ou, em outras palavras, terem domínio civil, noção que se compreende como relacionada a uma vocação para a capacidade civil (PICH, 2012, p. 376 e ss.). Nessa perspectiva, os índios eram capazes de possuir governantes, contrair matrimônio, ter sua própria religião, cultivar sua propriedade. Esses fatos demonstrariam que os índios possuíam capacidade para autogovernar-se, mesmo que com algumas “falhas morais” atreladas a certos traços de sua configuração social, como a idolatria e a antropofagia.

Contudo, o que os escolásticos espanhóis tentam mostrar é que o conceito de capacidade seria inerente ao

gênero humano, e que assim se compreenderia que os índios dotados de capacidade poderiam ser conduzidos ou instados à adoção de hábitos virtuosos dentro de um processo educacional e moral. Portanto, o que Las Casas faz em sua obra é confirmar o ponto de vista lógico e argumentativo dos escolásticos, mas a partir de uma perspectiva empírica, marca distintiva de toda sua argumentação.

Juan Ginés de Sepúlveda afirma em um documento que compôs as discussões na Junta de Valladolid de 1550, *Democrates secundus*, três proposições básicas: que os índios são culturalmente inferiores em relação aos espanhóis e, portanto, demandam tutoria; que os seus crimes abomináveis e não naturais os destituem de seus direitos de *dominium*; que o que dizem as bulas de doação é válido para respaldar as conquistas espanholas. (PAGDEN, 1982, p. 119)

Bartolomé de Las Casas e Francisco de Vitoria refutam as duas últimas proposições básicas, cada um à sua maneira, entretanto, ambos defendem que os pecados ou crimes não naturais dos índios não podem privá-los de seus direitos de propriedade, pois esse entendimento presumiria uma antropologia na qual as formas culturais são aceitas e apresentadas como

indicativas de disposições inatas. Com isso, é possível afirmar que esses pensadores ibéricos acabam estabelecendo as bases do que futuramente seria reconhecido como o campo da disciplina da antropologia e o da etnologia, ambas assumindo o pressuposto de que as disposições culturais não são inatas e envolvem uma atuação humana sobre sua própria história, e uma conformação psicofisiológica, além de geográfica.

Ou seja, não haveria um *ethos* ontológico, mas o *ethos* seria o resultado de relações variáveis e contingentes e, portanto, vulneráveis a interferências e influências também contingentes e variáveis. Desse modo, compreende-se que os índios, embora possuíssem uma configuração cultural determinada, teriam também capacidade racional para um aprendizado reflexivo de sua própria configuração histórica, além de uma disposição para adotar outras formas de vida.

Todavia, o diferencial de Las Casas é que ele se apropria de um grande número de dados históricos e empíricos, fazendo “pesquisas de campo”, como testemunha ocular dos acontecimentos que se desenrolam, e reunindo uma vasta bibliografia para sustentar que as comunidades indígenas preenchem os requisitos de Aristóteles

para a formação de uma verdadeira sociedade civil. Por isso, Pagden afirma que a *Apologética historia sumaria* de Las Casas foi a primeira tentativa de demonstrar, com base em evidências empíricas e levantamento bibliográfico, que os índios seriam capazes de formar sociedades civis em bases aristotélicas. (PAGDEN, 1982, p. 121)

O frei Bartolomé de Las Casas é capaz de utilizar com erudição uma série de obras canônicas do humanismo europeu, abrangendo historiadores antigos como Xenofonte, Heródoto, Diodoro Sículo e Apolônio de Rodes. Porém, assim como afirma Pagden, nenhum deles demonstrou qualquer desejo de provar que, por baixo das diferenças culturais entre as raças, existia o mesmo conjunto de imperativos sociais e morais, o que faz da *Apologética historia sumaria* a primeira obra de etnologia comparada escrita em uma língua europeia. (PAGDEN, 1982, pp. 121-122)

Bartolomé de Las Casas mobiliza um arcabouço retórico para defender que, no *humano*, haveria uma capacidade para a civilidade. No entanto, procura formular uma interpretação acerca do conceito aristotélico de servo por natureza no sentido de criar um desmembramento entre duas passagens da *Política*: a

primeira passagem seria a do primeiro livro e diria respeito ao bárbaro que vive fora de qualquer tipo de vínculo social, o que seria raro; a segunda interpretação do servo por natureza estaria no terceiro livro da *Política* e diz respeito a “bárbaros” que possuem governos legítimos, ainda que formulados em termos de tirania e que careçam de artes e exercícios nas letras, sendo, todavia, governos legítimos e naturais.

