



Dignitas: continuidades e descontinuidades entre o antigo e o medieval

*Dignitas: continuities and discontinuities
between the ancient and medieval*

Luciene Dal Ri

Professora do Programa de Pós-Graduação *stricto sensu* em Ciência Jurídica na Universidade do Vale do Itajaí (UNIVALI). Itajaí, SC - Brasil, e-mail: Luciene.dalri@univali.br

Resumo

O termo *dignidade humana* implica diferentes concepções na história. Com o objetivo de contribuir para a compreensão da história do conceito no que tange à antiguidade latina e ao período medieval, abarcando também o Humanismo, analisa-se no decorrer deste artigo a aplicação do termo *dignitas* nas obras de Cícero, Boécio, São Tomás e Pico della Mirandola. Esboçam-se, por meio das obras desses autores, as continuidades e descontinuidades do conceito, permitindo delinear elementos intrínsecos à dignidade e muitas vezes permeados pela cultura judaico-cristã, como a racionalidade, a imagem e a semelhança de Deus, bem como a autonomia.

Palavras-chave: Dignidade. Racionalidade. Imagem. Semelhança. Autonomia.

Abstract

The term human dignity implies different conceptions in history. Aiming to contribute to clarify the history of the concept, with regard to Latin antiquity and the medieval period, also including Humanism, in this article the application of the term dignitas in the works of Cicero, Boethius, St. Thomas and Pico della Mirandola is analyzed. Outlines by means of the works of these authors the continuities and discontinuities of the concept, allowing to outline elements intrinsic to dignity and often permeated by Judeo-Christian culture, such as rationality, image and likeness of God, as well as autonomy.

Keywords: *Dignity. Rationality. Image. Likeness. Autonomy.*

Introdução

Villey (2009, p. 173) evidencia que estudos de história, particularmente de história da filosofia, permitem cumprir uma função crítica no que tange aos sistemas de direito sob os quais vivemos. As noções jurídicas mudam no tempo e muitas delas denotam uma progressiva incompatibilidade com as tendências do pensamento jurídico contemporâneo; desse modo, outras noções são particularmente evidenciadas sem que para tanto tenham seu real valor esclarecido. Esse fenômeno ocorre por conta da defasagem entre teoria do direito e filosofia. Na história do direito, é possível observar que os ensinamentos de filosofia geralmente são recebidos pelos juristas com atraso e por meios indiretos, ocasionando certa distorção de seu conteúdo.

Para fazer uma abordagem crítica ao atual sistema jurídico brasileiro cabe, portanto, buscar o valor de suas noções basilares em seu surgimento, denotando os contextos e os objetivos para os quais foram criados. O trabalho exige a análise de conceitos e realidades, evitando a sobreposição de concepções modernas às realidades antigas e medievais (CATALANO, 1965, p. 31s.; 1990, p. 32s.)

Muito embora possamos reconhecer na filosofia moderna características específicas que vão se refletir nos sistemas jurídicos modernos e atuais — como a exaltação do papel do homem e de sua razão, a evidênciação do indivíduo e a explicitação de seus direitos —, cabe deixar claro que tais características remontam a outros períodos da história da humanidade. A análise desses elementos, dentro de uma história da filosofia que tem suas raízes em período antigo e medieval, evidencia noções e valores modernos que colocam em xeque a concepção de laicidade, tão pretendida na modernidade.

Tal fato não significa que esses elementos têm o mesmo valor ou a mesma concepção em diferentes períodos, mas evidencia a ligação entre eles. A expressão *dignitas* é um claro exemplo da riqueza de concepções rejeitadas, superadas ou modificadas no tempo e que podem e devem ser evidenciadas, retomadas e reconstruídas por meio da história dos conceitos, objetivando apreender a totalidade do seu sentido (SARLET, 2012, p. 33).

Como bem evidencia Vincenti (2009, p. 5), o conteúdo e uso do termo *dignidade humana* é algo ainda debatido e ambíguo, tornando ambíguo também a medida dos direitos que dele derivam. O termo é usado para fundar soluções contraditórias, afirmando ou negando o aborto, tutelando a integridade física dos que estão em estado vegetativo ou sustentando a legitimidade da eutanásia, promovendo a igualdade econômica ou a resistência à redistribuição de riquezas. Tamanha contradição no uso do termo denota a necessidade da reflexão crítica proposta nesta pesquisa.

A contradição presente na doutrina hodierna quanto ao conceito e à origem do termo *dignidade humana* e do seu papel axiológico, evidenciado em âmbito filosófico no que concerne aos direitos humanos, bem como em constituições e tratados internacionais, impulsiona esta pesquisa, que busca lançar luz sobre o tema no que tange à história do conceito.

Nesta pesquisa, a busca pela origem e história do conceito ocorre dentro da história antiga e medieval, abarcando o Humanismo, devido à origem latina da expressão, e deixando de lado a análise de concepções gregas.

A Dignitas Romana como precursora dos direitos humanos?

A história do conceito da dignidade humana denota que este é anterior aos sistemas de direito atuais e ao mesmo tempo os permeia. A origem latina do termo remete ao uso da expressão *dignitas* na Roma Antiga, que implica significados inicialmente reconhecidos como mérito, grau e cargo (VINCENTI, 2009, p. 12), em contraste com a concepção restrita do termo apresentada por Rosen (2012, p. 11) de *status* social.

