

A DIGNIDADE DA PESSOA HUMANA NA DOCTRINA SOCIAL DA IGREJA

DIGNITY OF THE HUMAN PERSON IN THE SOCIAL DOCTRINE OF THE CHURCH

Gianni Manzone*

(Tradução de Geraldo Luiz Borges Hackmann)

Resumo

O texto faz uma análise panorâmica sobre a compreensão da dignidade humana nos diversos textos da Doutrina Social da Igreja, mostrando o entendimento da mesma nos diversos documentos dos Papas, notadamente Leão XII, Pio XI, Pio XII e João Paulo II, além de apontar aspectos históricos e culturais que influenciaram cada pronunciamento, o que foi determinante para a evolução do pensamento do Magistério na questão social. O ponto de partida é a visão antropológica da *Doutrina Social da Igreja*, resumida em termos de “homem criado por Deus a sua imagem e resgatado pelo sangue de Jesus Cristo” (*Sollicitudo Rei Socialis* 29). A partir daí, há a defesa do primado do ser humano sobre o social e reivindicações totalitaristas que perpassaram a história recente da humanidade, embora a pessoa seja sempre um ser-em-relação e situado em uma sociedade determinada.

PALAVRAS-CHAVE: Doutrina Social da Igreja. Dignidade humana. Pio XI. Pio XII. João Paulo II.

Abstract

This text gives a panoramic analysis about understanding human dignity in the various texts of the Social Doctrine of the Church, showing this understanding in several of the Popes documents, particularly Leo XII, Pius XI, Pius XII and John Paul II. It also points out the historical and cultural aspects that influenced each pronouncement, these being determinants to bring evolution in the Magisterial thought regarding the social issue. The starting point is the anthropological vision

* <efoym@tin.it>.

of the Social Doctrine of the Church, summarized in terms of “man created by God in His own image and rescued by the blood of Jesus Christ” (Sollicitudo Rei Socialis 29). From then on, the text defends the primacy of the individual human being over society and the totalitarian claims that pervaded humanity’s recent history, although a single person is always a being-in-relation and situated in a determined society.

KEY WORDS: *Social Doctrine of the Church. Human dignity. Pius XI. Pius XII. John Paul II.*

Introdução

A Doutrina Social da Igreja (daqui em diante, *DSI*), enquanto elemento-eixo da ação social da Igreja no âmbito da viscissitude histórica, social e cultural atual, oferece critérios e linhas de fundo para a formação, o discernimento e a mediação cultural à teologia social e a todos os membros da comunidade cristã. À explicitação deste objetivo, refere-se o recente *Compêndio da Doutrina Social da Igreja* (daqui em diante *CDSI*) tanto em alguns traços da Introdução (n. 7 e 10) e da primeira parte (n. 60-71), quanto, em particular, da terceira parte (capítulo XII), como também na Conclusão.¹

Adotando uma perspectiva personalista, a *DSI* mostra a sua capacidade de interpretar unitariamente e não somente “por fragmentos” o fenômeno social, por meio da proposta de um projeto complexo de edificação da sociedade, que envolve todos os aspectos fundamentais da experiência social: pessoal, comunitária e institucional. Trata-se de um projeto articulado sobre a dignidade e o primado absoluto da pessoa humana.

Em seu desenvolvimento histórico, a *DSI* acentua e explicita diversos aspectos dessa visão integral de pessoa e de sua experiência social, também com fortes curvas evolutivas e diferenças segundo os diversos contextos culturais, aos quais se referem as intervenções competentes do Magistério. E consegue fazer emergir a impossibilidade de substituir e a importância da ética social, a serviço do crescimento pessoal no bem e do verdadeiro progresso da sociedade: alusões estas a

¹ Para uma introdução sintética e interessante ao documento, cf. E. MONTI, *Il Compendio: un nuovo approccio alla dottrina sociale?* In: *La Scuola Cattolica* 133 (2005) 569-584.

uma consideração não só sociológico-estruturais, mas também morais da sociedade, enquanto momento do viver do homem e da sua liberdade.

1 A resistência à democracia totalitária

A visão de “unidade integral” do homem é própria da razão fundamental, que tem permitido à *DSI*, depois de mais de cem anos, apesar dos limites de suas análises históricas e de seus aspectos contingentes, superados pelo fluir do tempo, fugir de cair no esquecimento e de conservar a capacidade de ser ponto vivo de referência interpretativa da existência social do homem.²

A visão antropológica da *DSI* é resumida pela *Sollicitudo Rei Socialis* em termos de “homem criado por Deus a sua imagem e resgatado pelo sangue de Jesus Cristo” (n. 29). Tal concepção pretende poder justificar a conduta humana por meio da exigência de respeito à dignidade do ser humano. E designa a vocação do homem como um apelo à perfeição, a semelhança com Deus e a fazer aquilo que Jesus fez. Assim, chega-se ao fulcro do anúncio cristão relativo à sociedade: trata-se do princípio da dignidade da pessoa humana (*CDSI* 105-159), no qual todo outro princípio está contido (solidariedade, subsidiariedade, bem comum) e encontra fundamento (*CDSI* 160-208).

