



# ReBraDir:

Revista Brasileira de  
Direito e Religião





# ReBraDir:

Revista Brasileira de  
Direito e Religião

## **ReBraDir: Revista Brasileira de Direito e Religião**

### **Editor-Chefe**

Ms. Felipe Augusto Carvalho (ANAJURE), BRA

### **Editores Adjuntos**

Ms. Elden Borges Souza (UFPA), BRA

Ms. Josué Ricardo Menossi de Freitas (IMESP), BRA

### **Conselho Editorial**

Dr. Thomas Schirrmacher (International Institute for Religious Freedom), ALE

Dr. Christof Sauer (Evangelische Theologische Faculteit Leuven), AFS

Dr. Roger Trigg (Universidade de Warnick/Universidade de Oxford), ING

Dr. Mark Hill QC (Cardiff University/King's College London), ING

Dr. Davide Argiolas (Instituto Superior de Contabilidade e Administração de Lisboa), POR

Dr. Mário Reis Marques (Universidade de Coimbra), POR

Dr. Arnaldo Sampaio de Moraes Godoy (Centro Universitário de Brasília), BRA

Dr. José Eduardo Sabo Paes (Universidade Católica de Brasília), BRA

Dr. José do Carmo Veiga de Oliveira (Universidade Presbiteriana Mackenzie), BRA

Dr. Felipe Chiarello de Sousa Pinto (Universidade Presbiteriana Mackenzie), BRA

Dr. Aloísio Cristovam dos Santos Júnior (Centro Universitário Estácio da Bahia), BRA

Ms. André Fagundes (Universidade de Coimbra), BRA

### **Avaliadores e Pareceristas:**

Dr. Victor Sales Pinheiro

Ms. Helder Felipe Oliveira Correia

Dr. Ney Maranhão

Ms. Eduardo Azevedo

Dr. Sérgio Queiroz

Ms. André Fagundes

Dr. Dilson Cavalcanti Batista Neto

Ms. Anderson Barbosa Paz

Ms. Filipe Piazzini Mariano da Silva

Ms. Marcela Pimentel Kayembe

Ms. Elden Borges Souza

Ms. Daniel Jaccoud Ribeiro de Souza

Ms. Josué Ricardo Menossi de Freitas

### **Layout capa e Diagramação**

Departamento de Imprensa e Eventos / ANAJURE

### **Disponível em:**

<https://rebradir.anajure.org.br/>

### **Circulação**

Acesso aberto e gratuito.

Matérias assinadas são de exclusiva responsabilidade dos autores.

Citação parcial permitida com referência à fonte.

# SUMÁRIO

## **INTRODUÇÃO A UMA COMPREENSÃO DIALÓGICA CRISTÃ DA PESSOA HUMANA APLICADA AOS DIREITOS HUMANOS..... 47**

*Lucas Oliveira Vianna e Matheus Carvalho Dias*

RESUMO .....	47
ABSTRACT .....	47
1 INTRODUÇÃO.....	48
2 ESBOÇO HISTÓRICO.....	49
3 A CRISE DA MODERNIDADE E A VISÃO BÍBLICA RELACIONAL DA PESSOA HUMANA ..	53
4 A VISÃO FENOMENOLÓGICA DE BUBER E LÉVINAS .....	58
5 A PESSOALIDADE CRÍSTICA DE HANS URS VON BALTHASAR.....	61
6 CONCLUSÃO .....	63
REFERÊNCIAS.....	64





# ReBraDir:

Revista Brasileira de  
Direito e Religião

**INTRODUÇÃO A UMA COMPREENSÃO DIALÓGICA  
CRISTÃ DA PESSOA HUMANA APLICADA AOS  
DIREITOS HUMANOS**

**INTRODUCTION TO A CHRISTIAN DIALOGICAL  
COMPREHENSION ON HUMAN PERSONHOOD  
APPLIED TO HUMAN RIGHTS**

*Lucas Oliveira Vianna  
Matheus Carvalho Dias*

**CIVIL SOCIETY**



Associação Nacional de Juristas Evangélicos  
Rua Waldemar José Lins de Azevedo, 130 - Funchal, RJ



# INTRODUÇÃO A UMA COMPREENSÃO DIALÓGICA CRISTÃ DA PESSOA HUMANA APLICADA AOS DIREITOS HUMANOS

INTRODUCTION TO A CHRISTIAN DIALOGICAL  
COMPREHENSION ON HUMAN PERSONHOOD  
APPLIED TO HUMAN RIGHTS

Lucas Oliveira Vianna<sup>1</sup>

Matheus Carvalho Dias<sup>2</sup>

## RESUMO

As concepções clássica e moderna de pessoa humana são problemáticas para lidar com questões éticas complexas e fundamentar adequadamente a responsabilidade intersubjetiva inerente à noção de direitos humanos. Compreendendo essa limitação e com o fito de desenvolver uma abordagem cristã confessional ao tema, o presente estudo visa a abordar o ser humano a partir de suas dimensões dialógica e teleológica, enquanto ente criado com o fim de se relacionar com o próximo e com o ser divino pessoal, bem como examinar as consequências de tal enfoque para o campo dos Direitos Humanos. Para tanto, utiliza-se o método indutivo, através da revisão bibliográfica das obras de Emmanuel Lévinas, Martin Buber e Hans Urs von Balthasar. Conclui-se que a cosmovisão judaico-cristã apresenta uma perspectiva altamente relacional e intersubjetiva da ética e da pessoalidade e que, portanto, uma compreensão cristã da pessoa humana não pode prescindir do entendimento de sua dimensão teleológica, consistente em relacionar-se com os outros e com seu Criador

**Palavras-chave:** direitos humanos; pessoa humana; princípio dialógico; cosmovisão cristã; alteridade.

## ABSTRACT

<sup>1</sup> Lucas Oliveira Vianna

Mestrando em Direitos Humanos pela Universidade Regional do Noroeste do Estado do Rio Grande do Sul. Pós-graduando em Cristianismo e Política pelo Seminário Teológico Jonathan Edwards. Bacharel em Direito pela Universidade Regional Integrada do Alto Uruguai e das Missões

