

FÁBIO KONDER COMPARATO

**A AFIRMAÇÃO
HISTÓRICA DOS
DIREITOS HUMANOS**

 Editora
Saraiva

INTRODUÇÃO

SENTIDO E EVOLUÇÃO DOS DIREITOS HUMANOS

Situação do Homem no Mundo

O que se conta, nestas páginas, é a parte mais bela e importante de toda a História: a revelação de que todos os seres humanos, apesar das inúmeras diferenças biológicas e culturais que os distinguem entre si, merecem igual respeito, como únicos entes no mundo capazes de amar, descobrir a verdade e criar a beleza. É o reconhecimento universal de que, em razão dessa radical igualdade, ninguém — nenhum indivíduo, gênero, etnia, classe social, grupo religioso ou nação — pode afirmar-se superior aos demais.

Este livro procura mostrar como se foram criando e estendendo progressivamente, a todos os povos da Terra, as instituições jurídicas de defesa da dignidade humana contra a violência, o aviltamento, a exploração e a miséria.

Tudo gira, assim, em torno do homem e de sua eminente posição no mundo. Mas em que consiste, afinal, a dignidade humana?

A resposta a essa indagação fundamental foi dada, sucessivamente, no campo da religião, da filosofia e da ciência.

A justificativa religiosa da preeminência do ser humano no mundo surgiu com a afirmação da fé monoteísta. A grande contribuição do povo da Bíblia à humanidade, uma das maiores, aliás, de toda a História, foi a idéia da criação do mundo por um Deus único e transcendente. Os deuses antigos, de certa forma, faziam parte do mundo, como super-homens, com as mesmas paixões e defeitos do ser humano. Iahweh, muito ao

contrário, como criador de tudo o que existe, é anterior e superior ao mundo.

Diante dessa transcendência divina, os dias do homem, disse o salmista, “são como a relva; ele floresce como a flor do campo, roça-lhe um vento e já desaparece, e ninguém mais reconhece seu lugar” (Salmo 103). No entanto, a criatura humana ocupa uma posição eminente na ordem da criação. Deus lhe deu poder sobre “os peixes do mar, as aves do céu, os animais domésticos, todas as feras e todos os répteis que rastejam sobre a terra” (Gênesis 1, 26). A cada um deles o homem deu um nome (2, 19), o que significa, segundo velhíssima crença, submeter o nomeado ao poder do nomeante¹. É o que o Salmo 8 exprimiu em forma cintilante:

“Quando vejo o céu, obra dos teus dedos,
a lua e as estrelas que fixaste,
que é um mortal, para dele te lembrares,
e um filho de Adão, que venhas visitá-lo?
E o fizeste pouco menos do que um deus,
coroando-o de glória e beleza.
Para que domine as obras de tuas mãos
sob seus pés tudo colocaste:
ovelhas e bois, todos eles, e as feras do campo também;
as aves do céu e os peixes do oceano
que percorrem as sendas dos mares”.

Mais tarde, com a afirmação da natureza essencialmente racional do ser humano, põe-se nova justificativa para a sua eminente posição no mundo. A sabedoria grega expressou-a com

1. Para os antigos, com efeito, o nome exprime a essência do ser. Um homem sem nome é insignificante, em todos os sentidos da palavra (Jó 30,8); é como se não existisse (Eclesiastes 6, 10). O nome de Iahweh, pronunciado pelo sacerdote sobre o povo, protege-o (Números 6, 27). Daí a razão do “2º mandamento da Lei de Deus”: Não pronunciar o seu Santo Nome em vão.

vigor, pela voz dos poetas e filósofos. Numa passagem do *Pro-meteu Acorrentado* (445-470) que marca a transição da explicação religiosa para a filosófica, Ésquilo põe na boca do titã as seguintes palavras, dirigidas ao corifeu:

“Ouça agora as misérias dos mortais e perceba como, de crianças que eram, eu os fiz seres de razão, capazes de pensar. Quero dizê-lo aqui, não para dene-grir os homens, mas para mostrar minha bondade para com eles. No início eles enxergavam sem ver, ouviam sem compreender, e, semelhantes às formas oníricas, viviam sua longa existência na desordem e na confusão. Eles desconheciam as casas ensolaradas de tijolo, ignoravam os trabalhos de carpintaria; viviam debaixo da terra, como ágeis formigas, no fundo de grotas sem sol. Para eles, não havia sinais seguros nem do inverno nem da primavera florida nem do verão fértil; faziam tudo sem recorrer à razão, até o momento em que eu lhes ensinei a árdua ciência do nascente e do poente dos astros. Depois, foi a vez da ciência dos números, a primeira de todas, que inventei para eles, assim como a das letras combinadas, memória de todas as coisas, labor que engendra as artes. Fui também o primeiro a subjugar os animais, submetendo-os aos arreios ou a um cavaleiro, de modo a substituir os homens nos grandes trabalhos agrícolas, e atrelei às carruagens os cavalos dóceis com que se ornamenta o fasto opulento. Fui o único a inventar os veículos com asas de tecido, os quais permitem aos marinheiros correr os mares”.

Na verdade, a indagação central de toda a filosofia é bem esta: Que é o homem? A sua simples formulação já postula a singularidade eminente deste ser, capaz de tomar a si mesmo como objeto de reflexão. A característica da racionalidade, que a tradição ocidental sempre considerou como atributo exclusivamente humano, revela-se sobretudo nesse sentido reflexivo,

a partir do qual, como se sabe, Descartes deu início à filosofia moderna.

A justificativa científica da dignidade humana sobreveio com a descoberta do processo de evolução dos seres vivos, embora a primeira explicação do fenômeno, na obra de Charles Darwin, rejeitasse todo finalismo, como se a natureza houvesse feito várias tentativas frustradas, antes de encontrar, por mero acaso, a boa via de solução para a origem da espécie humana.

Ora, apesar da aceitação geral das explicações darwinianas, vai aos poucos abrindo caminho no mundo científico a convicção de que não é por acaso que o ser humano representa o ápice de toda a cadeia evolutiva das espécies vivas. A própria dinâmica da evolução vital se organiza em função do homem.

Os partidários do chamado “princípio antrópico”² reconhecem que os dados científicos não permitem afirmar (nem negar, aliás) que o mundo e o homem existem e evoluem em razão da vontade de um sujeito transcendente, que tudo criou e tudo pode destruir. O que eles sustentam, com bons argumentos, é que o encadeamento sucessivo das etapas evolutivas obedece a uma orientação finalística, inscrita na própria lógica do processo, sem a qual a evolução seria racionalmente incompreensível. É razoável aceitar-se, como postulado científico, que toda a evolução das espécies vivas se encaminhou aleatoriamente em direção ao ser humano, como poderia, também de forma puramente aleatória, ter conduzido à degeneração e à morte universal?

Nesse sentido, muito mais abstrusa que a explicação mitológica e religiosa tradicional parece a idéia de que o advento do

ser humano na face da Terra seria o resultado de um estúpido acaso. Pois se a evolução avança sem rumo, como nave desbussolada através da História, esta nada mais seria, como exclamou o desespero de Macbeth, que *a tale, told by an idiot, full of sound and fury, signifying nothing*³. Se a humanidade ignora o sentido da Vida e jamais poderá discerni-lo, é impossível distinguir a justiça da iniquidade, o belo do horrendo, o criminoso do sublime, a dignidade do aviltamento. Tudo se identifica e se confunde, no magma caótico do absurdo universal, aquele mesmo abismo amorfo e tenebroso que, segundo o relato bíblico, precedeu a Criação.