O termo latino evoca discursos referentes ao âmbito político e natural nos escritos de Cícero. A afirmação do orador em *De inventione*, 2,166, “*dignitas est alicuius honesta et cultu et honore et verecondia digna auctoritas*” (“a dignidade é a autoridade reconhecida de uma pessoa, uma qualidade digna de obséquio, honra e respeito”), é de certa forma reencontrada em *Ad Atticum*, 7, 11, 1, na qual o autor pergunta “*ubi est autem dignitas nisi ubi honestas?*” (“onde está a dignidade se não onde está a honestidade?”). As passagens, embora voltadas ao homem político, transcendem ao seu âmbito específico. Colhe-se nas passagens que a dignidade assume uma referência moral de cumprimento de deveres como meta ou conquista de uma qualidade moral do ser humano, tornando-o merecedor de respeito (LACERDA, 2011, p. 182; RUOTOLO, 2010, p. 125).

A *dignitas* romana, em outra acepção, apresenta-se como virtude com a necessidade de empenho para o seu alcance e a sua manutenção em maior ou menor intensidade, conforme o próprio comportamento ou o contexto institucional (Cícero, *Epistulae* 4,14,1). Tal fato denota a dignidade como não inata ao ser humano e evidencia sua concepção como construção ética (DE FILIPPI, 2009, p. 37; 191). Nesse sentido, em análise às passagens de Cícero 1,27,43 e 1,34,53 em *De re publica*, Vincenti (2009, p. 12) entende que a dignidade romana não representa o valor inato ao ser humano que justifica certo grupo de direitos.

Em um tratado desafiante, destinado a grande fortuna, como o *De re publica*, Marco Tulio Cícero confirma a natureza valorativa da *dignitas*, a qual é estruturada em graus progressivos que as instituições devem equamente reconhecer e não negar, atuando uma *aequabilitas quidem iuris* niveladora, porém *iniqua*. Por outro lado, adverte-nos Cícero com realismo, a igualdade

absoluta dos direitos, a *aequabilitas quidem iuris*, é uma situação que não pode durar enquanto sempre poderes e prerrogativas se atribuem a alguns mais do que a outros, fundando numerosas distinções de *homines* e *dignitas*; e, de fato não pode existir uma organização racional da *res publica*, também da *res publica* mais livre e democrática, lá onde não se reconheça a cada cidadão a sua *dignitas* em razão do seu mérito (tradução nossa)¹.

Para o autor italiano, a concepção ética da *dignitas* não é, porém, unânime nos textos de Cícero, conforme se observa na passagem *De re publica* 1,32,49, na qual não existe uma referência direta ao termo, mas a concepção de exigência moral de reconhecer direitos iguais. Em outro contexto, *De officiis*, 1,106 e 107, seguindo vertentes da filosofia grega, o autor romano concebe a *dignitas* atribuída ao ser humano como a posição mais alta na hierarquia da natureza devido à racionalidade.

Cícero, na sua obra *De officiis* I, 106 e 107, afirma:

Disso se compreende que os prazeres dos sentidos não são suficientemente dignos da nobreza do homem, e na verdade necessita desprezá-los e mantê-los longe; se algum (prazer) queres saciar, uses uma certa moderação. Assim, o alimento e o cuidado do corpo têm que objetivar a robustez e a força, e não o prazer. E se pensarmos à excelência e dignidade da natureza humana, compreenderemos o quanto seja torpe nadar nos prazeres e viver na lascívia e na moleza, e ao invés o quanto seja decoroso conduzir uma vida parca, moderada, séria e sóbria. Entendendo também que a natureza quase nos deu dois papéis, um é comum a todos, enquanto todos somos partícipes da razão e daquela superioridade, pela qual nos distinguimos dos animais; da qual deriva o honesto e o decoro e o qual remonta o conhecimento do dever; o outro é atribuído a cada um em modo particular. Como de fato nos corpos existem grandes diferenças (alguns são valentes na corrida, outros na luta, em certas formas existe dignidade,

¹ “In un trattato impegnativo, destinato a grande fortuna, come il *De re publica*, Marco Tullio Cicerone conferma la natura valoriale della dignitas, la quale è strutturata in gradi progressivi che le istituzioni debbono equamente riconoscere e non negare attuando un’*aequabilitas quidem iuris* livellatrice, però iniqua. D’altronde, ci avverte Cicerone con realismo, l’*eguaglianza assoluta dei diritti*, l’*aequabilitas quidem iuris*, è una situazione che non può durare in quanto sempre poteri e prerogative si attribuiscono ad alcuni piuttosto che ad altri, fondando numerose distinzioni di *homines* e *dignitas*; e, anzi non vi può essere un’organizzazione razionale della *res publica*, anche della *res publica* più libera e democratica, laddove non si riconosca a ciascun cittadino la sua *dignitas* in ragione del suo merito” (VINCENTI, 2009, p. 12).

em outras belezas), assim nas almas existem variedades ainda maiores (tradução nossa)².

Cícero parte de uma concepção de homem que evidencia a profunda diferença em relação aos animais devido à razão humana, que permite ligar o próprio presente ao passado e ao futuro. A irracionalidade dos animais os faz dominados pelas sensações e imersos no presente, desconectados do passado e do futuro. A racionalidade humana permite uma vida frugal, moderada, séria e sóbria. A dignidade da espécie humana, em sua posição de hierarquia em relação aos demais animais, também é baseada no comportamento que a racionalidade nos permite (VINCENTI, 2009, p. 13).

Dentro dessa concepção, segundo Villey, Cícero afirma deveres aos homens, como o “dever de respeitar em cada homem, mesmo que escravo, a razão, a humanidade; de sinceridade; de respeito à palavra empenhada; de respeito aos deuses; de piedade nas relações familiares” (VILLEY, 2007, p. 68). No mesmo sentido, Vincenti (2009, p. 14) afirma:

E Cícero observa, com a sensibilidade de melhor politólogo, que lá onde tenha desaparecido o sentimento do exoché, da superioridade da excelência fundada sobre a virtude e sobre o mérito, a dignidade de todos é igualada ou, melhor, medida somente através do dinheiro que um tenha (tradução nossa)³.