<sup>2</sup> Matheus Carvalho Dias

Graduando em Direito pela Universidade Federal do Rio de Janeiro

The classical and modern conceptions of human person are problematic to deal with complex ethical problems and finely ground the intersubjective responsibility which is inherent to the idea of human rights. Comprehending this limitation and with the intent of developing a confessional Christian approach to the subject, the present study aims to address the human being by its dialogical and teleological dimensions, as an entity created with the end of interacting with its neighbor and with the personal divine being, as well as consider the consequences of such emphasis to the field of Human Rights. For this purpose, the inductive method is adopted, through the bibliographical review of the works of Emmanuel Levinas, Martin Buber and Hans Urs von Balthasar. The conclusion is that the Judeo-Christian worldview presents a highly relational and intersubjective perspective of ethics and personhood and that, therefore, a Christian comprehension of the human person cannot disregard the comprehension of its teleological dimension, consisting in engaging its neighbors and its Creator.

**Keywords:** human rights; human person; dialogical principle; Christian worldview; otherness

## 1 INTRODUÇÃO

Poucas palavras possuem tantas camadas de sentido quanto “pessoa”. Em sentido imediato, o termo nomeia qualquer ser humano, quando compreendido

individualmente. Assim, no interior desta identificação, o conceito aponta a singularidade do indivíduo, sua insubstituibilidade, que o dignifica para além de mero espécime da humanidade (BALTHASAR, 1984).

Entretanto, a mesma pluralidade de sentido é, também, a raiz de grandes controvérsias conceituais. Múltiplas concepções de personalidade humana disputam a hegemonia acadêmica e pública, buscando, assim, não apenas explicar realidades, mas construí-las e justificá-las através do discurso. Diferentes alicerces erigem diferentes edifícios, que servem a propósitos diversos.

Estas perspectivas, quando adotadas, funcionam como lentes conceituais, a partir das quais se interpreta o moderno dogma da Dignidade da Pessoa Humana, fundamento moderno dos Direitos Humanos, a partir da ressignificação da personalidade que é dignificada.

Entretanto, mesmo em meio a tal pluralidade, é flagrante a insuficiência das atuais concepções para abordar satisfatoriamente os problemas da Modernidade. Autores como Martin Buber e Emmanuel Levinas, dentre outros, têm apontado que as concepções da pessoa humana são insuficientemente abrangentes, não compreendendo o homem holisticamente, enquanto um ser que se realiza a partir da

incomunicabilidade do Eu, no encontro com o Outro e na participação do Todo.

Deste modo, adotando o método indutivo mediante revisão bibliográfica, o presente artigo buscará investigar a crise do conceito de pessoa humana na Modernidade, apresentando novas compreensões ampliadas da personalidade, que abarquem a dimensão relacional e dialógica do homem, como pressuposto para a análise efetiva de nossos problemas modernos e desenvolvimento de formas éticas comunitárias de enfrentá-los.

## 2 ESBOÇO HISTÓRICO

Os avanços tecnológicos e as transformações sociais das últimas décadas trouxeram consigo um renovado debate em torno do conceito de personalidade humana. Diversas questões éticas colaboraram para demonstrar a insuficiência do presente paradigma conceitual: o *status* legal do abortamento voluntário, manipulação genética, clonagem, o direito ao meio ambiente no contexto de crise climática, o direito dos refugiados, entre muitas outras.

Este esgotamento do sentido de *pessoa* se dá por diversas causas. Entretanto, a principal razão é facilmente observável: a erosão do consenso em torno do entendimento clássico, frente à ascensão de novas concepções de personalidade, esvaziou o termo em sua excessiva abertura a múltiplos sentidos. Tal crise não atinge somente o debate intelectual acadêmico, mas espria

suas consequências na política, no direito, e no principal campo limítrofe entre estas esferas no século XXI: os Direitos Humanos.

Tendo estes efeitos em vista, a busca por uma solução conceitual à crise paradigmática que proveja um ponto arquimediano, a partir do qual possamos satisfatoriamente abordar os novos problemas éticos e humanitários da Modernidade, deve necessariamente partir de uma compreensão histórica do conceito de pessoa, de modo a compreender a origem da presente controvérsia, e resgatar, da tradição, a novidade.

Afirma o consenso historiográfico que o termo latino *persona*, do qual provém em português “pessoa”, derivaria do etrusco *phersu* e designava originariamente um objeto, a máscara utilizada pelos atores no teatro antigo (BALTHASAR, 1986). Por uma evolução semântica metonímica, a palavra passou a indicar o ator que, nas representações teatrais, encenava diversos personagens, finalmente, simplesmente o homem, que, no mundo real, age interpretando seus diversos papéis sociais (pai, cidadão, negociante etc.).

Neste último sentido foi a palavra absorvida pelo direito romano. Como observa Umberto Vincenti (2007, p. 147), a categoria jurídica de *pessoa* surge em contraposição à de *coisa*. Enquanto estas eram apropriáveis, integrando os bens do *pater familias* como

posses, a *pessoa* era o homem juridicamente considerado. Deste modo, *pessoa* se referiria ao indivíduo não tanto em sua corporeidade biológica, mas enquanto ente moral livre, sujeito de direito.

Entretanto, conforme aponta Bruno A. Lacerda (2017), maior reflexão racional sobre seu sentido somente se deu em sua apropriação pela teologia cristã. As controvérsias trinitárias e cristológicas do cristianismo primitivo trouxeram um refinamento não existente antes ao termo. Passa-se então a definir a natureza da Divindade cristã como *três pessoas em uma substância*; tradução insuficiente da terminologia grega *hypóstasis/ousia*. A Pessoa do Filho, por sua vez, conjugaria em sua Pessoa a dupla natureza humana-divina que o caracteriza.