Para a sabedoria antiga, aliás, a geração do mundo não tem apenas um sentido ontológico, com o nascimento dos diversos entes que o povoam. Ela exprime, antes, um sentido axiológico, com a organização de uma escala universal de valores, que vai aos poucos se explicitando.

É importante observar que, no relato bíblico da Criação, o mundo não surge instantaneamente, completo e acabado, das mãos do Criador. As criaturas vão-se acrescentando, umas às outras, como etapas de um vasto programa, simbolicamente ordenado na duração de um ciclo lunar. O primeiro casal humano só entra em cena na derradeira etapa do processo genesíaco, quando todos os demais seres terrestres já haviam sido engendrados. Na tradição eloísta⁴, o homem foi criado à imagem e semelhança de Deus (Gn 1, 26-27). Já na tradição javista, diferentemente, “Deus modelou o homem com a argila do solo” — *adamah*, em hebraico, nome coletivo que passa a designar o primeiro ser humano, Adão (Gn 2, 7). A Bíblia apresenta, pois,

3. Ato V, cena V.

4. Segundo a teoria mais geralmente aceita, os cinco primeiros livros da Bíblia (o Pentateuco) procedem de quatro fontes distintas, amalgamadas no texto atual. A fonte javista, assim denominada porque nela Deus toma o nome de Iahweh, seria originária do reino de Judá. A fonte eloísta, onde Deus é comumente designado como Elohim, é originária de Israel.

2. Cf. J. D. Barrow e F. J. Tipler, *The Anthropic Cosmological Principle*, Oxford University Press, 1986; Michael Denton, *Evolution: A Theory in Crisis*, Londres, Burnett, 1985; idem, *The Long Chain of Coincidence*, traduzido para o francês sob o título *L'évolution a-t-elle un sens?*, Paris, Fayard, 1997; J. Demaret e D. Lambert, *Le principe anthropique*, Paris, Armand Colin, 1994.

o homem como situado entre o Céu e a Terra, como um ser a um só tempo espiritual e terreno.

Ora, a verdade — hoje indiscutível, de resto, no meio científico — é que o curso do processo de evolução vital foi substancialmente influenciado pela aparição da espécie humana. A partir de então, surge em cena um ser capaz de agir sobre o mundo físico, sobre o conjunto das espécies vivas e sobre si próprio, enquanto elemento integrante da biosfera. O homem passa a alterar o meio ambiente e, ao final, com a descoberta das leis da genética, adquire os instrumentos hábeis a interferir no processo generativo e de sobrevivência de todas as espécies vivas, inclusive a sua própria. Na atual etapa da evolução, como todos reconhecem, o componente cultural é mais acentuado que o componente “natural”. Até o aparecimento da linguagem, a evolução cultural foi quase imperceptível. A partir de então, no entanto, ou seja, a contar desse marco histórico decisivo, há cerca de 40.000 anos, a evolução cultural cresceu mais rapidamente do que nos milhões de anos que a precederam⁵. O homem perfaz indefinidamente a sua própria natureza — por assim dizer, inacabada — ao mesmo tempo em que “hominiza” a Terra, tornando-a sempre mais dependente de si próprio.

Foi exatamente essa concepção do homem — demiurgo de si mesmo e do mundo em torno de si — que um jovem humanista italiano, Giovanni Pico, senhor de Mirandola e Concordia, apresentou em 1486 em famoso discurso acadêmico⁶.

Imaginou ele que o Criador, ao completar sua obra, havendo povoado a região supraceleste com puros espíritos e o mun-

do terrestre com uma turba de animais de toda espécie, vis e torpes, percebeu que ainda faltava alguém, nesse vasto cenário, capaz de apreciar racionalmente a obra divina, de amar sua beleza e admirar-lhe a vastidão.

A dificuldade, no entanto, é que já não havia um modelo próprio e específico para a composição dessa última criatura. Todas as formas possíveis — de grau ínfimo, médio ou superior — haviam sido utilizadas e especificadas na criação dos demais seres. Decidiu então o Criador, em sua infinita sabedoria, que àquele a quem nada mais podia atribuir de próprio fosse conferido, em comum, tudo o que concedera singularmente às outras criaturas. Mais do que isso, determinou Deus que o homem fosse um ser naturalmente incompleto.

“Não te damos, ó Adão, nem um lugar determinado nem um aspecto próprio nem uma função peculiar, a fim de que o lugar, o aspecto ou a função que desejares, tu os obtenhas e conserves por tua escolha e deliberação próprias. A natureza limitada dos outros seres é encerrada no quadro de leis que prescrevemos. Tu, diversamente, não constricto em limite algum, determinarás tua natureza segundo teu arbítrio, a cujo poder te entregamos. Pusemos-te no centro do mundo, para que daí possas examinar à tua roda tudo o que nele se contém. Não te fizemos nem celeste nem imortal, para que tu mesmo, como artífice por assim dizer livre e soberano, te possas plasmar e esculpir na forma que escolheres. Poderás te rebaixar à irracionalidade dos seres inferiores; ou então elevar-te ao nível divino dos seres superiores.”

Na verdade, a primeira reflexão do homem sobre si mesmo surgiu, concomitantemente, em várias civilizações, num período decisivo da História.

5. Jared Diamond, *The Rise and Fall of the Third Chimpanzee*, citado por Christian de Duve (Prêmio Nobel), *Poussière de vie — Une histoire du vivant*, Paris, Fayard, 1996, p. 404.

6. *Oratio Ioannis Pici Mirandulae Concordiae Comititis*. Cito da edição bilingüe, latina e italiana, sob o título *Discorso sulla Dignità dell'Uomo*, aos cuidados de Giuseppe Tognon — Brescia, Editrice La Scuola, 1987.

O Período Axial e seus Desdobramentos

Numa interpretação que Toynbee considerou iluminante⁷, Karl Jaspers⁸ sustentou que o curso inteiro da História poderia ser dividido em duas etapas, em função de determinada época, entre os séculos VIII e II A.C., a qual formaria, por assim dizer, o eixo histórico da humanidade. Daí a sua designação, para essa época, de período axial (*Achsenzeit*).

No centro do período axial, entre 600 e 480 A.C., coexistiram, sem se comunicarem entre si, cinco dos maiores doutrinadores de todos os tempos: Zaratustra na Pérsia, Buda na Índia, Confúcio na China, Pitágoras na Grécia e o Dêutero-Isaías em Israel. Todos eles, cada um a seu modo, foram autores de visões do mundo, a partir das quais estabeleceu-se a grande linha divisória histórica: as explicações mitológicas anteriores são abandonadas, e o curso posterior da História não constitui senão um longo desdobramento das idéias e princípios expostos durante esse período.

Deve-se, no entanto, observar que, se o século VIII A.C. pode ser admitido como início do período axial⁹ — pois foi então que surgiram os primeiros profetas de Israel, sobretudo Isaías, e é também o século de Homero —, o encerramento desse período histórico decisivo deve ser reportado pelo menos até 632 A.D., ano em que faleceu o profeta Maomé, fundador da última grande religião monoteísta.