Quanto à fundamentação filosófica de Las Casas sobre os direitos do homem, é possível destacar duas linhas de pensamento que confluíram para sua formação, a saber, a escolástica e o humanismo renascentista. Nota-se que o Renascimento é, por muitos, amplamente ressaltado como reconhecedor da dignidade humana. De fato, nesse contexto surgiram tratados sobre o assunto, mas isso não foi exclusivo dessa época. É dito que durante a Idade Média não se reconhecia a dignidade do homem, por ser uma era turbulenta. Na verdade, a grande diferença entre o humanismo renascentista e o período medieval, é que neste reconhecia-se a dignidade do homem em sua relação com Deus, criador e pai de todos, enquanto que o humanismo a reconhecia no homem por si mesmo. Bartolomé de Las Casas

situa-se nessa confluência entre o medieval e o renascentista, de modo que o autor acredita que o homem teria dignidade por ser criatura de Deus com sua autonomia própria. Dessa forma, Las Casas reconhece a dignidade dos índios tanto por uma fundamentação escolástica quanto por uma visão renascentista.

A influência da filosofia escolástica pode ser percebida na obra de Las Casas por sua utilização, em um nível profundo, dos desdobramentos do direito natural em suas várias manifestações. Soma-se a isso a força argumentativa do seu discurso, e a dialética própria dos escolásticos, dados à lógica e ao diálogo. Nessa linha, encontram-se, ainda, os seus ideais de justiça e de libertação, os quais não eram exclusivamente devidos à sua formação humanista, visto que também eram influenciados pela escolástica que aprendeu na Ordem dos Pregadores. (LOBATO, 1985, pp. 59-81)

Todo o trabalho do frei dominicano em defesa dos índios e dos espanhóis no momento da conquista era, na verdade, um trabalho dedicado à fundamentação e à defesa prática dos direitos que posteriormente viriam a ser conhecidos como direitos humanos. Quanto aos índios, Las Casas defende sua racionalidade, sua liberdade, seu

direito a governarem-se por si mesmos, seu direito a aceitar a religião cristã, ou seja, direitos humanos de extrema importância. No tocante aos espanhóis, o frei defendia o direito de eles estabelecerem-se em outras terras, de comunicar aos índios a cultura europeia e, intencionalmente, pregar-lhes o evangelho. Entretanto, tais direitos estariam submetidos à condição de que não se lesionassem os direitos dos indígenas, nem o bem comum das terras. Porém, tendo em vista que tanto os direitos dos índios como esse bem comum foram ultrajados, Las Casas passou a denunciar a injustiça da colonização. Contudo, a todo o momento, o frei buscava defender os direitos humanos de ambos os protagonistas e, com isso, os direitos do próprio homem, fosse quem fosse. (BEUCHOT, 1990, pp. 1111-1119)

Com efeito, por meio de seu trabalho antropológico de reavaliação das culturas indígenas, Las Casas manifestou sua defesa à dignidade humana, seu apreço pela persuasão retórica, racional e pacífica, e mostrou seu respeito pela vontade dos gentios.

Pondera-se que o tipo de barbarismo visto na interpretação de Las Casas seria relativo, vez que colocaria em termos de relatividade duas ou mais formas culturais. O que se

compreende disto é que Las Casas poria todas as formações humanas com um lugar legítimo no interior de um registro histórico comum. Assim, a possibilidade de avaliar uma forma cultural por outra admitiria também uma capacidade humana partilhada para a liberdade e a escolha de formas sociais contingentes. No interior desse registro, os critérios evolutivos pressupostos por Las Casas diriam respeito ao cultivo das letras e das artes liberais, bem como do domínio de técnicas e tecnologias como a fundição do ferro e a construção de pontes, traços da cultura europeia e fatores determinantes para a supremacia militar sobre as sociedades americanas.