As diferenciações conceituais realizadas no campo da teologia permitiram que se desenhasse uma definição filosófica. Boécio (2005, p. 282), filósofo dos séculos VI e V, viria então a delinear a chamada concepção ontológica de *pessoa*, posteriormente complementada por Tomás de Aquino (2001-2006): *pessoa* é a substância individual da natureza racional.

Ao assim definir, Boécio afirma a individualidade e indivisibilidade do ser humano. Não sendo parte de outro ser, não pode o homem ser compreendido fracionadamente, estando sua personalidade

realizada na sua integralidade. Ainda, adotando certa perspectiva aristotélica, a racionalidade da substância pessoal humana apontaria para seu *telos*: um indivíduo moral livre, capaz de consciência e autorreflexão.

Uma relevante especificidade desta definição deve ser ressaltada para posterior ruminação: ao definir a pessoa humana como “substância individual”, Boécio enfatizou o sentido do termo não enquanto universal, atinente ao gênero humano em si, mas ao próprio indivíduo humano concreto. Como diz Battista Mondin (1988, p. 365 *apud* LACERDA, 2017), “a pessoa é o homem singular e concreto, em toda a sua concreta, unicidade e irrepitibilidade [...]”. Em todo homem, para Boécio, habita a plenitude da personalidade humana. Em tal concepção, o ser humano é o reflexo da imagem da divindade. O conceito de pessoa, assim descrito, não aponta para uma função presente ou ausente ao homem, mas à sua natureza, da qual pode desenvolver ou não determinadas capacidades, como racionalidade e autoconsciência.

Com a chegada do Iluminismo, surgem diversos movimentos filosóficos que buscam libertar definitivamente o homem não apenas do jugo da lei divina, mas também da ideia de uma ordem cósmica e social que seja a fonte última de seus direitos. Após a Modernidade, se no campo astronômico o homem descobriu que não é o centro do universo, na filosofia moral e ética ele passa a

ser. Deste modo, “o homem não é mais concebido como um espelho de alguma realidade externa e superior, mas como a lâmpada, a fonte e o centro de luz que ilumina o mundo” (DOUZINAS, 2009, p. 87).

A síntese clássica do conceito de *persona humana* vigorou no ocidente de modo incontestado durante séculos. Apenas com a ruptura da Modernidade e sua revolução copernicana, com o abandono da centralidade da ontologia na filosofia, é que se testemunha o surgir de uma concepção concorrente de personalidade humana. A partir da cisão do indivíduo entre a substância material (*res extensa*) e a substância imaterial racional, detentora da razão inata (*res cogitans*), René Descartes (1983) identifica a personalidade com a segunda, igualando-a ao pensamento, a natureza substancialmente racional do homem. Assim, para o filósofo francês, o homem não é uma substância una, mas a união de duas naturezas, a física e a intelectual. Tal concepção, em seu dualismo, contrasta grandemente com a concepção clássica de Boécio e Tomás.

John Locke (1986, p. 318) avança esta concepção, abandonando o resquício metafísico, substituindo a natureza substancial pela consciência individual, sua identidade de pensamento em meio à distensão temporal: a consciência de si. Assim, somente o indivíduo que mantém sua consciência mnemônica em meio ao

tempo, sua identidade, é digno de ser chamado *persona*.

Ao repensar o paradigma constituído da personalidade humana, Descartes e Locke contribuíram para o surgimento de uma outra linha interpretativa do conceito, diversa da denominada “clássica”. Se, para Boécio e seus continuadores, *persona* era a subsistência do indivíduo humano, naturalmente racional, com potencial para desenvolver suas aptidões intelectuais e morais, para os modernos iluministas, essa passa a ser identificada com o próprio pensamento, ou a consciência de si, completamente livre de obrigações (dever-ser) deriváveis de seu ser ou do ser do outro.

Desde então, diversos autores atravessaram o debate, posicionando-se em múltiplos espectros da controvérsia. Entretanto, a controvérsia permanece. Sem uma síntese unificadora, as duas concepções contrapostas permaneceram em oposição, limitadas ao debate acadêmico. Todavia, é possível observar como a crise paradigmática apresentada, apoiada pela Pós-Modernidade e nos novos problemas gerados pelos recentes avanços técnicos, vem se refletindo nos mais diversos campos do conhecimento e prática, como na ética e no Direito. Defende-se publicamente a ausência de personalidade de fetos, bebês e deficientes mentais graves (SINGER, 1993, p. 117-118), bem como a inexistência de obrigações morais e jurídicas para com eles. Ao mesmo tempo, falta a ambas as bases conceituais fundamentação

que possibilite a construção de uma ética para a posteridade, o dever moral e, talvez, jurídico para com as próximas gerações em matéria ambiental, fiscal e civilizacional.

Como bem aponta Alasdair MacIntyre (1981), a fragmentação moral moderna, descrita por ele como uma estágio de “cacofonia moral”, é fruto exatamente desta discussão iluminista. A falha da proposta da Razão autônoma, que negou a normatividade da ordem divina e natural vigentes no medievo através do cristianismo e do aristotelismo escolástico, resultou na destruição dos alicerces públicos da moralidade vigente. Assim, buscou-se reconstruir, a partir do modelo instrumental de razão antropocêntrica não-participativa, novas bases para os mesmos valores.

Naturalmente, tal empreitada não seria possível: os preceitos éticos herdados pelos modernos tinham sua inteligibilidade determinada exatamente pelo paradigma cosmonômico em que eles foram divisados; isto é, uma realidade na qual se compreende o homem a partir da narrativa divina e natural, de realidades valorativas objetivas, às quais o homem deveria se dobrar e ser guiado por elas rumo a seu *telos* (MACINTYRE, 1981, p. 54-55). A falha, então, conduz inexoravelmente à anarquia solipsista dos valores, onde inexistente estrutura ética publicamente compartilhada, sendo toda moralidade um ato subjetivo de adesão, um salto de fé kierkegaardiano do indivíduo

negativamente delimitado em seu universo de liberdade.