Foi durante o período axial que se enunciaram os grandes princípios e se estabeleceram as diretrizes fundamentais de vida, que vigoram até hoje.

7. Cf. *Mankind and Mother Earth — A narrative history of the world*, 1976, Oxford University Press, p. 177.

8. *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, 1ª ed. em 1949, 8ª ed., Munique — Zurique, R. Piper & Co. Verlag, 1983, p. 19-42.

9. Toynbee sustenta que o início desse período remonta a c. 1060 A.C., quando surgiram os primeiros profetas sírios, prováveis inspiradores dos profetas de Israel.

No século V A.C., tanto na Ásia quanto na Grécia (o “século de Péricles”), nasce a filosofia, substituindo-se, pela primeira vez na História, o saber mitológico da tradição pelo saber lógico da razão. O indivíduo ousa exercer a sua faculdade de crítica racional da realidade.

Nesse mesmo século, em Atenas, surgem concomitantemente a tragédia e a democracia, e essa sincronia, como se observou, não foi meramente casual¹⁰. A supressão de todo poder político superior ao do próprio povo coincidiu, historicamente, com o questionamento dos mitos religiosos tradicionais. Qual deveria ser, doravante, o critério supremo das ações humanas? Não poderia ser outro, senão o próprio homem. Mas como definir esse critério, ou melhor dizendo, quem é o homem? Se já não há nenhuma justificativa ética para a organização da vida humana em sociedade numa instância superior ao povo, o homem torna-se, em si mesmo, o principal objeto de análise e reflexão. A tragédia grega, muitos séculos antes da psicanálise, representou a primeira grande introspecção nos subterrâneos da alma humana, povoados de paixões, sentimentos e emoções, de caráter irracional e incontrolável. O homem aparece, aos seus próprios olhos, como um problema, ele é em si mesmo um problema, no sentido que a palavra tomou desde logo entre os geômetras gregos: um obstáculo à compreensão, uma dificuldade proposta à razão humana.

Na linha dessa tendência à racionalização, durante o período axial, as religiões tornam-se mais éticas e menos rituais ou fantásticas. Em lugar dos antigos cultos da natureza, ou da adoração dos soberanos políticos, busca-se alcançar uma esfera transcendental ao mundo e aos homens; ou então, como na China, desenvolve-se a veneração aos antepassados como modelos éticos para as novas gerações. Algumas idéias cardeais

10. Cf. Jacqueline de Romilly, *La Tragédie Grecque*, Paris, PUF, 1973, p. 14-15, e *Pourquoi la Grèce*, Paris, Éditions de Fallois, 1992, p. 185 e s.

do ensinamento de Zaratustra — a imortalidade da alma, o Julgamento Final, a atuação divina sobre o mundo através do Espírito Santo — são assimiladas pelo judaísmo e, por intermédio deste, passam ao cristianismo e ao islamismo.

A partir do século VIII A.C., o monoteísmo se afirma em Israel e alcança sua expressão mais pura, dois séculos após, com o Dêutero-Isaías, o autor anônimo dos capítulos 40 a 55 do Livro de Isaías. 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 nações¹¹. O cristianismo, em particular, levou às últimas conseqüências o ensinamento ecumênico de Isaías, envolvendo-o na exigência de amor universal¹².

11. "Dias virão em que o monte da casa de Iahweh será estabelecido no mais alto das montanhas e se alçará acima de todos os outeiros. A ele acorrerão todas as nações, muitos povos virão, dizendo: 'Vinde, subamos ao monte de Iahweh, à casa do Deus de Jacó, para que ele nos instrua a respeito dos seus caminhos e assim andemos nas suas veredas'. Com efeito, de Sião sairá a Lei, e de Jerusalém, a palavra de Iahweh. Ele julgará as nações, Ele corrigirá a muitos povos. Estes quebrarão as suas espadas, transformando-as em relhas, e as suas lanças, a fim de fazerem podadeiras. Uma nação não levantará a espada contra a outra, nem se aprenderá mais a fazer guerra." (Isaías 2, 2-4, versão da *Bíblia de Jerusalém*).

12. Nos textos evangélicos, já foram discernidas pelo menos vinte e quatro citações do Livro de Isaías.

Por outro lado, em meio à multidão dos mini-Estados e cidades-Estados da época, com culturas locais próprias e em perpétua guerra entre si, começam a ser tecidos laços de aproximação e compreensão mútua entre os diversos povos. Confúcio e Moti fundam as primeiras escolas, às quais acorrem alunos de todas as partes da China. Buda inicia seus longos périplos pelo vasto continente indiano. Os filósofos gregos viajam pela bacia do Mediterrâneo como exploradores e conselheiros de governantes. As primeiras escolas de filosofia instalam-se na Grécia, atraindo discípulos de toda a Hélade. Heródoto narra suas viagens, comparando os diferentes costumes e tradições dos povos, o que ensejou a compreensão da relatividade das civilizações.

Em suma, é a partir do período axial que o ser humano passa a ser considerado, pela primeira vez na História, em sua igualdade essencial, como ser dotado de liberdade e razão, não obstante as múltiplas diferenças de sexo, raça, religião ou costumes sociais. Lançavam-se, assim, os fundamentos intelectuais para a compreensão da pessoa humana e para a afirmação da existência de direitos universais, porque a ela inerentes.

Vejamos como se foram elaborando historicamente esses conceitos.

A Pessoa Humana e seus Direitos

A idéia de que os indivíduos e grupos humanos podem ser reduzidos a um conceito ou categoria geral, que a todos engloba, é de elaboração recente na História. Como observou um antropólogo¹³, nos povos que vivem à margem do que se convencionou classificar como civilização, não existe palavra que exprima o conceito de ser humano: os integrantes do grupo

13. Claude Lévy-Strauss, *Anthropologie structurale deux*, Paris, Plon, 1973, p. 383-4.

são chamados “homens”, mas os estranhos ao grupo são designados por outra denominação, a significar que se trata de indivíduos de uma espécie animal diferente.

Foi durante o período axial da História, como se acaba de assinalar, que despontou a idéia de uma igualdade essencial entre todos os homens. Mas foram necessários vinte e cinco séculos para que a primeira organização internacional a englobar a quase-totalidade dos povos da Terra proclamasse, na abertura de uma Declaração Universal de Direitos Humanos, que “todos os homens nascem livres e iguais em dignidade e direitos”.

Ora, essa convicção de que todos os seres humanos têm direito a ser igualmente respeitados pelo simples fato de sua humanidade, nasce vinculada a uma instituição social de capital importância: a lei escrita, como regra geral e uniforme, igualmente aplicável a todos os indivíduos que vivem numa sociedade organizada.

A lei escrita alcançou entre os judeus uma posição sagrada, como manifestação da própria divindade. Mas foi na Grécia, mais particularmente em Atenas, que a preeminência da lei escrita tornou-se, pela primeira vez, o fundamento da sociedade política. Na democracia ateniense, a autoridade ou força moral das leis escritas suplantou, desde logo, a soberania de um indivíduo ou de um grupo ou classe social, soberania esta tida doravante como uma ofensa ao sentimento de liberdade do cidadão. Para os atenienses, a lei escrita é o grande antídoto contra o arbítrio governamental, pois, como escreveu Eurípides na peça *As Suplicantes* (verso 432), “uma vez escritas as leis, o fraco e o rico gozam de um direito igual”.