Essa visão integral de pessoa, se no plano conceitual e teológico foi pensada com um esquema diferente, a partir, em particular, do Vaticano II, já estava subtendida como razão motivadora na *Rerum Novarum*. A encíclica sintetiza, desse modo, as implicações políticas da dignidade humana: “O homem precede o estado” (n. 6). O valor dos seres humanos é o *standard* com o qual as instituições políticas e legais devem ser avaliadas. A política e a lei devem servir as pessoas. A pessoa nunca tem simplesmente um valor funcional, mas possui um valor transcendente, não hipoteticamente subordinado a qualquer outro fim. Aqui se sustenta a oposição a qualquer subordinação da pessoa a um estado absolutista. J. Murray caracteriza este interesse central do Papa como resistência à “democracia totalitária”.³ É o interesse que guia a *Rerum Novarum* no afrontar a “questão operária” na sociedade industrial: salvaguardar

² E. COLOM, La centralità dell'uomo dentro la società. In: *Annales Teologici* 7 (1993) 181-229.

³ J. MURRAY, Leon XIII: separation of church and state. In: *Theological Studies* 14 (1953) 159.

a vocação integral do homem trabalhador, de um lado, diante do capitalismo liberal, que considera o trabalho do homem só sob o aspecto econômico e o reduz a mero elemento de livre mercado, e, de outro, perante a proposta do socialismo marxista, que pretendia igualmente – embora por motivos e caminhos diversos – fazer do homem trabalhador um elemento da estrutura econômica, privando-o da liberdade pessoal e do sentido da sua subjetiva dimensão transcendente-teológica.

2. Uma tensão não resolvida

A compreensão do primado da pessoa continha, na *Rerum Novarum*, uma tensão não resolvida. Esta tensão deriva de uma determinada compreensão de igualdade. De um lado, afirma-se a igual dignidade de todas as pessoas, quando se reforça o direito ao produto do próprio trabalho (*Rerum Novarum* 40) e a igualdade perante a lei (n. 33). Ao mesmo tempo, Leão XIII associava as aspirações igualitárias dos movimentos democráticos com os libertários da Revolução Francesa. Pensava que, ao identificar a igualdade da dignidade com o primado da liberdade destes grupos, ameaçaria os fundamentos morais do ordenamento jurídico. Por isso, defende a legitimidade dos direitos políticos desiguais, porque ele não podia conceber uma forma de democracia igualitária que não subordinasse a dignidade das minorias à vontade da maioria (*Quod apostolici muneris* 1). A visão das implicações concretas da dignidade humana foi estruturada por meio de certa compreensão dos meios disponíveis para institucionalizar as relações sociais. Uma compreensão hierárquica da ordem social provinha da única estrutura dentro da qual Leão XIII acreditava que a dignidade humana pudesse ser defendida. Na esfera econômica e diante da lei, a igualdade receberia maior ênfase através dos direitos sociais e econômicos dos trabalhadores.⁴ No discurso sobre a ordem social, sobre classes e a distribuição dos benefícios da cultura, prevalece a ênfase paternalista e hierárquica. Este aspecto foi afirmado contra as forças que tentavam reduzir ou eliminar o papel privilegiado da Igreja na sociedade europeia. A ambiguidade na compreensão da igualdade só foi resolvida

⁴ *RN* n. 6,17... Diversos anos antes, o associacionismo católico procurou melhorar as condições de vida dos trabalhadores e formar uma teoria moral que unisse as reivindicações da dignidade humana com uma teoria social adequada à nova situação industrial (n. 3).

por Pio XII; todavia, Leão XIII permanece em uma genuína fonte de desenvolvimento da interpretação social que levou a esta solução.

O resultado da tentativa de relacionar a norma da dignidade humana e as concretas condições do tempo foi a formulação de um número de direitos específicos na esfera econômica.⁵ Nesta formulação, entraram juntos dois fatores distintos: a norma da dignidade humana e uma teoria das instituições sociais a ela coerente.

A defesa do valor transcendente da pessoa conduz Pio XI à crítica das teorias das organizações sociais, associadas ao capitalismo liberal e ao socialismo marxista (*Quadragesimo Anno* 46). Há paralelos entre o pensamento de Marx e a visão de Pio XI sobre as condições do proletariado e o poder destruidor da competição desenfreada. Mas o Papa refuta a luta de classe⁶ e liga a política socialista a um conceito materialista de pessoa enquanto subordinada a um fim impessoal. De resto, é claro que o Papa não quer defender uma noção individualista da pessoa. A vida social é constitutiva da dignidade da pessoa humana, porque as pessoas são sempre sociais (*Divini Redemptoris* 29).

Nesta perspectiva, é compreendido o corporativismo moderado e o solidarismo de Pio XI: subjacente à proposta está a afirmação da dimensão moral e constitutiva das relações sociais, que o pontífice vê, tendencialmente, anulada pelo predomínio das relações de mercado, sem desconhecer, todavia, que, na origem, a emergência da economia de mercado exprime o desejo de autonomia e liberdade das dependências feudais.

A dignidade da pessoa vem afirmada, pois, com força na abordagem das ditaduras fascista e nazista. O pontífice estava interessado em assegurar a liberdade da Igreja Católica nestes regimes e estava disposto ao compromisso quando poderia obter concessões para a Igreja. No entanto, foi reafirmada a oposição a todas as formas de absolutismo estatal. Em *Non abbiamo bisogno*, de 1937, acusa o fascismo de “estatalatria” por motivo das suas reivindicações sobre a educação, considerada apanágio do estado. Uma crítica semelhante foi dirigida

⁵ Ele sublinha uma radical falta de respeito pela dignidade quando se reduzem as pessoas à miséria (*QAM* n. 42).