² Cicero, *De officiis* I, 106 e 107: “Ex quo intellegitur corporis voluptatem non satis esse dignam hominis praestantia, eamque contemni et reici oportere; sin sit quispiam, qui aliquid tribuat voluptati, diligenter ei tenendum esse eius fruendae modum. Itaque victus cultusque corporis ad valitudinem referatur et ad vires, non ad voluptatem. Atque etiam, si considerare volumus, quae sit in natura excellentia et dignitas, intellegemus, quam sit turpe diffluere luxuria et delicate ac molliter vivere, quamque honestum parce, continenter, severe, sobrie. Intellegendum etiam est duabus quasi nos a natura indutos esse personis; quarum una communis est ex eo, quod omnes participes sumus rationis praestantiaeque eius, qua antecellimus bestiis, a qua omne honestum decorumque trahitur et ex qua ratio inveniendi officii exquiritur, altera autem quae proprie singulis est tributa. Ut enim in corporibus magnae dissimilitudines sunt (alios videmus velocitate ad cursum, alios viribus ad luctandum valere, itemque in formis aliis dignitatem inesse, aliis venustatem), sic in animis existunt maiores etiam varietates”.

³ “E Cicerone osserva, con la sensibilità del miglior politologo, che laddove vada smarrito il sentimento dell'exoché, dela superiorità dell'ecceellenza fondata sulla virtù e sul mérito, la dignità di tutti viene pareggiata o, meglio, misurata solo attraverso il denaro che uno abbia” (VINCENTI, 2009, p. 14).

Essa concepção é evidenciada na linguagem do período tardo-antigo, sendo derivada da *imperatoria dignitas* enquanto posição essencialmente burocrática (VINCENTI, 2009, p. 16).

O debate sobre a dignidade humana na Antiguidade confunde-se, na doutrina, com o debate sobre a origem dos direitos humanos e a inegável centralidade do homem como valor do sistema jurídico-religioso romano. A concepção de centralidade do homem no sistema jurídico romano é anterior à influência da filosofia estoica, que afirma a noção da essência divina do homem como aquela presente na passagem Cícero, *De legibus*, 1,8 (VILLEY, 2007, p. 86; 108).

A afirmação de Hermogeniano, reproduzida em Digesto 1,5,2, “Cum igitur hominum causa omne ius constitutum sit [...]” (“Como, portanto, todo direito é constituído por causa dos homens”), é reafirmada nas Institutas de Justiniano 1,2,12: “Ac prius de personis videamus. Nam parum est ius nosse, si personae, quarum causa statutum est, ignorentur” (“Trataremos primeiramente das pessoas, pois de pouca valia será o conhecimento do direito na ignorância das pessoas em função das quais foi ele instituído”).

Mesmo que tais afirmações tenham sido compiladas durante o século VI d.C., colhe-se nas afirmações a consciência romana de que o direito é criado em função do homem e, conseqüentemente, existe a centralidade do homem na articulação do sistema jurídico romano, desde a sua formação (LUBRANO, 2002, p. 50). Conforme Tafaro (2006, para. 6, tradução nossa), “tal centralidade reflete-se também na sistemática dos juristas, os quais, certamente durante o Principado, iniciavam as suas obras, partindo das pessoas”⁴.

O homem, enquanto valor central do direito romano, é acompanhado por valores de justiça, equidade e racionalidade. Tais valores foram sintetizados por Ulpiano nos três (célebres) preceitos, símbolos e fundamentos da romanidade jurídica: “Os preceitos de direito são: viver

⁴ “Tale centralità si rifletté anche nelle sistematiche dei giuristi, i quali, sicuramente durante il Principato, iniziavano le loro opere, partendo proprio dalle *personae*” (TAFARO, 2006, para. 3).

honestamente, não lesar outrem, dar a cada um o seu” (Digesto 1,1,10,1 Ulp. 1 reg. tradução nossa)⁵.

No esteio da passagem de Ulpiano, alguns romanistas hodiernos, como Sebastiano Tafaro e Maria Pia Baccari, defendem que os juristas romanos antigos são precursores da dignidade humana e dos direitos humanos. Nesse sentido, Tafaro (2006, para. 16) afirma que “a visão a qual Ulpiano nos introduz era então aquela que colocava uma equação de correspondência total entre direito e justiça, objetivando a salvaguarda da dignidade humana”⁶.

A *dignitas* em sua concepção romana tem particularidades de prestígio, autoridade, distinção, grau, encargo. Nesse sentido, o *status personae* define diferentes posições para o ser humano em sociedade e, conseqüentemente, diferentes *dignitatis*, conforme Ret. ad Herenn. 3. 2. 3: “[Iustitia est] aequitas ius unicuique rei tribuens pro dignitate cuiusque” (“[A justiça] é a equidade de atribuir a cada um de acordo com a sua dignidade”). Essa referência não pode ser entendida como dignidade no conceito hodierno (DE FILIPPI, 2009, p. 191).

A percepção de correspondência entre dignidade humana e direitos humanos, devido à implicação e à justificação mútua dos conceitos na ontologia dos valores morais, fundamenta a afirmação de Maria Pia Baccari (2007, p. 207; BAUMAN, 2000; GILBERTI, 2006, p. 1881; HONORÉ, 2002) de que os escritos de Ulpiano seriam precursores dos direitos humanos.

A posição de Tafaro e Baccari de afirmar o sistema jurídico-religioso romano como berço precursor dos direitos humanos não é pacífica na doutrina. Nos escritos de Gaudemet (1987, p. 7; 1995, p. 105), Villey (2007, p. 82) e Vincenti (2009, p. 12; 60), observa-se claramente a concepção de que não existe espaço na Antiguidade para a origem ou existência dos direitos humanos.