Coadunando com a visão lascasiana, precursora da perspectiva etnológica moderna, para Ribeiro Couto seria um equívoco pensar o homem ibérico despojado de misturas raciais e culturais:

O homem ibérico puro é um erro (classicismo), tão grande como o primitivismo puro (incultura, desconhecimento da marcha do espírito humano em outras idades e outros continentes). É da fusão do homem ibérico com a terra nova e as raças primitivas que deve sair o 'sentido americano' (latino), a raça nova, produto de uma cultura e de uma intuição virgem, o homem cordial. (Revista do Brasil. Carta endereçada a Alfonso

Reis publicada originalmente no Jornal Monterey, editado pela Embaixada do México no Brasil. Esta carta data de 7 de março de 1931)

Portanto, é possível pensar o “homem americano” como fruto da tradição ibérica no Novo Mundo. Nesse sentido, enquanto o “homem americano” se caracterizaria por seu espírito hospitaleiro e por uma tendência à credulidade, o “homem europeu” seria caracterizado pela suspicácia e por um egoísmo que resultaria na pouca receptividade ao estrangeiro. Nesse sentido, Ribeiro Couto identifica no *homem cordial* uma atitude de disponibilidade sentimental, que estaria presente nos meandros da vida cotidiana. Assim, a contribuição da América Latina para o mundo seria a característica marcante de uma civilização cordial.

Apropriando-se da noção de homem cordial criada por Ribeiro Couto, Sergio Buarque de Holanda traz a expressão para o âmbito da cultura nacional. A especificidade ibérica na Europa certamente contribuiu muito para a originalidade da cultura brasileira. Desse modo, a cultura personalista constituída no Brasil caracteriza não somente a “gente hispânica” como também o universo mental que se configura nas terras

brasileiras, por influência do clima, das paisagens e dos grupos que já se encontravam nesse território, quando da chegada dos europeus.

O ingresso tardio da Península Ibérica no Europeísmo teria permitido o surgimento de traços peculiares ao homem ibérico, observados em seus destinos, aspectos particulares de sua história e até na sua formação espiritual. Contudo, a originalidade nacional dos espanhóis e portugueses deve-se à importância que os mesmos atribuem à autonomia do indivíduo, ao valor da *pessoa humana*. Para espanhóis e portugueses, a autossuficiência é fundamental. Portanto, é necessário que, sem precisar dos demais, o homem garanta a sua sobrevivência. Nesse sentido, Sergio Buarque afirma: “Cada qual é filho de si mesmo, de seu esforço próprio, de suas virtudes (...) e as virtudes soberanas para essa mentalidade são tão imperativas, que chegam por vezes a marcar o porte pessoal e até a fisionomia dos homens”. (HOLANDA, 1990, p. 4)

Como contraponto a essa perspectiva da autonomia do homem ibérico, Michel de Montaigne, francês contemporâneo a Las Casas, pondera acerca dos índios Tupinambás, no Rio de Janeiro:

Trata-se de uma nação, diria eu a Platão, na qual não existe nenhuma espécie de comércio; nenhum conhecimento das letras; nenhuma ciência dos números; nenhum magistrado ou superioridade política; nenhuma vassalagem, riqueza ou pobreza; nenhum contrato, nenhuma sucessão, nenhuma partilha; nenhuma ocupação que não seja ociosa; nenhuma consideração do parentesco, a não ser o de todos; nenhuma roupa; nenhuma agricultura; nenhum metal; nenhum vinho ou pão. As próprias palavras que significam mentira, traição, dissimulação, avareza, inveja, maledicência ou perdão lhes são desconhecidas.
(MONTAIGNE, I, 31, p. 206)