Mas ao lado da lei escrita, havia também entre os gregos uma outra noção de igual importância: a de lei não escrita. Tratava-se, a bem dizer, de noção ambígua, podendo ora designar o costume juridicamente relevante, ora as leis universais, originalmente de cunho religioso, as quais, sendo regras muito ge-

rais e absolutas, não se prestavam a ser promulgadas no território exclusivo de uma só nação¹⁴.

É neste último sentido que a expressão “leis não escritas” é usada na *Antígona* de Sófocles, com o acréscimo do adjetivo “divinas”. Sem dúvida, a proibição de se enterrarem os cadáveres dos cidadãos que se haviam revoltado contra o governo, com a cominação da pena de morte para o transgressor, era um simples decreto (*psefisma*) de Creonte, não uma lei autêntica (*nomos*), votada pelo povo; muito embora Sófocles, sem dúvida ignorante dessa distinção técnica, empregue sempre a palavra *nomos*. Mas a oposição substancial, denunciada por Antígona diante do tirano, continuaria a mesma, caso se tratasse realmente de uma lei:

“Sim, pois não foi Zeus que a proclamou (a “lei” de Creonte)! Não foi a Justiça, sentada junto aos deuses infernais; não, essas não são as leis que eles tenham algum dia prescrito aos homens, e eu não imaginava que as tuas proibições pessoais fossem assaz poderosas para permitir a um mortal descumprir aquelas outras leis, não escritas, inabaláveis, as leis divinas! Estas não datam nem de hoje nem de ontem, e ninguém sabe o dia em que foram promulgadas. Poderia eu, por temor de alguém, qualquer que ele fosse, expor-me à vingança de tais leis?” (versos 450 — 460).

Nas gerações seguintes, o caráter essencialmente religioso dessas “leis não escritas” foi sendo dissipado. Em Aristóteles, elas são chamadas “leis comuns”, reconhecidas pelo consenso universal, por oposição às “leis particulares”, próprias de cada

14. Sobre todo este assunto, consultar-se-á com proveito a obra de Jacqueline de Romilly, *La Loi dans la Pensée Grecque, des origines à Aristote*, Paris, Société d'Édition “Les Belles Lettres”, 1971.

povo¹⁵. Foi nessa acepção de leis comuns a todos os povos que os romanos adotaram a noção grega de leis não escritas, com a expressão *ius gentium*, isto é, o direito comum a todos os povos¹⁶.

Descartado o fundamento religioso, foi preciso encontrar outra justificativa para a vigência dessas leis universais, aplicáveis portanto a todos os homens, em todas as partes do mundo. Para os sofistas e, mais tarde, para os estóicos, esse outro fundamento universal de vigência do direito só podia ser a natureza (*physis*).

No “século de Péricles”, Antifonte (480 — 411 A.C.) fundou-se sobre a existência de uma igual natureza para todos os homens, em sua crítica à divisão da humanidade em gregos e bárbaros, aqueles obviamente superiores a estes:

“[...] os que descendem de ancestrais ilustres, nós os honramos e veneramos; mas os que não descendem de uma família ilustre, não honramos nem veneramos. Nisto, somos bárbaros, tal como os outros, uma vez que, pela natureza, bárbaros e gregos somos todos iguais. Convém considerar as necessidades que a natureza impõe a todos os homens; todos conseguem prover a essas necessidades nas mesmas condições; no entanto, no que concerne a todas essas necessidades, nenhum de nós é diferente, seja ele bárbaro ou grego: respiramos o mesmo ar com a boca e o nariz, todos nós comemos com o auxílio de nossas mãos [...]”¹⁷.

Em outros autores gregos, a igualdade essencial do homem foi expressa mediante a oposição entre a individualidade

própria de cada homem e as funções ou atividades por ele exercidas na vida social. Essa função social designava-se, figurativamente, pelo termo *prósopon*, que os romanos traduziram por *persona*, com o sentido próprio de rosto ou, também, de máscara de teatro, individualizadora de cada personagem.

No diálogo *Alcibíades*, por exemplo, o Sócrates de Platão procura demonstrar que a essência do ser humano está na alma, não no corpo nem tampouco na união de corpo e alma, pois o homem serve-se de seu corpo como de um simples instrumento. De onde se segue que a individualidade de cada ser humano não pode ser confundida com a sua aparência, estampada no rosto (*prósopon*):

“ — *Sócrates*: Ah! estou vendo, era isto que, há pouco, dizíamos: que Sócrates, servindo-se da palavra, fala com Alcibíades; que ele não se dirige ao teu rosto (*prósopon*), mas ao próprio Alcibíades. Ora, tu és a tua alma!” (130, e).

A oposição entre máscara teatral (papel de cada indivíduo na vida social) e essência individual de cada ser humano — que veio a ser denominada com o termo *personalidade* — foi, em seguida, longamente discutida e aprofundada pelos estóicos.

A filosofia estóica desenvolveu-se durante seis séculos, desde o momento em que Zenão de Cítio começou a ensinar em Atenas, em 321 A.C., até a segunda metade do século III da era cristã. Mas os seus princípios permaneceram em vigor durante toda a Idade Média e mesmo além dela.

Muito embora não se trate de um pensamento sistemático, o estoicismo organizou-se em torno de algumas idéias centrais, como a unidade moral do ser humano e a dignidade do homem, considerado filho de Zeus e possuidor, em consequência, de direitos inatos e iguais em todas as partes do mundo, não obstante as inúmeras diferenças individuais e grupais.

15. *Retórica*, I, 1368b.

16. *Ius gentium est quo gentes humanae utuntur* (Ulpiano, Digesto 1, 1, 4).

17. Tradução do fragmento intitulado *Da Verdade*, XLIV, B, publicado em *Les Présocratiques, bibliothèque de la Pléiade*, Paris, Gallimard, 1988, p. 1107-8; texto grego e tradução alemã em Hermann Diels e Walther Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, vol. 2^a, Zurique, Weidmann, 1996, p. 352-3.

Foi, justamente, para explicar essa unidade substancial do ser humano, distinta da aparência corporal, ou das atividades que cada qual exerce na sociedade, que os estóicos lançaram mão dos conceitos de *hypóstasis* e de *prósopon*. O primeiro, correlato de *ousía*, que na língua latina traduziu-se por *substantia*, significava o substrato ou suporte individual de algo. Epicteto pôde assim dizer, numa das suas lições de vida¹⁸:

“Lembra-te que és ator de um drama, breve ou longo, segundo a vontade do autor. Se é um papel (*prósopon*) de mendigo que ele te atribui, mesmo este representa-o com talento; da mesma forma, se é o papel de coxo¹⁹, de magistrado, de simples particular. Pois cabe-te representar bem o personagem (*prósopon*) que te foi confiado, pela escolha de outrem”.