⁵ “Iuris praecepta sunt haec: honeste vivere, alterum non laedere, suum cuique tribuere” (Digesto 1,1,10,1 Ulp. 1 reg.).

⁶ “La visione alla quale Ulpiano ci introduce era dunque quella che poneva un’equazione di corrispondenza totale tra diritto e giustizia, miranti alla salvaguardia della dignità umana.”

A inexistência de uma concepção subjetiva do direito no sistema jurídico-religioso romano, bem como o reconhecimento da escravidão como instituto jurídico (embora com feições muito diversas das atuais), não permite a proximidade das concepções de *ius gentium* e de direitos humanos. O *ius naturale* romano também não abriga a concepção moderna de direitos humanos, mesmo sem ignorar uma natureza comum entre os seres humanos. A filosofia clássica grega e o direito romano concebiam uma ideia concreta da natureza humana, que não condicionava o *status* jurídico do homem em sociedade como livre ou escravo (VILLEY, 2007, p. 85).

A concepção moderna de direitos do homem fundamenta-se em noções de igualdade e universalidade. Embora a universalidade seja uma das características do sistema jurídico-religioso romano, a noção de igualdade pregada no período moderno em muito se afasta das concepções romanas antigas, de forte aspecto hierárquico e não igualitário. Se for possível tratar de uma igualdade no direito romano, pode-se tomar como exemplo a concepção de Cícero, na qual a noção de igualdade é “aristocrática, proporcional ou geométrica”, mas não ideológica e nem mesmo matemática (REVERSO, 2001, p. 15; 21). Nesse sentido, Crifò (1996, p. 37) afirma que o direito na Roma Antiga não é trabalhado por meio do princípio de igualdade. “O homem tem direito enquanto faz parte de uma comunidade política. O direito não é algo inato, mas, sim, adquirido, conquistado e mantido” (tradução nossa)⁷.

A concepção romana de dignidade deve ser contextualizada ainda em uma cultura não individualista, e que, portanto, não permite o pleno desenvolvimento de concepções análogas às modernas no que tange à dignidade e aos direitos inerentes à pessoa humana. Mesmo considerando que o humanismo estoico influenciou algumas concepções romanas ao ponto de gerar o abrandamento da condição do escravo e do peregrino, não cabe a afirmação da dignidade humana antiga como elemento axiológico dos direitos humanos.

⁷ “L'uomo ha diritti in quanto fa parte di una comunità politica. Il diritto non è qualcosa di innato, bensì di acquisito, conquistato e mantenuto” (CRIFÒ, 1996, p. 37).

Dignitas na transição entre antigo e medieval

A dignidade enquanto atributo humano foi tema de reflexão em âmbito cristão, no período de transição entre a Antiguidade e o período medieval. Nesse período, a especificidade quanto ao sentido do termo *dignidade* como posição de poder, ofício e privilégio torna-se ainda mais evidente (VINCENTI, 2009, p. 17). A forte importância de Boécio no século VI d.C., período de transição entre a cultura antiga e aquela medieval, está na tradução das obras de Platão e Aristóteles ao latim e busca harmonizar o pensamento desses autores, bem como as concepções de Porfírio e dos neoplatônicos (D'ANGELO, 2004, p. 103).

A forte presença do cristianismo não implica, porém, sobreposição à cultura romana, que é preponderante na península Itálica no período de Boécio. Nesse contexto, sob o novo reino de Teodorico, observa-se a concepção de *dignitas* ainda próxima daquela romana clássica comportamental e desvirtuada em forma concernente a cargo público. A *dignitas* na obra *De consolatione Philosophiae* perde o seu sentido valorativo, até pelo contexto em que é escrita, sendo reduzida a mera forma concernente ao cargo público ocupado. Boécio, em *De consolazione philosophiae*, 2,6,1 e 2,6,13, afirma:

E o que deverei dizer das dignidades e das potências pelas quais vós, ignorantes da verdadeira dignidade e da verdadeira potência, rendeis-vos iguais ao céu? Mas, uma vez que essas recaem sobre as pessoas mais desonestas, assim como o Etna que irrompe as suas chamas, qual dilúvio desencadeou iguais desastres? [...] Ademais, se as dignidades e os poderes possuíssem por si mesmos um bem natural e próprio, estes não recairiam nunca aos piores homens: e de fato as coisas contrárias normalmente não se juntam entre elas, e a natureza não quer que os contrários se unam (BOECIO, 2006, p. 154, tradução nossa)⁸.

⁸ "Quid autem de dignitatibus potentiaque disseram, qua vos verae dignitatis ac potestatis inscii caelo exaequatis? Qua si in improbissimum quemque ceciderunt, quae falmmis Aetnae eructantibus, quod diluvium tantas strages dederint? [...]. Ad haec, si ipsis dignitatibus ac potestatibus inesset aliquid naturalis ac proprii boni, numquam pessimis provenirent; neque enim sibi solent adversa sociari: natura respuit ut contraria quaeque iungantur" (BOECIO, *De consolazione philosophiae*, 2,6,1 e 2,6,13).

Boécio busca então o significado da *vera dignitas* que acaba por ser identificada com a virtude em sentido clássico.

E nem as riquezas podem apagar a avidez inextinguível, nem o poder torna proprietários de si aqueles que os prazeres do vício mantêm presos em correntes irresolúveis, e a honra conferida aos malvados não só não os rende dignos, mas revela e coloca em clara luz que são indignos. Por que isso ocorre? Porque vós encontrais prazer em chamar com nomes errados coisas que são diferentes, e o valor de tais nomes vem facilmente demonstrado falso pelas conclusões dos fatos: dessa forma, não é justo chamá-las de riquezas, nem chamar de potências aquelas, nem chamar estas de dignidade (BOECIO, 2006, p. 158, tradução nossa)⁹.