Tal individualismo não é um efeito colateral da Modernidade; é, de certo modo, seu próprio projeto racional. Muito além de uma defesa da centralidade do indivíduo, o racionalismo liberal moderno traz consigo a ideia de uma separação ontológica do Outro, e o humano absolutamente separado da natureza. Coelho Júnior (2008, p. 215) argumenta que, pelo menos desde Descartes, “para a filosofia moderna [...] colocou-se uma distância irreconciliável entre eu-outro, ou consciência-mundo.” Para o Moderno, o sujeito pessoal constitui-se, necessariamente, através do conflito de sua liberdade com a liberdade de tudo que o transcende.

Desde então, diversas outras correntes filosóficas surgiram até a chegada da Pós-Modernidade, em sua grande maioria pessimistas quanto à racionalidade humana. Todavia, o fundamento básico que é inaugurado na Modernidade, e que permanece mesmo na Pós-Modernidade, é a busca do desenvolvimento de uma ética que seja baseada no homem racional autonomamente considerado, e não na natureza ou na lei divina. O homem, agora, estabelece as normas que o definem e, ao fazê-lo, forma a si mesmo: “O homem é um projeto, que está constantemente criando a si mesmo” (SARTRE, 1963, p. 23).

O conceito moderno de personalidade humana, cuja raiz já foi investigada no presente estudo, nada mais é do que a matriz de toda esta forma de pensamento. Ao mesmo tempo, o conceito clássico, com sua concepção ontológica da personalidade, abstraída de seu contexto formativo, é não apenas insuficiente para o trato com os modernos problemas, mas também impossível, pela incapacidade de consenso. Portanto, somente um salto ao interior da presente crise, munido do arcabouço histórico e conceitual apresentado, permitirá propor novas alternativas de conteúdo a este conceito tão caro enquanto matriz da moderna ética dos direitos humanos.

### **3 A CRISE DA MODERNIDADE E A VISÃO BÍBLICA RELACIONAL DA PESSOA HUMANA**

O projeto moderno de tomar a razão humana, possuída pelo indivíduo soberano, como único ponto de partida para a construção de sociedades éticas e igualitárias fracassou ruidosamente quando governos construídos sobre as mesmas bases racionalistas foram responsáveis pelas maiores atrocidades já registradas na História.

Isso não significa que não houvesse violações terríveis aos direitos humanos antes da Modernidade. O perturbador, contudo, foi constatar o desenvolvimento de substratos teóricos para justificar tais violações, e isso com base não em crenças religiosas supostamente desprovidas de “racionalidade”,

mas em argumentos extraídos das mentes dos grandes luminares intelectuais da época. Como aponta Frankl (1989, p. 45), referindo-se ao Holocausto Judeu, “não foram apenas alguns ministérios de Berlim que inventaram as câmaras de gás de Maidanek, Auschwitz, Treblinka”, nem uma seita religiosa exclusivista, mas essas máquinas da morte “foram preparadas nos escritórios e salas de aula de cientistas e filósofos niilistas, entre os quais se contavam e contam alguns pensadores anglo-saxônicos laureados com o Prêmio Nobel.”

A concepção de uma pessoa individual abstrata portadora de direitos, desvinculada da ordem social e suas relações, por sua vez, também se mostrou insuficiente para lidar com questões éticas intersubjetivas complexas. Isso porque a moderna ênfase é sempre colocada nos *meus* direitos enquanto indivíduo, em sua subjetividade, levando, frequentemente, à desconsideração dos direitos alheios. Como afirma John Stott (2014, p. 211), “os direitos que Deus deu a todos os seres, igualmente, facilmente se degeneram em ‘meus direitos’, nos quais eu insisto, sem considerar os direitos dos outros ou o bem comum”. É o que se vislumbra contemporaneamente nos diversos movimentos coletivos de defesa dos direitos de determinado grupo social, mas que, frequentemente, demonstram pouca consideração pelos direitos de outros grupos ou pelo bem da sociedade como um todo,

bem como na cultura de política enquanto “luta”, e não como construção cooperativa.<sup>1</sup>

Conceber um direito como um atributo metafísico dessa substância individual denominada “pessoa” também ocasiona distorções e dissonâncias na ordem jurídica, uma vez que “o direito é relação entre os homens, multilateral. Tenha ou não consciência disso, quando [...] [se] usa a palavra ‘direito’, trata-se de uma relação. Como é que se poderia inferir uma relação, que abrange vários termos, de um termo único: o Homem?” (VILLEY, 2007, p. 99). Como explica um teólogo católico que permaneceu no anonimato, “o direito que me pertence implica, necessariamente, uma outra pessoa, ou o dever positivo de adquirir alguma coisa, ou, ao menos, o dever negativo de não ser perturbado no exercício do que me compete” (INSTITUTES, 1876, p. 87).

Os direitos humanos — e a pessoa humana que os fundamenta — não podem ser vistos de forma atomista, pois cada um dos direitos humanos, se absolutizado e “praticado separadamente é gerador de injustiças” (MORAES, 2017, p. 13). Tal fato é publicamente manifestado na oposição ao recebimento de refugiados por países desenvolvidos, sob o pretexto de que estes “tirarão o emprego dos nacionais”. O direito de um indivíduo (o direito ao trabalho) é

defendido de forma absoluta, ainda que em detrimento do direito à vida de outro. Falta a compreensão da dimensão dialógica da pessoa humana, a noção de que, se na defesa do *meu* direito acarreto violações irreparáveis aos direitos humanos de outrem, não é a dignidade da pessoa humana que está sendo preservada, mas interesses egoístas. Faz-se necessário, portanto, um entendimento de “pessoa” não apenas como substância individual, mas que se realiza plenamente em sua interrelação e que, portanto, quando uma pessoa humana é desprezada, todas as pessoas humanas o são.