⁶ Um motivo desta negação foi, também, o resultado da ligação entre a Igreja e as classes que eram o objeto do ataque marxista: estas relações impediram a cultura eclesial de compreender importantes aspectos da análise marxista. Por outro lado, existiram motivos morais, como a negação do princípio da dignidade humana das pessoas de toda uma classe por parte do marxismo.

ao nazismo em *Mit Brennender Sorge*. O nazismo absolutizava valores relativos como a raça, o estado e as estruturas de poder e a eles submetia a pessoa.⁷

Relevante é o desenvolvimento do conceito de justiça social: esse leva em conta que a relação entre as pessoas tem uma dimensão estrutural e institucional.

A noção de justiça social, como princípio regulador para as instituições sociais, está baseada na convicção de que a dignidade humana é uma questão mais social do que puramente privada. A dignidade humana dirige uma solicitação moral genuína acerca dos modelos organizativos sobre os quais a vida pública é estruturada. O conceito de justiça social evidencia o fato de que os direitos humanos têm um fundamento social e individual. E indica que a proteção dos direitos será possível só por meio de um processo de desenvolvimento social: o ordenamento político tem um papel moral a exercer neste processo.

O uso do conceito de justiça social assinala um progresso na compreensão do modo como as instituições sociais medem a pretensão da dignidade humana e formam o conteúdo dos direitos humanos.

Pio XII, respondendo aos horrores da segunda guerra mundial e ao caráter repressivo do regime stalinista, volta a atenção aos princípios da ordem das nações, que vê como pré-requisitos da paz internacional. Ordem essa que é dinâmica e viva, e que deve crescer através do reconhecimento da dignidade das pessoas. As suas funções são legitimadas pelo respeito à dignidade humana.

Esta visão é desenvolvida no abordar a base moral das estruturas jurídicas que são necessárias para garantir a harmonia social. O papel da lei é de sustentar as relações sociais que estão baseadas no reconhecimento mútuo e sobre o respeito da dignidade humana. Nesta luz, não há necessidade de minimizar a contribuição de Pio XII, particularmente

⁷ Trazemos de novo esta sua tomada de posição fundamental em favor dos direitos do homem, pela encíclica *Mit Brennender Sorge*, de 14 de março de 1937, contra o nazismo: “O homem, enquanto pessoa, possui direitos dados por Deus e que devem ser tutelados pela comunidade diante de qualquer atentado que tivesse por objetivo negá-lo, aboli-lo ou impedir seu exercício. Desprezando esta verdade, perde-se de vista que o verdadeiro bem comum, em última análise, vem determinado e conhecido mediante a natureza do homem com o seu harmonioso equilíbrio entre direitos pessoais e relações sociais, como também pela finalidade da sociedade determinada pela mesma natureza humana. A sociedade é querida pelo Criador como meio para o pleno desenvolvimento das faculdades individuais e sociais das quais o homem tem para valer-se, hora dando, hora recebendo para o bem seu e dos outros” (n. 12).

nas suas repetidas denúncias do positivismo jurídico. Se, de fato, o estado é a fonte primária do direito, os indivíduos estão entregues ao arbítrio dos detentores do poder. A vida política e social fica, em seguida, regulada pelas relações de força: o importante é a tomada do poder e a instauração de novas estruturas estatais totalmente a serviço de uma elite. É por isso que o pontífice insistia sobre o direito natural e sobre seu valor normativo em relação à autoridade das constituições e das leis e em relação ao exercício do poder. O critério de moralidade é a pessoa humana e não uma compreensão privada da moralidade.

O Papa entende a moralidade pública centrada na pessoa gravemente ameaçada pelos modelos de organização social do mundo contemporâneo. A pessoa tende a estar subordinada às reivindicações da lógica tecnológica e de seu poder (*Summi Pontificatus* 5).

A alternativa positiva está baseada em uma visão da vida em sociedade como “de uma comunidade de cidadãos moralmente responsáveis” (*Discurso de Natal* de 1952). Pio XII afirma a possibilidade de inserir o respeito às pessoas nos vários níveis das organizações sociais. O respeito pela dignidade humana não há de ser pensado como um ideal que deva ser aproximado assintoticamente dos modelos de organização social, mas é, antes, um elemento intrínseco da própria natureza da organização. Todas as formas da vida social estão, enquanto relações essencialmente morais, a serviço da dignidade humana: assim elas se conformam às suas próprias estruturas interiores.

Nesta abordagem de Pio XII, a visão da sociedade, na qual a dignidade humana é respeitada, não é um paraíso anárquico nem um *escaton* marxista, mas é uma tarefa moral presente dentro das condições e dos limites da vida humana. Então, a realização do fim não se torna um ideal impossível, mas um imperativo moral sustentável. O respeito da dignidade toma corpo dentro e por meio destes limites e condições. Embora a dignidade tenha um valor transcendente, permanece um bem finito. Embora a reivindicação moral pelo respeito da dignidade seja incondicionada, permanece uma pretensão que é estruturada e condicionada pelos limites e pelas possibilidades das pessoas na sociedade: é estruturada por aquela forma finita da mutualidade, que é a forma humana da dignidade transcendente.