Nesse sentido, partindo da análise do uso da palavra *dignitas* na obra de Boécio e considerando a concepção estoica também presente em Cícero, discorda-se da afirmação de Rodrigues (2012, p. 8):

Tanto quando falamos de *dignidade humana* como de *Direitos Humanos*, não se aceita, de modo geral, que essas definições estejam no plano dos atributos ou que sejam meros acidentes. Apesar de todos os problemas conceituais aqui implicados, a partir de Boécio temos a compreensão da dignidade humana como estatuto ontológico. A própria condição humana, o simples fato de sermos humanos, representa a garantia de certos direitos fundamentais fundados numa dignidade que *é a priori*. Não seria possível, no mundo em que vivemos, uma unanimidade de forma diversa àquela que define a dignidade humana como ontológica.

Embora a obra de Boécio influencie a concepção medieval sobre o tema, bem como contribua para a teoria de São Tomás de Aquino sobre a natureza humana, não se pode dar a ela caráter de proeminência na construção do conceito de dignidade humana dentro da concepção moderna (VINCENTI, 2009, p. 18). Apesar de o estoicismo evocar uma relação

⁹ “Atqui nec opes inexpletam restinguere avaritiam queunt nec potestas sui compotem fecerit quem vitiosae libidines insolubilibus adstrictum retinent catenis, et collata improbis dignitas non modo non efficit dignos, sed prodit potius et ostentat indignos. Cur ita provenit? Gaudetis enim res sese aliter habentes falsis compellere nominibus, quae facile ipsarum rerum redarguuntur effectui; itaque nec illae divitiae nec illa potentia nec haec dignitas iure appellari potest” (BOÉCIO, *De consolatione Philosophiae* 2,6,18 e 19).

muitas vezes de semelhança entre humano e divino, e de tal fato ser encontrado nas origens da concepção medieval e daquela moderna de dignidade humana, evidencia-se que essa carga é muito mais ampla na cultura judaico-cristã, conforme se observa na passagem de Gênesis 1,26-29, evidenciada por São Tomás de Aquino (VILLEY, 2007, p. 107).

São Tomás de Aquino e o evidenciar da dignidade da criação

A importância de São Tomás e de suas obras para o período medieval leva à consideração do angélico na construção do conceito de dignidade humana devido à evidenciação e ao aprofundamento das reflexões sobre o homem enquanto imagem e semelhança de Deus (GORMALLY, 2002, p. 33; SARLET, 2012, p. 37).

A obra de São Tomás de Aquino, em pleno século XIII, tem forte influência da cultura clássica, com especial atenção à filosofia de Aristóteles e ao direito romano. Essa influência não implica dependência da cultura antiga, mas pleno diálogo, mostrando que a rigorosa doutrina romana do direito em nada se opõe à fé cristã. De tal forma, o angélico “devolveu à arte do direito a sua autonomia, e os meios de seu desenvolvimento” (VILLEY, 2007, p. 119).

Na obra *Summa Theologiae* (2003), de caráter quase enciclopédico e dedicada à reflexão sobre Deus e a criação, o autor reflete sobre a condição do homem, entendendo-o como digno por ser “ad imaginem et similitudinem Dei” — “à imagem e à semelhança de Deus” (*Sum. Theol.* 1 q. 93 pr.). Nesse sentido, o angélico afirma o homem como sendo a “Sed cum homo sit dignissima creaturarum inferiorum” — “mais digna das criaturas inferiores” (*Sum. Theol.* 1 q. 91 a.1 arg. 1). Essa dignidade manifesta-se no corpo e na alma intelectual do ser humano. O uso do termo *dignitas* é frequente na *Summa Theologiae*. Por questão de espaço, neste trabalho remete-se ao estudo da referente ao homem e à sua origem (*Sum. Theol.* 1 q. 75-102). Nas questões citadas, a palavra *dignitas* aparece num total de nove vezes, e o termo *dignus* (*a*) é usado outras seis vezes [*Summa Theologiae* 1 parte. Substantivo *dignitas*: q. 76 a. 5 ad. 2; q. 78 a. 2 co.; q. 92 a. 1 arg. 2; q. 92 a. 2 co; q. 93 a. 2 ad. 2; q. 96

a. 4 s.c.; q. 97 a. 3 arg. 4; q. 102, a. 4 ad. 3. Adjetivos *dignus* (a): q. 91 a. 1 arg. 1; q. 91 a. 1 arg. 3; q. 91 a. 3 co; q. 96 a. 4 s.c.; q. 102 a. 2 s.c.; q. 102 a. 4, arg 3]. Quando usados, os termos delineiam a dignidade do corpo humano, da alma, da natureza, do homem, do paraíso e dos anjos em função de sua decorrência divina de criação, sendo semelhança ou imagem de Deus.

A afirmação do homem como imagem e semelhança de Deus não denota na obra do angélico uma concepção de fundamento axiológico de direitos. A dignidade é decorrente da criação e da caracterização do homem enquanto imagem e semelhança de Deus. A afirmação torna-se mais evidente por meio da análise da questão 93 da *Summa*, que trata da existência da imagem de Deus no homem. Embora não use de forma específica o termo *dignidade* para o ser humano, São Tomás aprofunda a reflexão da passagem bíblica Gênesis 1,26, na qual se afirma o homem enquanto imagem e semelhança de Deus:

Então disse Deus: “Façamos o homem à nossa imagem, conforme a nossa semelhança. Domine ele sobre os peixes do mar, sobre as aves do céu, sobre os grandes animais de toda a terra e sobre todos os pequenos animais que se movem rente ao chão”.