Em virtude dessa visão atomista moderna do indivíduo que a concretização dos direitos humanos frequentemente encontra óbice no suposto direito à autonomia individual. Desse modo, para parcela da sociedade contemporânea, se a tutela do direito à vida do nascituro entra em conflito com a liberdade feminina de não ter filhos, aquela deve ser sacrificada em nome desta.<sup>2</sup> A noção de liberdade da Modernidade “é anárquica e [...] substitui a verdadeira

---

<sup>2</sup>A mentalidade pró-aborto também está diretamente ligada ao mito fundante moderno de que o avanço científico subjugaria as aleatoriedades da natureza: “O domínio científico da natureza prometia o fim da escassez, da miséria e da arbitrariedade das calamidades naturais.” (HARVEY, 1990, p. 12). O indivíduo moderno pretende-se soberano até mesmo sobre a criação. Assim sendo, se a ciência não se mostrar capaz de desenvolver um método anticoncepcional absolutamente eficaz, o indivíduo assume ser defensável recorrer mesmo ao assassinato para garantir seus supostos “direitos reprodutivos” e “controle sobre o próprio corpo”. É por isso que os defensores da prática consideram o aborto apenas mais um “método contraceptivo”.

---

<sup>1</sup>Para uma excelente crítica sobre o tema, ver: CARVALHO, 2018.

liberdade, que consiste, antes de tudo, não em uma simples escolha moralmente indiferente, mas no fato de livremente aderir ao bem” (BERTHOUD, 2018, p. 46)<sup>3</sup>. A definição Moderna de liberdade como desvincilhada das ordens social e espiritual “se opõe à definição tradicional da liberdade ordenada, ou seja, fundamentada na ordem da verdade e da justiça” (LASSUS, 1985, p. 23).

Decorre, naturalmente, a atual dificuldade em se desenvolver uma ideia de responsabilidade pelos refugiados ou pelo meio-ambiente. Na busca pelo fundamento, pelo atributo que tornaria o ser humano superior aos demais seres, a Modernidade dirigiu-se não à solidariedade, mas à racionalidade e ao livre-arbítrio. Por essa razão, postulava Descartes (1991, p. 326) que é o livre arbítrio, e não a responsabilidade intersubjetiva, a capacidade mais nobre do ser humano, pois aquele “nos torna, de certa maneira, iguais a Deus e nos isenta de sermos seus súditos: portanto, seu uso legítimo é o maior de todos os bens que possuímos, e ainda não há nada que seja mais nosso ou que seja mais importante para nós”. Vê-se que,

---

<sup>3</sup> Berthoud (2018) possui uma posição extremista de oposição à noção de direitos humanos, os quais são, para o autor, inerentemente opostos à fé cristã, com o que absolutamente não podemos concordar. Não obstante, as críticas feitas pelo autor em sua obra são, em grande medida, dirigidas contra a perspectiva da Modernidade sobre os direitos humanos, a qual busca emancipar a pessoa humana de Deus, de seu propósito criacional e da responsabilidade intersubjetiva, como já visto. Portanto, optou-se por adotar parte da crítica feita pelo autor, pela pertinência temática de alguns de seus argumentos, registrada a presente ressalva.

subjacente à emancipação em relação às instituições medievais, havia na Modernidade uma vontade de emancipação em relação ao próprio Deus.

Ainda assim, há uma tendência, por parte do Cristianismo ocidental, de concordar com alguns temas da Modernidade. Assim é que boa parte dos cristãos, quando deparados com o problema de conceituar pessoa humana, recorrem à ideia de substância individual dotada dos atributos de racionalidade ou livre-arbítrio, historicamente considerados como prováveis explicações ao que seria a “imagem de Deus” no homem. Há uma inclinação, por parte dos cristãos, de aceitar essas noções, uma vez que elas foram desenvolvidas na filosofia cristã muito antes da Modernidade, em teólogos como Aquino, Boécio e mesmo alguns pais da Igreja. Não obstante, cumpre questionar se a visão que a Bíblia apresenta da pessoa humana coaduna-se realmente com a noção da Modernidade.

Inicialmente, parece que a Bíblia apresenta uma visão altamente relacional e intersubjetiva da ética. Os próprios mandamentos de Deus eram entendidos pelos judeus não como a expressão de alguma lei impessoal, mas como “o cumprimento das exigências de um relacionamento, quer fosse com outros seres humanos, quer fosse com Deus” (HIEBERT, 2016, p. 177). A obediência é, antes de tudo, o cumprimento dos termos de uma aliança. O preâmbulo dos mandamentos é “Eu sou o SENHOR, *teu*

Deus” (Êx 20:2; Dt 5:6). A ética é definida nos termos da comunidade da aliança, no relacionamento dos sujeitos entre si e com a terra que lhes foi dada.

A Escritura apresenta uma noção de pessoa humana cuja existência plena se dá no seu diálogo reflexivo com os outros portadores da imagem de Deus e com a Criação. No único momento de plena solidão humana na narrativa criacional, Deus contempla o homem e afirma que aquilo “Não era bom” (Gn 2:18). Examinando a Bíblia, segue-se a Berthoud (2018, p. 61) quando afirma que “não podemos encontrar nela a noção do homem concebido como átomo individual, separado de Deus, de outros da mesma espécie e da ordem da criação.” Enquanto na Modernidade “nós e nosso mundo nos tornamos objetos a serem dispostos, contados, organizados e possuídos”, a Bíblia apresenta a ideia de “uma comunidade de seres relacionados uns aos outros, em uma rede complexa de prestação de contas chamada ‘verdade’” (PALMER, 1993, p. 39).

Dessa visão intersubjetiva da ética deriva também um elevado senso de responsabilidade social. O pobre não devia ser oprimido (Pv 14:31), havia restrições ao penhor de seus bens (Dt 24:12-13), o escravo não era submetido a plena reificação por sua condição (Ex 21:27), e os desfavorecidos (viúvas e órfãos) não deveriam permanecer sem auxílio (Dt 24:17). Enquanto na

Modernidade, “o cidadão atinge a maioria quando é liberado das obrigações e compromissos tradicionais para agir como um indivíduo, que segue seus desejos e emprega sua vontade no mundo natural e social” (DOUZINAS, 2009, p. 37), na perspectiva bíblica, a maturidade de uma sociedade mostra-se no nível de dignidade que seus indivíduos devem conceder aos necessitados (OESTREICHER, 1980, p. 1-8).