A ameaça do comunismo induzirá Pio XII a afirmar com firmeza o valor da pessoa e de seus direitos inalienáveis, entre os quais o da liberdade religiosa (mesmo se ele se exprime em termos de “tolerância” religiosa, mostrando, ainda, alguma resistência a aceitar o princípio da

não confessionalidade do Estado), enquanto os trágicos acontecimentos da segunda guerra mundial o convenceram da necessidade de dar uma forma democrática ao poder político.⁸

Não surpreende que este apelo de Pio XII à tutela dos direitos da pessoa se realize no quadro de uma atenção ao momento jurídico como peculiar e qualificante, com o fim de tornar possível uma convivência ordenada.⁹

Todavia, a aquisição dos direitos atinentes à pessoa, enquanto sujeito dotado de dignidade, parece, de qualquer modo, estar subordinada a uma visão “metafísica de ordem social”.¹⁰ Segundo tal visão, os acontecimentos pessoais e coletivos devem ser comparados a uma “natureza”, cuja negação ou abandono leva inevitavelmente a uma crise e desagregação civil.¹¹ Supõe-se a existência de uma série de princípios suscetíveis a serem reconhecidos quase independentemente da história efetiva e da decisão livre, ou seja, dotadas de uma objetividade que os torna evidentes a cada sujeito.¹² Por isso, manifesta-se uma determinada justaposição entre a ideia dos direitos da pessoa, qual expressão de um ordenamento jurídico justo, e a ideia de “direito natural” que, transcendendo a mesma realidade histórica e a instância pessoal, vem fixado em uma ordem imutável e eterna.

⁸ “[...] se não faltasse a possibilidade de averiguar e de corrigir a atividade dos poderes públicos, o mundo não teria sido levado pelo turbilhão desastroso da guerra [...]. Em tal disposição de ânimos, não é, talvez, de admirar-se que a tendência democrática investe os povos e obtém largamente o sufrágio e o consenso daqueles que aspiram colaborar mais eficazmente com o destino dos indivíduos e da sociedade?” (*Radiomensagem para o Natal de 1944*).

⁹ Veja-se o discurso de Pentecostes de 1941 e a Radiomensagem sobre a paz do Natal de 1942 (Cf. G. MANZONE, *Società interculturali e tolleranza. Un contributo: la Dottrina sociale della Chiesa*. Cittadella: Assisi, 2004, p. 31ss.).

¹⁰ Cf. A. ACERBI, *La Chiesa nel tempo...*, op. cit., p. 136.

¹¹ Assim se diz na primeira encíclica de Pio XII, *Summi Pontificatus* (1939).

¹² É de realçar como na tradição teológica, que é, depois, prevalentemente escolástica, esteja presente na concepção do direito não imediatamente suscetível de suportar o “ingresso” dos “modernos direitos humanos”. Nela, de fato, o “justo jurídico” aparece determinável anteriormente às experiências efetivas dos sujeitos e, além de tudo, tal “justiça” não é facilmente distinguível da moral. O resultado é que os direitos emergentes da pessoa (e, assim, fortemente devedores da sua liberdade, da experiência e da história efetiva) aparecem como não integráveis com aqueles pressupostos (M. VILLEY, *Le droit et les droits de l’homme*. PUF: Paris, 1990, sobretudo p. 105-130. Emblemático pela perspectiva escolástica sobre o tema é, também, J. M. AUBERT, *Per una teologia dell’epoca industriale*. Cittadella: Assisi, 1973, p. 378-408).

Tal justaposição se encontra mais evidente na encíclica *Pacem in Terris*, que, também, constitui o primeiro pronunciamento eclesialístico onde são plenamente reconhecidas e assumidas as “liberdades modernas”.

3 A historicidade da dignidade humana

João XXIII evidencia o fato de que a sociedade se tornou cada vez mais interconexa e as inter-relações humanas são guiadas por uma rede de estruturas altamente complexas (*Mater et Magistra* 63-64). Daí se deduz que a liberdade humana é altamente dependente e limitada pelas organizações sociais, e que o processo de complexidade social mina a confiança das pessoas na própria capacidade de assumir responsabilidade pelas suas vidas. O processo põe em questão a transcendência das pessoas, ameaçando subordiná-las à dinâmica das organizações sociais (*Mater et Magistra* 65-68).

Neste contexto, a *Mater et Magistra* propõe o valor fundamental da dignidade humana como “o fundamento, a causa e o fim” de todas as instituições sociais. A nota distintiva do Papa é a ênfase sobre o fato de que a dignidade humana só pode existir dentro de um contexto conscientemente desenvolvido de interdependência humana. A possibilidade de evitar a instrumentalização por obra das organizações está no desenvolver estruturas que tornem as pessoas interdependentes, capazes de controlar juntas estes processos (*Mater et Magistra* 69-72).

Nestes termos, a resposta às reivindicações da dignidade humana está claramente ligada à proteção do bem comum de todas as pessoas (n. 60). A encíclica o descreve em termos estruturais: não é a soma dos bens dos indivíduos, mas uma série de condições sociais que facilitam a realização do bem pessoal por parte dos indivíduos (n. 65). Estas condições são realidades culturais e organizativas. O Papa se move, assim, para uma definição da dignidade humana que implica as condições estruturais e sociais. Se reconhece que (1) a dignidade humana está sempre sustentada e limitada pelas formas da vida social na qual se encontra; (2) todos os argumentos sobre os fundamentos da moralidade devem levar em consideração o contexto social da dignidade; (3) a resposta aos direitos das pessoas estará sempre mais mediada pelas estruturas sociais.