A afirmação do homem enquanto imagem de Deus é encontrada em outras passagens bíblicas, como: Gênesis 5,1; Gênesis 9,6; Sabedoria 2,23; Eclesiástico 17,1; 1 Coríntios 11,7; 2 Coríntios 3,18; Efésios 4,24. Nesse sentido, o angélico afirma que “Deinde considerandum est de fine sive termino productionis hominis, prout dicitur factus ad imaginem et similitudinem Dei” (“Em seguida deve-se considerar o fim ou termo da produção do homem, enquanto é tido como feito à imagem e semelhança de Deus”) (*Sum. Theol.*, 1 q. 93 pr.). A constatação do homem feito imagem e semelhança de Deus não o torna igual a Deus, pois, citando Santo Agostinho, o angélico afirma que “ubi est imago, non continuo est aequalitas” (“onde existe imagem, não há necessariamente igualdade”). O modelo Deus ultrapassa infinitamente o ser humano, denotando que no homem há a imagem imperfeita de Deus, refletida por meio do intelecto (*Sum. Theol.* 1 q. 93 a. 2 co.).

O angélico cita Santo Agostinho na argumentação “hoc excellit in homine, quia Deus ad imaginem suam hominem fecit, propter hoc quod dedit ei mentem intellectualem, qua praestat pecoribus. Ea ergo quae non habent intellectum, non sunt ad imaginem Dei” (“O que faz a excelência do homem é que Deus o fez à sua imagem, pelo fato de lhe ter dado um espírito inteligente que o torna superior aos animais”) (*Sum. Theol.* 1 q. 93 a. 2 s.c.), e o segue nas suas reflexões, afirmando que “Sic ergo patet quod solae intellectuales creaturae, proprie loquendo, sunt ad imaginem Dei” (“Fica claro, portanto, que só as criaturas dotadas de inteligência são, falando propriamente, à imagem de Deus”) (*Sum. Theol.* 1 q. 93 a. 2 co.). Nessa concepção, os seres humanos não são os únicos seres à imagem e semelhança de Deus, estando os anjos mais próximos a Deus (*Sum. Theol.* 1 q. 93 a. 3 co.). O aquinense rejeita, porém, a concepção de que a imagem de Deus se reflete também no corpo das criaturas racionais ou irracionais. No âmbito corpóreo, há apenas vestígios de Deus (*Sum. Theol.* 1 q. 93 a. 6 co.).

A concepção antiga estoica de hierarquia do homem na natureza devido a sua racionalidade, que se reflete nas obras de Cícero e de certa forma nas obras de Santo Agostinho, é um elemento abordado por São Tomás na primeira parte do tratado. Após o estudo sobre a natureza humana, fazem-se reflexões acerca da origem do homem e, conseqüentemente, da sua aproximação a Deus. Observa-se, por meio do foco dado à reflexão, a mudança da perspectiva de trabalho, conforme *Summa Theologiae*, 1 q. 93 a. 4 co.:

Visto que é em virtude de sua natureza intelectual que se diz ser o homem à imagem de Deus, ele o é, sobretudo, na medida em que a natureza intelectual pode imitá-lo ao máximo. Ora, a natureza intelectual imita Deus ao máximo, naquilo em que Deus se conhece e se ama (tradução nossa)¹⁰.

A partir de tal afirmação, o angélico concebe três maneiras de ver a imagem de Deus no homem. Essas maneiras são formas da aptidão

¹⁰ “Respondeo dicendum quod, cum homo secundum intellectualem naturam ad imaginem Dei esse dicatur, secundum hoc est maxime ad imaginem Dei, secundum quod intellectualis natura Deum maxime imitari potest.”

natural da alma espiritual comum a todos os homens de conhecer e amar, na perfeição ou imperfeição, a Deus (*Sum. Theol.* 1 q. 93 a. 4 co.). As três maneiras se desdobram em reflexos da glosa de três graus de imagens de Deus nos homens (criação, nova criação e semelhança), que vão refletir sua maior ou menor dignidade. A primeira trata da capacidade intelectual dada por Deus e naturalmente presente em todos os homens; a segunda trata da maior perfeição da imagem de Deus nos justos, devido ao seu comportamento; e a terceira trata do conhecimento e do amor perfeito a Deus, presente nos bem-aventurados (GORMALLY, 2002, p. 35; RUOTOLO, 2010, p. 125).

A concepção cristã do homem como imagem e semelhança de Deus denota um caráter absoluto que é mitigado pela concepção de que a imagem de Deus no homem não é perfeita, mas aperfeiçoa-se pelos seus atos em harmonia com o fim que lhe foi dado, i.e., devendo ser preservada e desenvolvida por meio dos atos que têm Deus como objeto.

Diante das constatações acerca do uso da *dignitas* na obra de São Tomás, não é adequado afirmar que a concepção medieval da dignidade humana inova em relação ao modelo clássico. Observa-se que a concepção de São Tomás não constitui uma ruptura com a concepção antiga, mas denota um foco diverso de reflexão, de acordo com as necessidades de um contexto social e intelectual específico. O novo foco serve de farol para a construção do “indivíduo” na valorização da unicidade de cada homem, mantendo a concepção bíblica e agostiniana de igualdade do homem perante Deus (VINCENTI, 2009, p. 19). A concepção cristã permite a posterior reflexão filosófica de construção da dignidade humana e dos direitos humanos. Essa reflexão não é encontrada em São Tomás, mas vai ter sua estrada possível a partir das reflexões do angélico.