Pode-se questionar, contudo, se uma visão relacional da pessoa humana não minaria a sua dignidade individualmente considerada, sujeitando seu valor moral à comunidade. Analisando a Bíblia, contudo, não é isso que parece, visto que as Escrituras, longe de negar a dignidade da pessoa humana, afirmam-na sob uma ótica *teorreferente* (e não *autorreferente*, como na Modernidade).

A pessoa humana bíblica é digna não em decorrência de alguma qualidade autônoma sua, mas porque foi criada “à imagem de Deus” — sua dignidade, portanto, decorre de uma relação, uma relação com Deus. Stott (2014, p. 207-208) pondera que a dignidade humana, sob a ótica cristã, manifesta-se em três relacionamentos singulares que o homem pode manter, nos quais implicará direitos e responsabilidades: (i) o relacionamento do homem com Deus, do qual decorrem as liberdades de crença, de opinião, de expressão e de prática religiosa;

(ii) o relacionamento do homem com o próximo, do qual provêm as liberdades de casamento, de associação, de reunião pacífica, bem como o direito de ter sua dignidade respeitada pela comunidade humana, sem distinção de idade, sexo raça, ou posição; e (iii) o relacionamento com o mundo ao redor, que implica os direitos ao trabalho digno, ao descanso, a compartilhar dos recursos da terra, ao alimento, à saúde, e à libertação da pobreza, da fome e das doenças.

É interessante observar que, segundo a Bíblia, Cristo é aquele que está “sustentando todas as coisas pela palavra do seu poder” (Hb 1:3). Assim, mesmo a ontologia última de todas as coisas é relacional. A existência não é uma entidade absoluta, mas derivada da relação que Deus estabelece com sua criação. O universo existe em decorrência de uma aliança, firmada por Deus com essa criação, de sustentá-la continuamente pela sua Palavra. A este pacto a existência deve a sua estabilidade.

A perspectiva relacional de justiça estende-se inclusive entre gerações, uma vez que há uma responsabilidade intergeracional na comunidade da aliança. Assim como a pessoa humana não pode ser plenamente compreendida à parte de sua relação com seus pares, a presente geração também não pode ser concebida à parte da narrativa maior em que está inserida. No cristianismo primitivo, por exemplo, “as pessoas eram importantes

porque faziam parte da história da igreja, que era maior do que elas”, e a história da igreja, por sua vez, tinha significado “porque era parte da história divina, iniciando com Deus e a criação e terminando na eternidade” (HIEBERT, 2016, p. 164). A Modernidade pós-Iluminista, por outro lado, “focaliza o presente e a felicidade momentânea como questões mais importantes que a história de gerações passadas ou que o bem-estar das futuras gerações” (HIEBERT, 2016, p. 164).

Percebe-se, portanto, que a visão cristã se afasta diametralmente do individualismo da Modernidade, mas, por outro lado, não recai no comunitarismo excessivo que despreza a individualidade humana. Como afirma Willaime (2000, p. 26-29) “o protestantismo possui uma bipolaridade [positiva] intrínseca no que tange à dualidade individual-comunitário, que se manifesta em uma ênfase no aspecto social que, no entanto, preserva a transcendência do indivíduo.” Essa concepção aproxima-se do conceito filosófico de Georg Simmel de “caráter duplo do indivíduo”, que considera que o ser humano é um elemento do todo social e, ao mesmo tempo, um todo em si mesmo (WAIZBORT, 2000, p. 500). Dessa forma, “o que se opõe ao humanitarismo abstrato” não é um comunitarismo excessivo, mas nossa natureza de “homens e mulheres criados por Deus conforme sua imagem (trinitária) e assim concebidos para viver em sociedade” (BERTHOUD, 2018, p. 82).

Por fim, é mister reconhecer que a atual concepção de direitos humanos herdou muito da cosmovisão judaico-cristã, principalmente no que diz respeito à dignidade da vida humana e a proteção dos necessitados. Não obstante, os valores bíblicos e a ótica teorreferencial que fundamentaram essa doutrina são cada vez mais repudiados pelos que escrevem sobre o tema. A consequência é que, abandonada a tradição judaico-cristã, inter-relacional e teorreferencial, os direitos humanos deixam de ter uma fundamentação moral sólida. Como explica Stott (2014, p. 206), “além dos direitos humanos, há a necessidade de alguma estrutura moral da qual eles possam tirar sua autoridade e que forneça seu fundamento. Sem essa estrutura, eles existem num vácuo moral e correm o risco de se tornarem autorreferentes”.

#### **4 A VISÃO FENOMENOLÓGICA DE BUBER E LÉVINAS**

A consequência da moderna separação absoluta entre pessoa e comunidade é que “a moral fica relegada a um corolário de uma filosofia. Uma filosofia que tem o Eu como centro de um movimento centrípeto” (CORTES, 2005, p. 40). Em vista disso, alguns autores buscaram desenvolver um conceito de pessoa humana embasado no que ficou conhecido como “princípio dialógico”, com vistas a evitar “o equívoco das apostas feitas tanto em direção ao individualismo

possessivo, quanto em direção ao coletivismo impositivo” (CORTES, 2005, p. 36).

Destacaram-se nesse sentido as contribuições de Emmanuel Lévinas e Martin Buber, dois filósofos que desenvolveram compreensões intrinsecamente intersubjetivas da pessoa humana. Embora teóricos inseridos na tradição da fenomenologia, certamente foram influenciados consideravelmente pela ética relacional bíblica em razão de sua criação: ambos nasceram no seio de famílias judaicas observantes.