A importância da *Pacem in Terris* está na sua abordagem sistemática das consequências desta norma moral nas sociedades altamente

organizadas: especifica as reivindicações da dignidade humana em relações entre as pessoas, em relações entre os indivíduos e a autoridade pública dentro do estado, entre as nações e na comunidade internacional. A dignidade humana é internamente condicionada pela interdependência humana, que existe dentro dos limites nacionais e além deles.¹³

O problema central é a relação entre a dignidade humana e as estruturas sociais complexas e interdependentes: a tarefa de proteger a dignidade humana, no seu contexto social, está marcada por um pronunciado dinamismo. Os documentos futuros estarão caracterizados pela crescente consciência da historicidade humana.

Nesta perspectiva se move o *Concílio Vaticano II*, quando considera as exigências da dignidade humana historicamente condicionadas. A compreensão da relação entre o valor transcendente das pessoas e a realização histórica deste valor leva a concluir que a totalidade das implicações da dignidade da pessoa não podem ser conhecidas ou afirmadas separadamente das condições concretas de uma época histórica. Se as pessoas possuem um valor transcendente, então, as estruturas das organizações sociais são confrontadas com os direitos necessários para servir e proteger esta dignidade. O conteúdo preciso destes direitos está historicamente condicionado. É impossível especificar as condições da dignidade humana a priori. Todas as justificativas de reivindicações particulares, que aprovariam seu status de direitos, implicam um critério de juízo histórico. Todo apelo à natureza da pessoa deve levar em conta que a natureza está estruturada e condicionada historicamente. O reconhecimento da historicidade como característica essencial da pessoa ameaça, porém, relativizar a dignidade humana e relegá-la à mera expressão das tendências culturais e ideológicas.

¹³ O reconhecimento, por parte da Igreja, da importância dos direitos civis e políticos foi menos rápida do que pelo liberalismo europeu, e a compreensão das condições institucionais necessárias para a proteção dos direitos sociais e econômicos se desenvolveu menos rapidamente pelos movimentos socialistas. Mas a tradição católica foi conduzida a responder as ameaças à dignidade humana de modo mais integrado da tradição liberal ou marxista. No afrontar os vários desafios à dignidade humana, diferentes dimensões da personalidade humana e diferentes tipos de atividade na sociedade foram reconhecidos como expressões essenciais da dignidade humana. A lógica que liga todos os direitos aos da dignidade humana, não abstrata, mas realizada nas condições concretas da vida pessoal, social, econômica e política. Estas condições são chamadas de direitos humanos e estão em realização de um e de outro através das estruturas políticas e sociais, que devem ser plasmadas de modo a defender a dignidade humana.

O Concílio reconhece o desafio da historicidade e esclarece a validade da tradição segundo a qual a obrigação moral não é simplesmente um problema de tendência cultural ou preconceito.

A simultânea presença na pessoa do sentido do limite histórico e da tendência à transcendência torna-se o foco da visão ética da dignidade humana. Deve-se evitar de absolutizar um valor histórico limitado ou de refugiar-se em uma pura transcendência (*Gaudium et Spes* 13, 44).

A tensão descrita aqui é fonte positiva da habilidade pessoal para fazer história e o resultado desta habilidade. A existência histórica exige a presença destes dois polos: o empenho no limitado e condicionado, e a transcendência para com o absoluto. É sobre esta base que se reafirma a dignidade humana. Os seres nos quais estão presentes estas tensões são pessoas: eles não são peças das máquinas sociais nem deuses.

Dentro desta estrutura, torna-se evidente que os limites e as condições da existência histórica não são os inimigos da dignidade humana, mas o contexto dentro do qual a dignidade humana é realizada. As estruturas para a realização da dignidade humana são de dois tipos: algumas estão em relação com a imediatez da natureza interior da pessoa; outras mudam através da história, como o resultado das decisões das pessoas e dos grupos (*Gaudium et Spes* n. 25). Nas primeiras estão incluídas a família e a comunidade política. Negar o direito à família ou à participação política de qualquer forma é negar uma dimensão essencial da personalidade humana. A forma precisa com que estes direitos assumem no concreto só pode ser determinada no contexto de uma análise histórica dos modelos e das instituições da vida social.¹⁴

O interesse pela pessoa e a sua liberdade para agir na sociedade é central também na declaração conciliar *Dignitatis Humanae*. O estado não pode substituir, mas pode ordenar a interação humana: a ordem é uma ordem de liberdade. Somente assim é possível compreender a raiz comum dos direitos pessoais e sociais, e perceber a sua essencial inter-relação recíproca.

De fato, não se poderia exigir, como recorda a *Dignitatis Humanae*, uma falta de coerção e opressão em questão de confissão e prática religiosa (em outras palavras, a exigência de uma liberdade de

¹⁴ *Gaudium et Spes* 25. A interpretação da dimensão transcendente e daquela histórica da existência humana é evidente na crescente habilidade das pessoas para plasmar os limites da vida humana, precedentemente consideradas imutáveis. Daí resulta que a obrigação moral de respeitar a dignidade humana não deve ser definida em modelos institucionais fixos de modo permanente.