Essa visão de Montaigne é analisada por Frank Lestringant (2006), para quem a *Brevíssima relação da destruição das Índias*, de Bartolomé de Las Casas, seria um requisitório inflamado contra os crimes da Conquista e profecia apocalíptica da destruição da Espanha. (LESTRINGANT, 2006, p. 520)

Em seu capítulo “Dos Canibais”, parte da obra *Ensaio*, de Montaigne, o autor traz um discurso do outro, que é, concomitantemente, discurso sobre o outro e discurso no qual o outro fala. É o que Michel de Certeau (1985) atribui a Montaigne como sendo uma criação deste, e chama de “heterologia”, ou seja, a arte de jogar com dois lugares,

uma forma de estimar em um lugar o que falta no outro.

Enquanto “Dos Canibais” trata da idade de ouro dos brasileiros livres do litoral atlântico, “Dos coches”, outro capítulo de *Ensaaios*, relata a ruína total dos impérios asteca e inca, constituindo-se como uma denúncia da destruição do Novo Mundo pelos espanhóis. O contraste entre a gênese e o apocalipse, entre os primórdios da História e seus acidentes, torna-se mais evidente pelo encadeamento entre um capítulo e outro, possibilitando a construção das imagens do “Éden brasileiro” em “Dos Canibais” e do “Inferno da Conquista espanhola” em “Dos coches”, ambos os capítulos formando um díptico. (LESTRINGANT, 2006, p. 530)

Ressalta-se ainda, acerca do capítulo “Dos coches”, que à época de sua elaboração, em 1588, foi publicado, em Salamanca, o *De procuranda Indorum salute*, de autoria do jesuíta José de Acosta, o qual distinguia, segundo o grau de “conversibilidade”, três categorias de “bárbaros”. Dessa forma, os “bárbaros selvagens” que viviam em bandos e nus, no Brasil e no Caribe, deveriam ser combatidos de modo implacável. Já as nações mais policiadas, com organização política notória, as quais viviam no México e no Peru, deveriam receber um tratamento

mais indulgente, embora desconhecessem a escrita. Por fim, os pagãos cujas civilizações possuíam tradição escrita seriam trazidos à religião cristã com brandura e por meio da persuasão. Todavia, embora Montaigne lesse José de Acosta, é pouco provável que ele tenha recorrido a tal tipologia simplificadora, uma vez que manifestamente o seu desígnio era a redução do outro ao idêntico, isto é, seu aniquilamento. (LESTRINGANT, 2006, p. 540)

De acordo com a visão de Montaigne, sob uma perspectiva “romanizada”, os astecas e incas seriam como romanos que conservaram a simplicidade dos costumes dos canibais, povos naturistas que viviam sob a arquitetura colossal de arenas, pirâmides e pórticos, antes da destruição dessas cidades ideais por bárbaros armados de ferro. Concomitante a esta operação, ocorre, através dos *Ensaaios*, o que seria a “tupinambização” do México e do Peru. (LESTRINGANT, 2006, p. 545)

Em suma, Michel de Montaigne enxerga na descoberta do Novo Mundo uma ocasião para capturar a Antiguidade viva, uma vez que esta poderia ser observada do outro lado do oceano, o qual seria facilmente acessado através dos progressos da navegação.

Desse modo, a História fornecia ao Ocidente a possibilidade de reinscrever a herança antiga em seu presente. Contudo, tal milagre havia sido atingido mortalmente, sendo vergonhosamente destruído por aqueles que não compreenderam a grandeza que estava diante de seus olhos. Assim, a Antiguidade teria sido mais uma vez perdida. E desta vez, de forma irreversível. (LESTRINGANT, 2006, p. 546)

4. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Diante do questionamento sobre a vagueza e a generalidade dos Direitos Humanos, ainda é possível sustentar a crucial relevância da igualdade formal projetada pelos direitos humanos e fundamentais, a despeito das manobras ideológicas que se possa fazer a partir da própria discricionariedade inerente às normas jurídicas. O Direito, portanto, deve manter-se enquanto arquitetura institucional perante as oscilações de conteúdo moldadas pelas variadas inclinações políticas daqueles que detêm o poder.