Em outra passagem de sua obra, ele reafirma a idéia de que o papel dramático que cada um de nós representa na vida não se confunde com a individualidade pessoal:

“Haverá um tempo em que os atores trágicos acreditarão que suas máscaras (*prósopa*), seus calçados²⁰, suas roupas, são eles mesmos. Homem, tu nada mais és aqui do que matéria para a tua ação e teu papel (*prósopon*) a desempenhar. Fala um pouco para se ver se és um ator trágico ou cômico; pois, exceto a voz, tudo o mais é comum a um e outro; e se lhe tiramos os calçados e a máscara (*prósopon*), se ele se apresenta em cena com a sua própria individualidade, o ator trá-

gico desaparece ou sobrevive ainda? Se ele tem a voz correspondente (a esse papel), sobrevive”²¹.

Quanto à religião cristã, o seu ponto de ruptura com o judaísmo, onde nasceu, foi a superação da idéia de que o Deus único e transcendente havia privilegiado um povo entre todos, escolhendo-o como seu único e definitivo herdeiro. Algumas passagens dos Evangelhos demonstram o inconformismo de Jesus de Nazaré com essa concepção nacionalista da religião²². Paulo de Tarso levou o universalismo evangélico às últimas conseqüências, ao afirmar que, diante da comum filiação divina, “já não há nem judeu nem grego, nem escravo nem livre, nem homem nem mulher”²³. Mas essa igualdade universal dos filhos de Deus só valia, efetivamente, no plano sobrenatural, pois o cristianismo continuou admitindo, durante muitos séculos, a legitimidade da escravidão, a submissão doméstica da mulher ao homem e a inferioridade natural dos indígenas americanos.

De qualquer forma, a mensagem evangélica postulava, no plano divino, uma igualdade de todos os seres humanos, apesar de suas múltiplas diferenças individuais e grupais. Competia, portanto, aos teólogos aprofundar a idéia de uma natureza comum a todos os homens, o que acabou sendo feito a partir dos conceitos desenvolvidos pela filosofia grega.

A primeira grande discussão conceitual entre os doutores da Igreja, no entanto, não ocorreu a respeito do ser humano, e sim da identidade de Jesus Cristo. No primeiro concílio ecumênico, reunido em Nicéia em 325, cuidou-se de decidir sobre a ortodoxia ou heterodoxia de duas interpretações antagônicas da identidade de Jesus: a que o apresentava como possuidor de uma natureza exclusivamente divina (daí o nome de monofisitas atri-

18. *Manual*, XVII.

19. É de se lembrar que Epicteto era coxo.

20. Na tragédia grega, os atores usavam calçados altos — o coturno — e na comédia, calçados baixos, chamados soco. De onde a designação metonímica da tragédia e da comédia por esses dois tipos de sapato. “Matéria é de coturno e não de soco”, disse Camões nos *Lusíadas* (canto X, estrofe VIII), referindo-se à epopéia marítima portuguesa.

21. *Discursos*, Livro I, cap. XXIX, 41 a 43.

22. Notadamente a cura do criado de um centurião romano (Mt 8, 10-12; Lc 13, 28-29) e a parábola dos vinhateiros homicidas (Mt 21, 43).

23. Epístola aos Gálatas 3, 28.

buído aos partidários dessa crença), e a doutrina ariana, segundo a qual Jesus fora efetivamente gerado pelo Pai, não tendo portanto uma natureza consubstancial a este. Os padres conciliares recorreram, para a solução da controvérsia, aos conceitos estoicos de *hypóstasis* e *prósopon*, decidindo, como dogma de fé, que a *hypóstasis* de Jesus Cristo apresentava uma dupla natureza, humana e divina, numa única pessoa, vale dizer, numa só aparência²⁴.

A segunda fase na história da elaboração do conceito de pessoa inaugurou-se com Boécio, no início do século VI. Seus escritos influenciaram profundamente todo o pensamento medieval. Ao rediscutir o dogma proclamado em Nicéia, Boécio identificou de certa forma *prósopon* com *hypóstasis*, e acabou dando à noção de pessoa um sentido muito diverso daquele empregado pelo Concílio. Em definição que se tornou clássica, entendeu Boécio que *persona proprie dicitur naturae rationalis individua substantia* (“diz-se propriamente pessoa a substância individual da natureza racional”)²⁵. Aqui, como se vê, a pessoa já não é uma exterioridade, como a máscara de teatro, mas a própria substância do homem, no sentido aristotélico; ou seja, a forma (ou fôrma) que molda a matéria e que dá ao ser de determinado ente individual as características de permanência e invariabilidade. A substância é a característica própria de um ser, isto é, como se dizia em linguagem escolástica, a sua *quidditas*²⁶. A definição boeciana de pessoa foi integralmente adotada por Santo Tomás de Aquino, com expresse recurso aos conceitos de *substantia* ou *hypóstasis*²⁷.

24. Daí por que a expressão *pessoa humana*, nessa concepção religiosa do mundo, não é um pleonasma.

25. *De duabus naturis et una persona Christi*, 3 P. L., 64, col. 1345.

26. Aristóteles conceituou negativamente a substância (*ousía*) como “o que não é predicado de um sujeito, mas que é dela, bem ao contrário, que tudo mais é predicado” (*Metafísica*, Livro Z, 3, 1029a, 5-10).

27. *Summa Theologica, Prima Pars, q.29 a.1*: “*substantia*”, in *definitione personae ponitur pro substantia prima, quae est hypostasis* (substância, na definição de pessoa, significa substância primária, ou seja, a *hypóstasis*).

Foi sobre esta concepção medieval de pessoa que se iniciou a elaboração do princípio da igualdade essencial de todo ser humano, não obstante as diferenças individuais e grupais, de ordem biológica ou cultural. E é essa igualdade essencial da pessoa que forma o núcleo do conceito universal de direitos humanos. A expressão não é pleonástica, pois que se trata de direitos comuns a toda a espécie humana, a todo homem enquanto homem, os quais, portanto, resultam da sua própria natureza, não sendo meras criações políticas.

Desse fundamento, igual para todos os homens, os escolásticos e canonistas medievais tiraram a conclusão lógica de que as leis contrárias ao direito natural não teriam vigência ou força jurídica; ou seja, lançaram-se as bases de um juízo de constitucionalidade *avant la lettre*. No *Decretum* (*Dist. 9, cânon 1*), Graciano, o pai do direito canônico, afirmou que “as normas positivas, tanto eclesiásticas quanto seculares, uma vez demonstrada a sua contrariedade com o direito natural, devem ser totalmente excluídas”.

A terceira fase na elaboração teórica do conceito de pessoa, como sujeito de direitos universais, anteriores e superiores, por conseguinte, a toda ordenação estatal, adveio com a filosofia kantiana.

O primeiro postulado ético de Kant²⁸ é o de que só o ser racional possui a faculdade de agir segundo a representação de leis ou princípios; só um ser racional tem vontade, que é uma espécie de razão, denominada razão prática. A representação de um princípio objetivo, enquanto obrigatório para uma vontade, chama-se ordem ou comando (*Gebot*) e se formula por meio de um imperativo. Segundo o filósofo, há duas espécies de imperativo. De um lado, os hipotéticos, que representam a neces-

28. Cf. a sua obra *Fundamentos para a Metafísica dos Costumes* (*Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*), que é uma introdução à *Crítica da Razão Prática* (*Kritik der praktischen Vernunft*).

sidade prática de uma ação possível, considerada como meio de se conseguir algo desejado. De outro lado, o imperativo categórico, que representa uma ação como sendo necessária por si mesma, sem relação com finalidade alguma, exterior a ela.