consciência religiosa) se, permanecendo o dever de procurar a verdade, não se assumisse por um lado a distinção entre a ordem jurídica (que é aquele das condições materiais aptas a plasmar e tornar possível a convivência e a mesma identidade religiosa do sujeito) e o âmbito do bem religioso-moral, que, como tal, é, na verdade, a referência específica da liberdade e só dela, enquanto modalidade transcendental e fundamental do agir do homem, pode ser reconhecido.¹⁵ Na declaração conciliar, de fato, se sustenta que “a verdade é procurada de modo correspondente à dignidade da pessoa humana e à sua natureza social, isto é, com uma busca livre”.¹⁶

Não obstante, a perspectiva histórica se encontra, não raramente, “ao lado” da tradicional concepção “objetivista”, que sustenta ser a natureza humana universal, dotada de dignidade, enquanto fundada sobre a ordem imutável, estabelecida por Deus ou sobre a semelhança com Deus mesmo, raiz da qual derivam os direitos humanos de forma lógico-necessária.¹⁷

O risco, caso se use a linguagem de “direito natural” ou se recorra à categoria de *natura sic et simpliciter*, é a de que se termine por evitar a historicidade da dignidade e dos direitos humanos que a exprimem.¹⁸

Por outro lado, tal apelo ao direito natural, mais que fruto de uma convicção elaborada, parece querer responder a necessidade de universalidade e de comunicação que toca à sociedade hodierna e à qual a Igreja quer responder, apelando à natureza humana universal. O problema, porém, é se é pensável e reconhecível uma natureza humana universal fora ou completamente anterior às suas determinações e expressões históricas, e, por isso, se a dignidade do homem e os direitos humanos podem ser pensados como instâncias “objetivas, invioláveis e inalienáveis”, independentemente da pluralidade de seus conteúdos e do contexto histórico-social nos quais sejam proclamados.

¹⁵ Já Pio XII e João XXIII assumem a especificidade da ordem jurídica, irredutível às instâncias ético-religiosas, e indicam nas exigências da pessoa a referência fundamental da vida social.

¹⁶ Declaração sobre a liberdade religiosa *Dignitatis Humanae* 2. Cf. A. ACERBI, *La Chiesa nel mondo. Vita e Pensier*. Milano, 1979, p. 274s. J. FUCHS, *II Verbo si fa carne*. Piemme: Casale Monferrato, 1989, p. 245-270.

¹⁷ E. HAMEL, *Fondamenti biblico-teologici dei diritti umani nella Gaudium et Spes*. In: R. LATOURELLE (a cura di), *Vaticano II. Bilancio e prospettive. Venticinque anni dopo* (1962-1987), Cittadella: Assisi, 1987, v. II, p. 1001-1016.

¹⁸ Conceitos sobre os quais já mostrava certa perplexidade o Cardeal Roy na carta de 1973: “Riflessioni sul X anniversario della Pacem in Terris”.

Em outras palavras, a expressão “natureza humana” vem compreendida como um “princípio normativo”, um indicativo ético. De onde se percebe que o termo “natureza” não estaria significando algo puramente estático e fixo, mas um conjunto estável e permanente de possibilidade, um esquematismo moral dinâmico marcado por uma imanente “intencionalidade” aberta ao *bonum humanum*. De onde, ainda, se chega que o conceito de natureza comportaria um elemento de perenidade e um elemento histórico-dinâmico.¹⁹

4 A perspectiva teológica da dignidade humana

De uma perspectiva notadamente teológica, João Paulo II aprofunda a concepção da dignidade humana e se pergunta o que pode fazer a Igreja de específico para cooperar na “promoção dos homens livres em uma sociedade da liberdade”. A pergunta surge por motivações teológicas fundamentais: o homem “é a primeira e fundamental via da Igreja” (*Redemptor Hominis*) e, por isso, “ocorre retornar incessantemente sobre esta via e persegui-la sempre de novo” (*Laborem Exercens*).

O Pontífice fornece a resposta com uma longa meditação sobre “o amor e a misericórdia, que permitem aos homens encontrarem-se entre si no valor que o homem mesmo tem, com a dignidade que lhe é própria” (*Dives in Misericordia* 14).

O mistério da misericórdia divina esclarece a misericórdia que, praticada pelos homens, dá a eles o nome de santos (*Mt* 5,7). A misericórdia divina é o fundamento último da igualdade e da fraternidade entre os homens.²⁰

João Paulo II dá grande ênfase às necessidades não econômicas do homem, onde a Igreja tem uma responsabilidade especial. A visão correta do indivíduo e do seu valor único forma o princípio-chave da encíclica *Centesimus Annus*, porque “o ser humano na terra é a única criatura que é querida por Deus por si mesma” (n. 10). Sobre a base da

¹⁹ Sobre o debate teológico em torno da natureza humana e lei natural, cf. AA.VV., *La legge naturale. I principi dell'umano e la molteplicità delle culture*. Glossa: Milano, 2007.

²⁰ O amor de misericórdia que eu dou ao outro é um dom de Deus, e o outro, que, por sua vez me ama, recebe, também, vem de Deus. Se pode ser assim entre os homens, é porque Deus se fez homem em Jesus Cristo, que tomou a iniciativa de amar-me (*1 Jo* 4,10), que me enviou o seu Espírito para que eu possa dirigir-me a Deus dizendo Pai (*Rm* 8,15).

verdade o homem constrói uma hierarquia de direitos e tal interpretação. Daí deriva, em particular, uma compreensão inclusiva do conteúdo dos direitos humanos. “Todos estes direitos do homem, tomados em conjunto, devem estar associados à substância da dignidade do ser humano, compreendidos na sua integridade e não reduzidos a uma única dimensão”.²¹

5 A dignidade humana como fundamento da vida social

O ensino social da Igreja sobre a dignidade da pessoa, através de vários e diversos modelos argumentativos, tende a mostrar como também a referência específica à responsabilidade para com a sociedade (momento ético-social) exige, por si mesmo, uma referência ao momento fundador do agir, complexivamente entendido.²² Reenvia, nos termos da *Veritatis Splendor*, à necessidade de que o nexo verdade-liberdade inspire todo momento vivido pelo homem, compreendido, evidentemente, o tecido social em todos os seus níveis, e, em particular, ilumine a dimensão moral disso, em sentido tanto prático quanto reflexivo.