Emmanuel Lévinas foi um filósofo judeu lituano-francês que se destacou na elaboração de “uma concepção particular de ética, compreendida como o permanente reconhecimento do outro, que nos antecede e faz com que sejamos alguém” (COELHO JÚNIOR, 2008, p. 213). Para o autor, a dimensão fundante de toda a ética — e da própria pessoa humana — não é a discussão ontológica acerca da natureza dos seres envolvidas na relação moral, mas a própria relação intersubjetiva em si, pressuposta de forma absoluta.<sup>4</sup> Lévinas considera a

---

4 É interessante notar que a Bíblia não se preocupa em nos dizer qual seria a substância que representa “a imagem de Deus no homem”, tão historicamente debatida pelos cristãos. Isso porque tal prescrição bíblica claramente não é descritiva, mas normativa, não é ontológica, mas ética: a vida humana tem valor moral por refletir a imagem de Deus. Assim, pelo menos nesse ponto, é aplicável a filosofia levinasiana de que a ética precede a ontologia: mais importante do que investigar acerca de uma substância metafísica que corresponderia à imagem de Deus no homem é reconhecer radicalmente a presença dessa imagem e, portanto, preservá-la. Isso tem implicações relevantes

dimensão intersubjetiva não como uma mera aplicação, mas sim como o próprio *fiat* da ética, sendo prévio e constituinte de qualquer discussão moral: “O rosto do próximo me significa uma responsabilidade irrecusável, precedendo todo consentimento livre, todo pacto, todo contrato” (LÉVINAS, 1978, p. 141).

A filosofia levinasiana concebe a transubjetividade não apenas como elemento fundante da ética, mas da própria pessoa humana. Para Lévinas (1997), o ontológico apenas obtém existência e sentido a partir da necessidade de justiça na dimensão transontológica. Subjaz à realidade ontológica uma ordem normativa representada pela necessidade de justiça. Essa necessidade de justiça é que “introduz a medida e a sincronia na ordem diacrônica da experiência ética primitiva entre a subjetividade nascente e a alteridade” (MALDONADO, 2007, p. 152). Segue-se que, para o autor, a ética, e não a ontologia, é a filosofia primeira (BRESOLIN, 2013, p. 166).

Não se pode reconhecer o outro com base em uma análise ontológica de sua personalidade ou “substância” (na terminologia dos gregos). Isso porque, para que o outro seja reconhecido em sua “radical alteridade”, “não posso ‘instituí-lo’ por comparação, por analogia, nem por projeção

ou introjeção, tampouco por processos de fusão afetiva”, uma vez que todas estas formas “excluem a possibilidade do reconhecimento do outro em sua diferença, em geral reduzindo o outro a mim mesmo, ou concebendo sua existência à minha imagem e semelhança” (COELHO JÚNIOR, 2008, p. 216).

Como explica Maldonado (2007, p. 151), Lévinas:

[...] concebe o “dar” como um ato metafísico que torna possível a comunicação entre o sujeito e o Outro, assim como também a emergência de um mundo em comum. Sem o “dar” ao Outro não haveria subjetividade propriamente falando, assim como sem o receber do outro não haveria racionalidade nem conceitos. A subjetividade, a razão, e o próprio ser, devem sua existência a um momento trans-ontológico. O trans-ontológico não é, pois, simplesmente uma realidade paralela ao ontológico, senão que serve de fundamento a este.

Desse modo, “a ética não aparece aqui como suplemento de uma base existencial prévia; é na ética entendida como responsabilidade que se funda o próprio núcleo do subjetivo” (LÉVINAS, 1997, p. 1). Assim, eticamente não há subjetividade sem que haja antes uma alteridade radical que a possibilite (COELHO JÚNIOR, 2008, p. 213).

Martin Buber laborou em sentido muito semelhante ao de Lévinas. Em sua obra intitulada “Eu e Tu”, o filósofo desenvolve a ideia de que a pessoa humana é construída em sua interação intersubjetiva, e que essa

---

para a ausência de capacidade racional do feto suscitada no debate sobre o aborto.

interação tem como ponto de partida o reconhecimento do Outro em sua radicalidade. Segundo Buber, “Não há Eu isolado; o Eu realiza-se no encontro com o TU”, o qual é qualitativamente distinto do encontro “Eu-Isso”; enquanto o “Eu-Isso é a atitude de objetivação do outro, de utilização e de experimentação”, a atitude “Eu-Tu estabelece o encontro dialógico” (VON ZUBEN, 2015, p. 946). Na filosofia de Buber, “não é a partir de sua solidão que o Eu organiza e compreende a realidade. Na origem está um encontro, e é a partir desse encontro que o Eu se torna Eu” (CORTES, 2005, p. 36). Deve ser assinalado, todavia, que a submissão que ambos os autores fazem da ontologia à ética “não significa que a realidade seja fruto da minha (da sua) vontade”, mas que “a partir da minha (da sua) liberdade, tenho responsabilidade pelo modo de relação de minha vida” (CORTES, 2005, p. 36).

Deve ser mencionado, ainda, que a filosofia buberiana aproxima-se mais de uma ótica teorreferencial que a de Lévinas. Isso porque Buber defende que o encontro Eu-Tu é uma manifestação do divino, do Deus que criou homens com capacidade de se relacionarem e se conhecerem. A intenção de Buber é “construir uma ontologia da relação para entender uma antropologia do encontro que leva a e, ao mesmo tempo, é sustentada por uma teofania” (VON ZUBEN, 2015, p. 947-948). Na compreensão de Buber (2006,

p. 99), “as linhas de todas as relações, se prolongadas, entrecruzam-se no Tu eterno. Cada Tu individualizado é uma perspectiva para ele. Por meio de cada Tu individualizado a palavra-princípio invoca o Tu eterno”. Esse mundo de relações, na filosofia buberiana, “se realiza em três esferas: a esfera da natureza, aquela com os homens, e, a terceira, com as essências espirituais” (VON ZUBEN, 2015, p. 958), e “em cada uma dessas esferas, em cada ato de relação, por meio de tudo o que se nos torna presente, vislumbramos a orla do Tu eterno... Todas as esferas são incluídas nele, mas ele não está incluído em nenhuma” (BUBER, 2006, p. 117). Assim, Deus “é a estrutura metafísica que fornece o sentido e suporta a relação horizontal e vertical” (MARTINS, 2010, p. 36).