Ora, o princípio primeiro de toda a ética é o de que “o ser humano e, de modo geral, todo ser racional, *existe* como um fim em si mesmo, *não simplesmente como meio* do qual esta ou aquela vontade possa servir-se a seu talante”²⁹. E prossegue: “Os entes, cujo ser na verdade não depende de nossa vontade, mas da natureza, quando irracionais, têm unicamente um valor relativo, como meios, e chamam-se por isso *coisas*; os entes racionais, ao contrário, denominam-se *peçoas*, pois são marcados, pela sua própria natureza, como fins em si mesmos; ou seja, como algo que não pode servir simplesmente de meio, o que limita, em consequência, nosso livre arbítrio”³⁰.

Ora, a dignidade da pessoa não consiste apenas no fato de ser ela, diferentemente das coisas, um ser considerado e tratado como um fim em si e nunca como um meio para a consecução de determinado resultado. Ela resulta também do fato de que, pela sua vontade racional, só a pessoa vive em condições de autonomia, isto é, como ser capaz de guiar-se pelas leis que ele próprio edita.

Daí decorre, como assinalou o filósofo, que todo homem tem *dignidade* e não um *preço*, como as coisas. A humanidade como espécie, e cada ser humano em sua individualidade, é propriamente insubstituível: não tem equivalente, não pode ser trocado por coisa alguma³¹.

29. As palavras sublinhadas são do texto original.

30. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, edição crítica da Felix Meiner Verlag, de Hamburgo, 1994, p. 51.

31. “*Im Reiche der Zwecke hat alles entweder einen Preis oder eine Würde. Was einen Preis hat, an dessen Stelle kann auch etwas anderes als Äquivalent gesetzt werden; was dagegen über allen Preis erhoben ist, mithin kein Äquivalent verstattet, das hat eine Würde*” (op. cit., p. 58).

Pela sua vontade racional, a pessoa, ao mesmo tempo em que se submete às leis da razão prática, é a fonte dessas mesmas leis, de âmbito universal, segundo o imperativo categórico — “*age unicamente segundo a máxima, pela qual tu possas querer, ao mesmo tempo, que ela se transforme em lei geral*”³².

A oposição ética entre pessoas e coisas, sustentada por *Kant*, alarga e aprofunda a tradicional dicotomia, herdada do direito romano, entre *personae* e *res*. Nas *Institutas* de Gaio (1, 8), por exemplo, o direito é classificado, em sua totalidade, em função de três categorias: pessoas, coisas e ações: “*omne autem ius, quo utimur, vel ad personas pertinet vel ad res vel ad actiones*” (“todo o direito de que usamos ou respeita às pessoas, ou às coisas, ou às ações”). Mas o jurisprudente acrescenta, imediatamente (1, 9), que a *summa divisio* do direito pertinente às pessoas é entre homens livres e escravos (“*Et quidem summa divisio de iure personarum haec est, quod omnes homines aut liberi sunt aut servi*”).

A escravidão acabou sendo universalmente abolida, como instituto jurídico, somente neste século³³. Mas a concepção kantiana da dignidade da pessoa como um fim em si leva à condenação de muitas outras práticas de aviltamento da pessoa à condição de coisa, além da clássica escravidão; tais como o engano de outrem mediante falsas promessas, ou os atentados cometidos contra os bens alheios³⁴. Ademais, disse o filósofo, se o fim natural de todos os homens é a realização de sua própria felicidade, não basta agir de modo a não prejudicar ninguém. Isto seria uma máxima meramente negativa. Tratar a humanidade como um fim em si implica o dever de favorecer, tanto quanto possível, o fim de outrem. Pois sendo o sujeito um

32. “*Handle nur nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannst, dass sie ein allgemeines Gesetz werde*” (op. cit., p. 42).

33. Cf., abaixo, os capítulos 8^a e 11^a.

34. Op. cit., p. 52-3.

fim em si mesmo, é preciso que os fins de outrem sejam por mim considerados também como meus³⁵.

A criação do universo concentracionário, no século XX, veio demonstrar tragicamente a justeza da visão ética kantiana. Antes de serem instituições penais ou fábricas de cadáveres, o *Gulag* soviético e o *Lager* nazista foram gigantescas máquinas de despersonalização de seres humanos³⁶. Ao dar entrada num campo de concentração nazista, o prisioneiro não perdia apenas a liberdade e a comunicação com o mundo exterior. Não era, tão-só, despojado de todos os seus haveres: as roupas, os objetos pessoais, os cabelos, as próteses dentárias. Ele era, sobretudo, esvaziado do seu próprio ser, da sua personalidade, com a substituição altamente simbólica do nome por um número, freqüentemente gravado no corpo, como se fora a marca de propriedade de um gado. O prisioneiro já não se reconhecia como ser humano, dotado de razão e sentimentos: todas as suas energias concentravam-se na luta contra a fome, a dor e a exaustão. E nesse esforço puramente animal, tudo era permitido: o furto da comida dos outros prisioneiros, a delação, a prostituição, a bajulação sórdida, o pisoteamento dos mais fracos.

Analogamente, a transformação das pessoas em coisas realizou-se de modo menos espetacular, mas não menos trágico, com o desenvolvimento do sistema capitalista de produção. Como denunciou Marx, ele implica a reificação (*Verdinglichung*) das pessoas; ou melhor, a inversão completa da relação pessoa—coisa. Enquanto o capital é, por assim dizer, personificado e elevado à dignidade de sujeito de direito, o trabalhador é aviltado à condição de mercadoria, de mero insumo no processo de produção, para ser ultimamente, na fase de fastígio do

35. "Denn das Subjekt, welches Zweck an sich selbst ist, dessen Zwecke müssen, wenn jene Vorstellung bei mir alle Wirkung tun soll, auch soviel möglich meine Zwecke sein" (op. cit., p. 53).

36. Leia-se, a esse respeito, o relato lúcido de Primo Levi, *Se questo è un uomo*, Turim, Einaudi, 1958 e 1976.

capitalismo financeiro, dispensado e relegado ao lixo social como objeto descartável. O mesmo processo de reificação acabou transformando hodiernamente o consumidor e o eleitor, por força da técnica de propaganda de massa, em mero objeto de direito. E a engenharia genética, por sua vez, tornou possível a manipulação da própria identidade pessoal, ou seja, a fabricação do homem pelo homem³⁷.

Por outro lado, a idéia de que o princípio do tratamento da pessoa como um fim em si implica não só o dever negativo de não prejudicar ninguém, mas também o dever positivo de obrar no sentido de favorecer a felicidade alheia, constitui a melhor justificativa do reconhecimento, a par dos direitos e liberdades individuais, também dos direitos humanos à realização de políticas públicas de conteúdo econômico e social, tal como enunciados nos artigos XXII a XXVIII da Declaração Universal dos Direitos Humanos³⁸.