“Desta forma, em qualquer campo da vida pessoal, familiar, social e política, a moral – que se baseia a verdade e na verdade se abre à autêntica liberdade – presta um serviço original, insubstituível e de enorme valor, não só para o indivíduo e o seu crescimento no bem, mas também para a sociedade e o seu verdadeiro progresso” (*Veritatis Splendor* 101).

O social, na argumentação progressiva da *Veritatis Splendor*, apresenta-se, enquanto dimensão do homem, como um dos constitutivos essenciais da sua liberdade e racionalidade, no contexto no qual é chamado a viver e do qual é partícipe (n. 55).

Esta dimensão antropológica, que se comunica com o social em todo o seu aspecto e que o social confere características específicas, embora, muitas delas não determinadas, implica a necessidade de uma dimensão de eticidade, igualmente conatural ao ser do homem (n. 95).

²¹ Discurso na Assembléia Geral da ONU, em 2 de outubro de 1979, n. 14e. A verdadeira escolha não se dá entre o pão e a liberdade, mas entre o sustento dos sistemas sociais que dão vantagens desproporcionais aos setores de poder econômico e político a pequenos grupos de pessoas privilegiadas, e de sistemas que garantem a dignidade humana de todos.

²² Cfr. G. MANZONE, *Una comunità di libertà. Introduzione alla teologia sociale*, cap. 6.

Também a vida social, seguida pelo agir social do homem, implica um juízo de moralidade (n. 101). Também o âmbito do agir social (não somente, por exemplo, aquele ligado à tutela da vida humana e à esfera familiar e sexual, como ordinariamente compreendido) está sujeito a um tipo de imperativos éticos, imutáveis e universais, sobre os quais não são, portanto, pensáveis exceções em relação a discernimento prático, também para quem nem mesmo fosse expressamente crente.²³

Eles são como princípios universais participados dos quais se tem necessidade, quando, por exemplo, os outros solicitam nossa ajuda, para guiar as nossas ações, para decidir em que consiste o bem-estar humano, se e quando estas solicitações são legítimas, qual é a ajuda que deve ser dada, quem dentre nós deverá dá-la e em que condições. Princípios para decidir quais exigências os seres humanos possam legitimamente fazer e quais são os deveres recíprocos que possuem, tais como afrontar os problemas comuns, como projetar as instituições internacionais, quais fins eles deverão perseguir, como devem decidir suas prioridades, como devem ser compostas e para quem devem responder.

No debate sobre o problema dos princípios universais, pode ser útil a distinção de Parekh entre princípios universais e princípios absolutos: a universalidade do princípio se refere ao raio de validade, não aos seus fundamentos, enquanto o absoluto se refere ao seu *status* moral.²⁴

Fundamento próximo deste absoluto, na tradição da *DSI*, é a dignidade do homem, a sua natureza peculiar, cujo aspecto social concorre não como periférico ou adicional, mas enquanto constitutivamente

²³ Afirma-se, de fato, expressamente em *Veritatis Splendor* 97, que “em particular, os mandamentos da segunda tábua do Decálogo, lembrados também por Jesus ao jovem do Evangelho (cf. *Mt 19,18*), constituem as regras primordiais de toda a vida social”.

²⁴ “A universalidade do princípio se refere ao raio de validade, não aos seus fundamentos. Os princípios universais não têm necessidade de ser absolutos no sentido de refutar qualificações e compromissos. O absoluto se refere a seu estatuto moral, à universalidade ao seu horizonte. Dado que tenhamos diversos princípios universais, cada um limita o outro. Eles podem, também, entrar em conflito e têm necessidade de decidir quanto cada um é necessário que seja compromisso para alcançar a melhor reconciliação entre eles. Isto não significa que não possamos considerar alguns princípios absolutos e não negociáveis como a dignidade humana e a proibição da tortura que não devem nunca ser violados. Mas não podemos dar tal estatuto a todos os princípios. Os princípios universais não são todos da mesma importância como de resto todos os direitos humanos” (B. PAREKH, *Principles of a Global Ethics*. In: J. EADE-D-O’BYRNE ED., *Global Ethics and Civil Society*. Ashgate: Aldersh, 2005, p. 15-33).

inerente ao seu ser de pessoa. Justamente por isso foi possível afirmar mais vezes, por parte da Igreja, que “a pessoa humana é e deve ser o princípio, o sujeito e o fim de todas as instituições sociais” (*Veritatis Splendor* 97), e é, ao mesmo tempo, possível oferecer fundamento sólido à universalidade e perenidade das normas que entendam tutelar em cada aspecto a sua dignidade.