A força desta arquitetura institucional revela-se, especialmente, diante da investigação histórica e antropológica acerca do que constitui o núcleo comum de dignidade que

aproxima a todos nós de uma humanidade alicerçante do princípio da dignidade da *pessoa humana*, uma vez que tal investigação recai sobre o limite entre o estritamente racional e aquilo que de certo modo deve ser acreditado. E talvez aí resida a função dogmática do Direito: não no âmbito da demonstração e do cálculo, mas na esfera do consenso e da confiança na projeção de expectativas.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ARISTÓTELES. Política. Trad. Mário da Gama Kury. Brasília: Unb, 1997.
- BEUCHOT, Mauricio, "La aplicación del derecho natural a los indios, según Bartolomé de las Casas", en J. I. Saranyana et al. (eds.), Evangelio y teología en América (siglo XVI), Pamplona: Universidad de Navarra, 1990, vol. II.
- CERTEAU, Michel de. (1985) "Histoire et anthropologie chez Lafitau", in BLANCKAERT, Claude (org.), *Naissance de l'ethnologie?*, Paris, Éditions du Cerf.
- COMPARATO, Fábio Konder. A afirmação histórica dos direitos humanos. 7. ed. São Paulo: Saraiva, 2010.
- COUTO, Rui Ribeiro. El hombre cordial, producto americano, Revista do Brasil, Rio de Janeiro, 1987.
- HEYWOOD, Andrew. Ideologias políticas: do liberalismo ao fascismo. Trad. de J. Marcoantônio e M. Janikian. São Paulo: Ática, 2010.
- HOLANDA, Sérgio Buarque de. Raízes do Brasil. 21. ed. RJ: J. Olympio, 1990.

KANT, Immanuel. *Kritik der praktischen vernunft*. 8. ed. Leipzig: Felix Meiner, 1922.

KIRSTE, Stephan. A dignidade humana e o conceito de pessoa de direito. Tradução de Luís Marcos Sander. In: SARLET, Ingo W. (org.). *Dimensões da dignidade: ensaio de filosofia do direito e direito constitucional*. 2. ed. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2009.

LAS CASAS, Bartolomé de. *Apologética historia sumaria*, México: UNAM, 1967.

_____. *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*. Edição e estudo introdutório de André Saint-Lu. Madrid: Cátedra, 1982.

_____. *Historia de las Indias*, México: FCE, 1951.

LESTRINGANT, Frank. O Brasil de Montaigne. *Revista de Antropologia*, São Paulo, USP, 2006. v.49, nº 2. pp. 515-556.

LOBATO, A., "Dignidad del hombre y derechos humanos en fray Bartolomé de las Casas y en la doctrina actual de la Iglesia", en *Communio*, 18 (1985).

MACHADO SEGUNDO, Hugo de Brito. *Fundamentos do direito*. São Paulo: Atlas, 2010.

MONTAIGNE (1965). *Essais*, ed. Pierre Villey, Paris, PUF.

NAÇÕES UNIDAS NO BRASIL. *Declaração Universal dos Direitos Humanos*. Disponível em: <<http://www.onu.org.br/conheca-a-onu/documentos/>>. Acesso em: 04/03/2020.

PAGDEN, Anthony. *The fall of natural man*. London: Cambridge University Press, 1982.

PICH, Roberto Hofmeister. "Dominium e ius: sobre a fundamentação dos direitos humanos segundo Francisco de Vitoria (1483-1546)". *Teocomunicação*, v. 42, n. 2. Porto Alegre, 2012.

RADBRUCH, Gustav. *Filosofia do direito*. Tradução de Marlene Holzhausen. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

SILVA, De Plácido e. *Vocabulário jurídico*. 5. ed. Rio de Janeiro: Forense, 1978.

SUPIOT, Alain. *Homo juridicus: ensaio sobre a função antropológica do direito*. Tradução de Maria Ermantina de Almeida Prado Galvão. SP: Martins Fontes, 2007.