Pois bem, a afirmação por Kant do valor relativo das coisas, em contraposição ao valor absoluto da dignidade humana, já renunciava a quarta etapa histórica na elaboração do conceito de pessoa, a saber, a descoberta do mundo dos valores, com a conseqüente transformação dos fundamentos da ética.

O homem é o único ser, no mundo, dotado de *vontade*, isto é, da capacidade de agir livremente, sem ser conduzido pela inelutabilidade do instinto.

"Conheço bem o homem, diz Deus,
Fui eu que o fiz. É um ser curioso,
Porque nele atua a liberdade, que é o mistério dos
mistérios"³⁹.

37. Cf., sobre este assunto, a tese de Roberto Andorno, *La distinction juridique entre les personnes et les choses à l'épreuve des procréations artificielles*, Paris, LGDJ, 1996.

38. Cf. o capítulo 14^a desta obra.

39. Charles Péguy, *Le Mystère des Saints Innocents*.

É sobre o fundamento último da liberdade que se assenta todo o universo axiológico, isto é, o mundo das *preferências valorativas*, bem como toda a ética de modo geral, ou seja, o mundo das *normas*, as quais, contrariamente ao que sucede com as leis naturais, apresentam-se sempre como preceitos suscetíveis de consciente violação.

Graças ao pensamento inovador de Lotze, Brentano e Nietzsche, na segunda metade do século XIX, foi possível compreender que o bem e o mal não se encontram confinados nos objetos ou ações exteriores à nossa personalidade, mas resultam sempre de uma avaliação, isto é, da estima ou preferência que os bens da vida têm, na consciência de cada indivíduo. Tal não significa, porém, operar nessa matéria uma revolução de 180°, ou seja, transferir o mundo dos valores, inteiramente, da realidade objetiva para a consciência subjetiva. O que a axiologia revelou foi uma inter-relação sujeito—objeto, no sentido de que cada um de nós aprecia algo, porque o objeto dessa apreciação tem objetivamente um valor.

Em contraposição, se o homem não cria valores do nada, não é menos verdade que a avaliação individual dos bens da vida varia enormemente. Ora, isto exige, como condição da convivência humana harmoniosa, o consenso social sobre a força ética de uma tábua hierárquica de valores. Os bens ou ações humanas não se organizam, apenas, numa oposição primária de valores e contravalores. Existe também, necessariamente, em toda sociedade organizada, uma hierarquia a ser considerada, dentro de cada série positiva ou negativa: há sempre bens ou ações humanas que, objetivamente, valem mais que outros, ou que representam contravalores mais acentuados que outros, como obstáculo ao desenvolvimento da personalidade humana.

Em suma, a quarta etapa na compreensão da pessoa consistiu no reconhecimento de que o homem é o único ser vivo que dirige a sua vida em função de preferências valorativas. Ou seja, a pessoa humana é, ao mesmo tempo, o legislador univer-

sal, em função dos valores éticos que aprecia, e o sujeito que se submete voluntariamente a essas normas valorativas⁴⁰.

A compreensão da realidade axiológica transformou, como não poderia deixar de ser, toda a teoria jurídica. Os direitos humanos foram identificados com os valores mais importantes da convivência humana, aqueles sem os quais as sociedades acabam perecendo, fatalmente, por um processo irreversível de desagregação.

Por outro lado, o conjunto dos direitos humanos forma um sistema, correspondente à hierarquia de valores prevalecente no meio social; mas essa hierarquia axiológica pode não coincidir com a consagrada no ordenamento positivo. Há sempre uma tensão dialética entre a consciência jurídica da coletividade e as normas editadas pelo Estado.

Em qualquer hipótese, no interior de cada sistema jurídico essa organização hierárquica dos direitos humanos impõe, para a solução dos litígios, a exigência de um juízo axiológico ponderado, em função das circunstâncias do caso concreto: A preferência deve ser dada, no caso, ao valor da intimidade pessoal, ou ao da dignidade do cargo público ocupado? O comportamento privado dos governantes deve sempre ser divulgado pelos meios de comunicação de massa, sem se considerar o valor da intimidade ou da honra pessoal? É o que a técnica jurídica germânica denomina *Abwägung* e a anglo-saxônica, *balancing*.

A quinta e última etapa na elaboração do conceito de pessoa abriu-se no século XX, com a filosofia da vida e o pensamento existencialista.

Reagindo contra a crescente despersonalização do homem no mundo contemporâneo, como reflexo da mecanização e

40. Como observou Aristóteles, a verdadeira felicidade é fruto da virtude. Daí por que não se pode dizer, com propriedade, que um animal ou uma criança sejam felizes (*Ética a Nicômaco* 1099b, 30 e s.).

burocratização da vida em sociedade, a reflexão filosófica da primeira metade do século XX acentuou o caráter único e, por isso mesmo, inigualável e irreprodutível da personalidade individual. Confirmando a visão da filosofia estoica, reconheceu-se que a essência da personalidade humana não se confunde com a função ou papel que cada qual exerce na vida. A pessoa não é personagem. A chamada qualificação pessoal (estado civil, nacionalidade, profissão, domicílio) é mera exterioridade, que nada diz da essência própria do indivíduo. Cada qual possui uma identidade singular, inconfundível com a de outro qualquer. Por isso, ninguém pode experimentar, existencialmente, a vida ou a morte de outrem: são realidades únicas e insubstituíveis. Como bem salientou Heidegger, é sempre possível morrer em lugar de outro; mas é radicalmente impossível assumir a experiência existencial da morte alheia⁴¹.

Por outro lado, e em aparente contraste com essa afirmação da unicidade da pessoa humana, o pensamento filosófico do século XX pôs em foco a realidade essencialmente relacional da vida, já implicada, de certa forma, no inter-relacionamento sujeito—objeto, revelado pela teoria axiológica. A definição abstrata do homem, desligado do mundo, é mero *flatus vocis*⁴². O que existe como realidade segura, salientou Ortega y Gasset em ensaio publicado em 1914⁴³, não são as coisas exteriores, tal como o *Eu* as vê e pensa; nem o *Eu* cartesiano e idealista, que enxerga e interpreta o mundo exterior em função de si próprio. A realidade radical é a pessoa imersa no mundo: *yo soy yo y mi circunstancia*, entendendo-se como circunstância, no sen-

41. *Sein und Zeit*, 17ª ed., Tuebingen, Max Niemeyer Verlag, 1993, p. 240.

42. Na *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*, o jovem Marx, servindo-se de expressões existencialistas *ante litteram*, já havia afirmado que “o homem não é um ser abstrato, instalado fora do mundo. O homem é o mundo do homem, o Estado, a sociedade” (“*Aber ‘der Mensch’, das ist kein abstraktes, ausser der Welt hockendes Wesen. Der Mensch, das ist ‘die Welt des Menschen’, Staat, Sozietät*”).

43. *Meditaciones del Quijote*.

tido do étimo latino, aquilo que envolve e impregna minha vida, e sem o que ela seria propriamente inconcebível. Heidegger, na mesma linha de pensamento, dá como característica essencial da pessoa o “ser-no-mundo” (*in-der-Welt-sein*)⁴⁴.

Por último, a reflexão filosófica contemporânea salientou que o ser do homem não é algo de permanente e imutável: ele é, propriamente, um vir-a-ser, um contínuo devir⁴⁵. E isto, por duas razões.