Além disso, mesmo a partir da pessoa humana e das suas características irrenunciáveis, é possível explicitar aquelas exigências que de modo mais peculiar e direto lhe são inerentes, e exigem uma tutela e um cuidado universais. Trata-se das mesmas exigências que no debate contemporâneo são formuladas comumente em termos de direitos humanos, que são originais e inalienáveis: “Ocorre, sem dúvida, procurar e encontrar, para as normas morais universais e permanentes, a formulação mais adequada aos diversos contextos culturais [...] (n. 53).

A encíclica não diz, mas será tarefa da reflexão teológica discernir, quando eles entram em conflito, a evolução de seu significado, que está sujeito a mudanças, através do processo de contínua reinterpretação a fim de chegar à melhor reconciliação entre eles.

Parekh destaca que isso não significa que não possamos considerar alguns princípios absolutos e não negociáveis como a dignidade humana e a proibição da tortura, que não devem nunca ser violados. Mas não podemos dar tal estatuto a todos os princípios. Um princípio não tem necessidade de ser absoluto para ser universal. Os princípios universais não são todos da mesma importância, como de resto os direitos humanos. Eles estão ligados a conflitos em diferentes situações. São formais e indeterminados em diversos graus; devem ser interpretados e adaptados às diversas circunstâncias e tradições das diversas comunidades. Os princípios devem tornar-se parte integrante da vida de uma comunidade e devem estar em relação harmônica com os seus valores e as suas tradições. Por estas razões, os princípios são mediatos pela autocompreensão e circunstâncias das diversas comunidades, são interpretados e vividos de maneira diversa e dão vida a diversas práticas e estruturas.²⁵ Os princípios universais unem todas as pessoas e as sociedades, mas os seus

²⁵ Por exemplo, o princípio da santidade da vida humana, na sociedade que crê na reencarnação e matiza os confins entre homem e animais, não é fácil para definir e delimitar. Visões diferem sobre quando começa e termina, se persiste de algumas formas depois da morte, se o dever de respeito implica só a não interferência ou também a ativa assistência e que coisa deve ser feita quando este dever conflita com o respeito da dignidade humana ou com o dever de eliminar as injustiças.

significados, as relações internas, os modos de articulação e as formas de realização não são universalmente idênticas.²⁶

O fato, pois, de que “as normas morais, ao proteger a inviolável dignidade pessoal de cada homem, servem à própria conservação do tecido social humano e ao seu reto e fecundo desenvolvimento” (n. 97) conduzem João Paulo II a considerar a plena e explícita recolocação, a nível antropológico e ético-fundamental, das exigências da ética social, exigências frequentemente interpretadas de forma mais atenuada e periférica em respeito aos outros aspectos do agir, considerados presumivelmente mais centrais.²⁷ O caráter absoluto e a universalidade dos imperativos negativos, além disso, concordam, sobre o fundamento da dignidade inviolável da pessoa humana, em delimitar aquilo que é sempre um realizar injusto e, depois, se impõe de forma massivamente vinculante a todos, criando, assim, as condições basilares para que a sociedade possa, efetivamente, desenvolver-se na direção da justiça plena, mediante a busca das suas formas possíveis, como tais, ilimitadas e sempre novas.

“Por isso, a conexão indivisível entre verdade e liberdade – que exprime o vínculo essencial entre a sabedoria e a vontade de Deus – possui um significado de extrema importância para a vida das pessoas no âmbito socioeconômico e sociopolítico, como resulta da doutrina social da Igreja – a qual ‘pertence [...] ao campo da teologia e, especialmente, da teologia moral’ – e da sua apresentação de mandamentos que regulam a vida social, econômica e política, não só no que se refere a atitudes gerais, mas também a precisos e determinados comportamentos e atos concretos” (*Veritatis Splendor* 99).

Conclusão

Em conclusão, a teologia social ou a inteligência crítica da experiência social, à luz da fé, não poderá fazer menos do que refe-

²⁶ Como consequência, a tradição social católica não é algo de estático, mas um contínuo processo de interpretação e reinterpretação do significado da pessoa humana como um ser social. É necessário distinguir entre a afirmação formal dos princípios e a evolução histórica de seu significado.

²⁷ Cf. M. SCHOOYANS, L’Enciclica e la morale sociale. In: *L’Osservatore Romano* de 11 de dezembro de 1993, 1.6; A. POPPI, Alle radici speculative della dottrina sociale nella *Veritatis Splendor*. In: *La Società* 4/4 (1994) 691-702; 691-692.

rir-se à tradição eclesial e, assim, às indicações magisteriais da Doutrina Social da Igreja.²⁸ O papel da teologia social será de chamar de novo à análise da sociedade a verdade do homem na sua radicalidade: a verdade do homem diante de Deus e aos olhos de Deus, verdade do homem que se faz no encontro com Deus.²⁹ Não se pode esquecer que pela fé “o ser do cristão é a participação ao mistério de Cristo e que o centro deste mistério é a ligação vivida, em uma vida que é o exemplar de toda vida, da morte e da ressurreição”.³⁰

²⁸ Sobre o conceito de teologia social, cf. G. MANZONE, *Una comunità di libertà. Introduzione alla teologia sociale*. Messaggero: Padova, 2008, cap.1.

²⁹ Nesta perspectiva, o magistério de Bento XVI afronta a questão da laicidade, isto é, da verdade da laicidade: tal verdade não está na laicidade mesma, mas na sua abertura à transcendência.

³⁰ J. LADRIERE, *La science, le monde e la foi*. Casterman: Tornai, 1972, p.188.