O humanismo de Pico Della Mirandola

A obra *De hominis dignitate* (1486), do humanista Pico della Mirandola, usa o termo *dignidade* evidenciando o intelecto e a vontade — elementos presentes na obra do angélico — bem como valorizando o seu aspecto divino, porque infundido de Deus. A concepção de Pico

contextualiza-se no individualismo típico do início do Renascimento, entre os séculos XIV e XV (RUOTOLO, 2010, p. 126). Vincenti (2009, p. 22) evidencia que:

No *Discurso* — o original latim é *Oratio* — Pico não expressa diretamente o que ele entende por *dignitas hominis*. No texto os termos *dignitas* e *dignus* recorrem raramente, duas vezes o primeiro, cinco vezes o segundo: a análise semântica evidencia, porém, que somente o termo *dignitas* foi usado no significado o qual (posteriormente) deu título à obra, e que isto acontece apenas uma vez. Apesar disto, a *Oratio* piciana torna-se *Oratio de hominis dignitate* já na edição de Strasburgo de 1504; e na verdade, a expressão *dignitas hominis* aparecia, como título marginal, até no incunábulo de 1496. Daí o título hoje corrente, *Discurso sobre a dignidade do homem*, um título absolutamente correto enquanto toda a obra trata do percurso de elevação (e elevações) que o homem é chamado a experimentar, de acordo com a liberdade do seu querer e da sua razão, onde emular a *dignitas* e a glória até mesmo dos anjos (tradução nossa)¹¹.

Na obra *Oratio*, Pico della Mirandola aborda os percursos que tocam o homem durante a vida, evidenciando a liberdade do querer e da razão humana que o diferencia dos demais seres. O querer e a razão humana devem seguir a via do aperfeiçoamento moral, permitindo o alcance da beatitude (felicidade) como prêmio (*Oratio*, § 22). O termo *dignidade* é intrinsecamente ligado ao comportamento humano enquanto estrada a seguir para que o ser humano possa participar da natureza divina e da felicidade. As noções presentes na concepção de *dignitas* de Pico della Mirandola são anteriormente evidenciadas, de certa forma, por Cícero e por São Tomás, denotando continuidade à filosofia antiga e medieval. Essas noções não permitem plena permeabilidade com os conceitos de

¹¹ “Nel *Discurso* - l'originale latino è *Oratio* - Pico non esprime direttamente cosa egli intenda per *dignitas hominis*. Nel testo i termini *dignitas* e *dignus* ricorrono raramente, due volte il primo, cinque volte il secondo: l'analisi semantica evidenzia, però, che solo il termine *dignitas* è adoperato nel significato di cui al (posteriore) titolo dell'opera; e che ciò avviene una volta soltanto. Ciò nonostante, l'*Oratio* piciana divenne *Oratio de hominis dignitate* già nell'edizione di Strasburgo del 1504; e per vero, l'espressione *dignitas hominis* compariva, come titolo marginale, fin nell'incunabolo del 1496. Di qui comunque il titolo oggi corrente, *Discurso sulla dignità dell'uomo*, un titolo assolutamente corretto in quanto tutta l'opera verte sul percorso di ascesa (e di ascési) che l'uomo è chiamato a sperimentare secondo la libertà del suo volere e della sua ragione onde emulare la *dignitas* e la gloria addirittura degli angeli” (VINCENTI, 2009, p. 22 s).

autonomia e de pressuposto de direitos presentes na concepção de Kant (2008, p. 66) e na doutrina hodierna (SARLET, 2012, p. 40; BARROSO, 2013, p. 81).

Considerações finais

Afasta-se o perigo de considerar a dignidade humana e os direitos humanos, tais como entendidos hoje, presentes nas diferentes manifestações culturais europeias e humanas. As concepções desses termos não remontam tão longe e não permitem atribuir-lhe raízes universais. É importante lembrar que se pode ver na universalização de conceitos e valores a afirmação (falsa!) de superioridade de conceitos e fórmulas de humanização europeia (FLORES, 2009, p. 49).

A história do conceito de dignidade humana reflete bem essas características, tendo sido presente na Antiguidade e expandindo-se ao período medieval e moderno. O termo *dignidade humana* reflete a concepção por diversos ângulos: baseada num comportamento moralmente adequado que permite uma situação social, evidenciando a responsabilidade de cada um; baseada num *status* natural, elemento intrínseco e centrado no intelecto e na vontade, que nos diferencia dos demais animais; ou baseada numa concepção de mera forma e concernente ao cargo público ocupado. A concepção de diferença dos demais animais desdobra-se na afirmação de presença da divindade no ser humano, originalmente feita pelos estoicos e evidenciada pelos cristãos, aproximando o homem de Deus e vendo nos homens certa divindade. A visão cristã evidenciará e desdobrará essa concepção da dignidade humana, colocando o ser humano como imagem de Deus. Nesse sentido, a dignidade humana nas obras de São Tomás e de Pico della Mirandola é derivação de Deus, ou seja, da criação divina.

Observa-se que quando a concepção da dignidade humana é atribuída ao cristianismo medieval e ao humanismo, pouco se evidencia que os autores reportam noções da cultura antiga à nova realidade social, política e cultural. A dignidade humana tem certa igualdade intrínseca evidenciada de forma inequívoca pelos cristãos (VINCENTI, 2009, p. 19). Tal concepção não é, porém, vinculada e nem serve de fundamento para um

conjunto de direitos de forma imediata. Observa-se apenas que a partir do pensamento grego e cristão é possível a reflexão filosófica de construção da dignidade humana como fundamento axiológico dos direitos humanos. Essa reflexão não é encontrada na obra de São Tomás, mas tornar-se-á possível a partir das reflexões cristãs que evidenciam noções de igualdade e universalidade no que tange ao ser humano.