Em primeiro lugar, porque a personalidade de cada ser humano é moldada por todo o peso do passado. Não é indiferente, para visualizar a mentalidade de alguém, situá-lo no momento histórico em que viveu: cada qual já nasce com uma visão de mundo emoldurada por todo um passado coletivo, carregado de valores, crenças e preconceitos. Sob este aspecto, por conseguinte, é impossível aplicar à pessoa humana a noção de natureza (*ousía*), forjada pela filosofia grega, na medida em que essa noção refere-se sempre a algo permanente e imutável.

Em segundo lugar, porque a personalidade de cada indivíduo, isto é, o seu ser próprio, é sempre, na duração de sua vida, algo de incompleto e inacabado, uma realidade em contínua transformação. Toda pessoa é um sujeito em processo de vir-a-ser. A essência do ser humano, como salientou Heidegger, apresenta essa característica singular de um permanente inacabamento (*eine ständige Unabgeschlossenheit*)⁴⁶. Pode-se, pois, dizer que o homem é o único ser incompleto pela sua própria essência; ou seja, ele não tem substância, no sentido clássico que o termo possui na filosofia grega, medieval e moderna. Lembremo-nos de que, para Boécio, a pessoa seria a substância individual da natureza racional. E Descartes, em seus *Principia*

44. Op. cit., §§ 12 e 13, p. 52 e s.

45. “*Certes*”, anotou Montaigne logo no primeiro capítulo de seus *Ensaaios*, “*c’est un subject merveilleusement vain, divers, et ondoyant, que l’homme*”.

46. Op. cit., p. 236.

Philosophiae (I, 51), afirma que “por substância não podemos entender outra coisa, senão algo que existe de tal maneira que nada lhe falte para existir” (*per substantiam nihil aliud intelligere possumus, quam rem quae ita existit, ut nulla alia re indigeat ad existendum*). Ou seja, como disse Ortega y Gasset⁴⁷, o homem não é, ontologicamente falando, um ser suficiente mas, bem ao contrário, radicalmente indigente.

A ciência contemporânea veio confirmar essa visão filosófica.

A descoberta da estrutura do DNA (ácido deoxirribonucleico) por Watson e Crick, em 1953, revelou que cada um de nós carrega um patrimônio genético próprio e, salvo no caso de gêmeos homozigóticos, um patrimônio genético único. Sucede que a esse primeiro molde da personalidade individual deve ainda ser acrescida, como fator de diferenciação, a influência conjugada do meio orgânico, do meio social e do próprio indivíduo sobre si próprio⁴⁸. O homem é o único primata cuja gestação, por causa da dimensão da caixa craneana, não pode ser levada ao seu termo biológico, pois o cérebro humano triplicou de tamanho no espaço de alguns milhões de anos⁴⁹.

Por outro lado, no quadro do evolucionismo, observou-se que, diferentemente das outras espécies vivas, a humanidade não evolui apenas no plano biológico, mas também no plano cultural; e que, graças a essa dimensão cultural, já se abriu ao ser humano a possibilidade de interferir sobre a evolução biológica de todas as espécies vivas, inclusive a sua⁵⁰.

47. *Sobre la Razón Histórica*, Madri, Revista de Occidente en Alianza Editorial, 1983, p. 97.

48. Cf. Albert Jacquard, *L'héritage de la liberté — de l'animalité à l'humanité*, Paris (Éditions du Seuil), 1991.

49. Cf. Christian de Duve, op. cit., p. 391.

50. É o que está na base do chamado “princípio antrópico”, sustentado por uma corrente científica contemporânea. Cf. *supra*, nota 1.

As conseqüências dessa última etapa na elaboração do conceito da pessoa humana, para a teoria jurídica em geral e para o sistema de direitos humanos em particular, são da maior importância.

O caráter único e insubstituível de cada ser humano, portador de um valor próprio, veio demonstrar que a dignidade da pessoa existe singularmente em todo indivíduo; e que, por conseguinte, nenhuma justificativa de utilidade pública ou reprovação social pode legitimar a pena de morte. O homicídio voluntário do criminoso pelo Estado, ainda que ao cabo de um processo judicial regular, é sempre um ato eticamente injustificável, e a consciência jurídica contemporânea tende a considerá-lo como tal⁵¹.

No tocante à vital dependência em que se encontra a humanidade em relação ao meio ambiente, é confortador assinalar os últimos desenvolvimentos do direito ecológico, notadamente a Convenção sobre a Diversidade Biológica, assinada no Rio de Janeiro em 5 de junho de 1992⁵².

Por derradeiro, não se pode deixar de observar que as reflexões da filosofia contemporânea sobre a essência histórica da pessoa humana, conjugadas à comprovação do fundamento científico da evolução biológica, deram sólido fundamento à tese do caráter histórico (mas não meramente convencional) dos direitos humanos, tornando portanto sem sentido a tradicional querela entre os partidários de um direito natural estático e imutável e os defensores do positivismo jurídico, para os quais fora do Estado não há direito.

A Declaração Universal dos Direitos Humanos, aprovada unanimemente pela Assembléia Geral das Nações Unidas, em

51. Cf., no capítulo 18º, abaixo, o Segundo Protocolo Facultativo ao Pacto Internacional sobre Direitos Civis e Políticos, de 1966, tendente a abolir a pena de morte.

52. Cf. o capítulo 23º desta obra.

10 de dezembro de 1948⁵³, condensou toda a riqueza dessa longa elaboração teórica, ao proclamar, em seu artigo VI, que todo homem tem direito de ser, em todos os lugares, reconhecido como pessoa perante a lei.

A dignidade do ser humano, fonte e medida de todos os valores, está sempre acima da lei, vale dizer, de todo o direito positivo. Mas a expressão jurídica dessa dignidade se enriquece continuamente no curso da História, como se passa a ver.

As Grandes Etapas Históricas na Afirmação dos Direitos Humanos

Na história da Guerra de Tróia, o sacrifício de Ifigênia pelo seu próprio pai, Agamenon, comandante da frota grega, representou, de certa forma, o paradigma da tragédia enquanto meio de se purificar a alma de suas paixões destruidoras. Agamenon pôs o seu êxito pessoal, como chefe guerreiro, acima de uma pessoa, e não se tratava de uma pessoa qualquer, mas sim de sua própria filha. O remorso do crime cometido costuma doer como a supuração de uma ferida, e faz penetrar a sabedoria no coração dos homens. Na peça de Ésquilo, o coro faz o elogio supremo de Zeus, que logrou superar o orgulho desmedido (*hybris*) de seus antecessores, Urano e Cronos: “ele abriu aos homens os caminhos da prudência, ao lhes dar por lei: *sofrer para compreender*” (*Agamenon*, 177-179).

Pois bem, a compreensão da dignidade suprema da pessoa humana e de seus direitos, no curso da História, tem sido, em grande parte, o fruto da dor física e do sofrimento moral. A cada grande surto de violência, os homens recuam, horrorizados, diante da ignomínia que afinal se abre claramente diante de seus olhos; e o remorso pelas torturas, as mutilações em massa, os massacres coletivos e as explorações aviltantes faz

53. Cf. o capítulo 14^o, abaixo.