Quanto à origem dos direitos humanos, cabe lembrar que esse conjunto de direitos não nasce diretamente ligado ao conceito de *dignitas*, mas é vinculado à *dignitas* a partir da modernidade (MAESTRI, 2009, p. 509), e que Kant fará a passagem da dignidade como categoria ética à categoria jurídica, com a qual a contemporaneidade principalmente se confronta (VINCENTI, 2009, p. 28).

Referências

BACCARI, M. P. *Ius naturale e praecepta iuris nella giurisprudenza: Ulpiano precursore dei diritti umani?*. In: GERARDI, R. (Ed.). **La legge morale naturale: problemi e prospettive**. Roma: Lateran University Press, 2007.

BARROSO, L. R. **A dignidade da pessoa humana no direito constitucional contemporâneo**: a construção de um conceito jurídico à luz da jurisprudência mundial. Belo Horizonte: Editora Fórum, 2013.

BAUMAN, R. A. **Human rights in ancient Rome**. London; New York: Routledge, 2000.

BOEZIO, Severino. **La consolazione della filosofia**. Torino: UTET, 2006.

CATALANO, P. **Linee del sistema sovranazionale romano**. Torino: G. Giappichelli, 1965.

CATALANO, P. **Diritto e persone**. Torino: G. Giappichelli, 1990.

CICERO. **De re publica**. Roma: I IntraText Edition CT, 2007.

CICERO. **De Officiis**. London: William Heinemann Ltd, 1928.

CRIFÒ, G. **Libertà e uguaglianza in Roma antica**. Roma: Bulzoni, 1996.

D'ANGELO, E. **Storia della letteratura mediolatina**. Montella: Accademia Vivarium Novum, 2004.

D'AQUINO, São Tomás. **Suma Teológica**. São Paulo: Ed. Loyola, 2003.

DE FILIPPI, M. **Dignitas tra repubblica e principato**. Bari: Cacucci, 2009.

PICO DELLA MIRANDOLA, G. **Oratio de hominis dignitate**. Pordenone: Studio di Tesi, 1994

FLORES, J. H. **Teoria crítica dos direitos humanos**. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2009.

GAUDEMET, J. Des “droits de l’homme” ont-ils été reconnus dans l’empire romain?. **Labeo. Rassegna di Diritto Romano**, v. 33, p. 7-23, 1987.

GAUDEMET, J. Des “droits de l’homme” dans l’antiquité? In: FEENSTRA, R. (Ed.). **Collatio iuris Romani. Études dédiées à Hans Ankum á l’occasion de son 65e anniversaire**. Amsterdam: Bd.1., 1995. p. 105-115.

GILBERTI, G. “Omnium una libertas” alle origini dell’idea di diritti umani. In: LABRUNA, L.; BACCARI, M. P.; CASCIONE, C. (Ed.). **Tradizione romanistica e Costituzione**. Napoli: Edizioni Scientifiche Italiane, 2006. v. 2.

GORMALLY, L. La dignità umana: il punto di vista cristiano e quello laicista. In: CORREA, J. D. V.; SGRECCIA, E. (Ed.). **La cultura della vita: fondamenti e dimensioni: atti della settima assemblea generale della Pontificia Accademia per la vita: Città del Vaticano, 1-4 marzo 2001**. Città del Vaticano: Libreria Vaticana, 2002. p. 49-64.

HONORÉ, T. **Ulpian: pioneer of human rights**. Oxford; New York: Oxford University Press, 2002.

KANT, I. **Fundamentação da metafísica dos costumes**. São Paulo: M. Claret, 2008.

LACERDA, B. A. Resenha do livro “Diritti e dignità umana”, de Umberto Vincenti. **Revista Ética e Filosofia Política**, v. 1, n. 13, p. 181-184, 2011.

LUBRANO, M. **Persona e homo nell’opera di Gaio. Elementi concettuali del sistema giuridico romano**. Torino: G. Giappichelli, 2002.

MAESTRI, E. Genealogie della dignità umana. **Diritto e Questioni pubbliche**, n. 9, p. 509-520, 2009.

REVERSO, L. La pensée juridique romaine face aux Droits de l'Homme: l'exemple de Cicéron. In: Fondations et naissances des Droits de l'homme, Jérôme Ferrand-Hugues Petit (Ed.). **L'Odysée des droits de l'homme**. Paris: L'Harmattan; La Librairie des Humanités, 2003. Tome 1, p. 13-47.

RODRIGUES, R. Severino Boécio e a invenção filosófica da dignidade humana. **Seara Filosófica**, n. 5, p. 3-20, 2012.

ROSEN, M. **Dignity**: its history and meaning. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2012.

RUOTOLO, M. Appunti sulla dignità umana. **Direitos Fundamentais & Justiça**, n. 11, 2010.

SARLET, I. W. **Dignidade da pessoa humana e direitos fundamentais na Constituição Federal 1988**. 9. ed. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2012.

TAFARO, S. Diritto e persona: centralità dell'uomo. **Diritto e Storia**, n. 5, 2006. Disponível em: <<http://www.dirittoestoria.it/5/Tradizione-Romana/Tafaro-Diritto-persona-centralita-uomo.htm>>. Acesso em: 11 ago. 2013.

VILLEY, M. **O direito e os direitos humanos**. São Paulo: M. Fontes, 2007.

VILLEY, M. **A formação do pensamento jurídico moderno**. São Paulo: M. Fontes, 2009.

VINCENTI, U. **Diritti e dignità umana**. Bari: Laterza, 2009.

Recebido: 18/10/2013

Received: 10/18/2013

Aprovado: 10/07/2014

Approved: 07/10/2014