No pensamento de Buber também se encontram noções da dignidade humana que se aproximam de uma compreensão mais teleológica da pessoa. Para Buber (1982, p. 152), “é somente quando há dois homens, dos quais cada um, ao ter o outro em mente, tem em mente ao mesmo tempo a coisa elevada que a este é destinada e que serve ao cumprimento do seu destino”, e isso “sem querer impor ao outro algo da sua própria realização”, somente aí é “que se manifesta de uma forma encarnada toda a glória dinâmica do ser do homem.” Desse modo, “somente [...] na relação em que se tem em vista a grandeza da vocação à qual o outro é chamado no âmbito da criação, aparece o ser

humano que deve realizar o seu ser-próprio e manifestar sua verdadeira natureza humana” (MARTINS, 2010, p. 36).

Esse entendimento coaduna-se com a visão Bíblica, que também apresenta uma compreensão teleológica da pessoa humana. O ser humano foi criado por Deus com um propósito que precede a sua própria criação, um propósito que é intrinsecamente relacional: conhecer (e amar) a Deus e ao próximo.

A pessoa humana não pode ser compreendida com plenitude, e o Direito que rege as relações intersubjetivas não pode ser administrado com Justiça, se desconsiderarmos esse propósito. Uma sociedade que não acolhe refugiados desprezou a teleologia da pessoa humana de amar ao próximo; uma sociedade que viola a liberdade religiosa desprezou a finalidade da pessoa humana de conhecer a Deus.

## **5 A PESSOALIDADE CRÍSTICA DE HANS URS VON BALTHASAR**

Buscando também responder à crise conceitual, Hans Urs Von Balthasar (1905-1988), considerado o maior teólogo católico-romano do século XX, propõe outro caminho. Fiel à tradição metodológica do *ressourcement*, através da qual foi pioneiro do movimento da *nouvelle théologie*, o suíço propõe um retorno às discussões trinitárias e cristológicas em torno do conceito de pessoa humana para, “através de seu singular

significado teológico, iluminar a especial dignidade do termo ‘pessoa’ em meio à história” (BALTHASAR, 1986, p. 19).

Em seu seminal artigo *On the concept of person* (1986), Balthasar parte de breve análise histórica, onde demonstra o desenvolvimento do conceito de pessoa, com especial ênfase em como se deu sua racionalização através da teologia. De acordo com o autor, a origem teatral e jurídica do termo aponta para sua compreensão relacional, para como “cada vida humana individual possui a natureza de um papel (*role*)” (BALTHASAR, 1986, p. 20).

Tal concepção, argumenta ele, teria sido apreendida pela teologia patrística que, em seus debates trinitários e cristológicos, trabalham o conceito para definir a natureza da divindade cristã (“três pessoas em uma essência”) e do Cristo (“duas naturezas unidas em uma pessoa”). Para Balthasar (1986, p. 21-22), tais concepções só podem subsistir, sem tornar-se em politeísmo, através de uma compreensão relacional das pessoas divinas.

A ignorância deste caráter relacional, portanto, teria sido exatamente a falha da concepção clássica de Boécio, que identifica a pessoa ao indivíduo. Assim, a moderna proposta de identificação da personalidade como a parcela do indivíduo detentora de autoconsciência e independência nada mais teria sido que a exacerbação desta rachadura anterior no edifício teórico do conceito.

Assim, a partir desta reavaliação da história de sua formação, Balthasar abraça os novos avanços trazidos pelos autores da compreensão dialógica da personalidade humana, como Buber e Ebner, reconhecendo-lhes as raízes comuns judaico-cristãs ao apontar que as referidas concepções “vivem através de sua inspiração bíblica” (BALTHASAR, 1986, p.24). Todavia, afirma ele, tais perspectivas ainda não alcançam uma imagem trinitária do conceito.

A imagem trinitária da personalidade, defende Balthasar, se encontra na relação de processão entre as Pessoas da Trindade. Absorvendo o conceito tomista de que o “envio (*missio*) é a forma econômica da eterna processão (*processio*) que constitui as Pessoas do Filho e do Espírito Santo”, Balthasar (1986, p. 25), ao contrário da definição de Boécio, defende a diferenciação entre o conceito de indivíduo e de pessoa. Todavia, contra a perspectiva moderna, o teólogo não compreende a personalidade como característica do indivíduo, mas, entendendo o indivíduo como o sujeito consciente natural, propõe enxergarmos a personalidade como a graciosa elevação do indivíduo através de sua participação na “missão” (*missio*) do Cristo.

Deste modo, passa-se a enxergar a personalidade não mais enquanto atributo da natureza, mas sim do espírito divino. Esta elevação do sujeito consciente portador daquela substância de que trata Boécio se daria a partir do chamado personalizante de

Deus, que revela a este seu papel dentro do drama humano da missão do Cristo Encarnado que, ao descer à terra, possibilita aos homens participar de sua personalidade como “coparticipantes da natureza divina” (1 Pe. 1:4).

Assim como diversos autores de outras correntes cristãs – notavelmente a tradição reformacional de Herman Dooyeweerd e Abraham Kuyper –, Balthasar recusa-se ao dualismo que, ao simular um campo de neutralidade religiosa no discurso científico e político, nega a relevância da pessoa de Jesus Cristo para o debate público. Para Balthasar (1963, p. 15), “Cristo é a chave para a interpretação, não apenas da Criação, mas do próprio Deus” e, portanto, “nós não podemos continuar a tratar de metafísica natural, ética natural, direito natural, estudo da história natural, agindo como se Cristo não fosse, em concreto, a norma sobre todas as coisas”. Neste espírito antidualista, aproveitando-se do paradigma pós-moderno, Balthasar propõe Cristo como a resposta filosófica à questão da personalidade humana.

Portanto, para Balthasar, a grande questão humana do “quem sou eu?” é respondida a partir da grande questão dos Evangelhos: “quem é Jesus?”. A existência da pessoa arquetípica encarnada do Cristo, o ponto arquimediano entre o físico e o metafísico, é a condição de possibilidade da *personalização* do indivíduo natural, que

alcança seu status ontológico mais elevado ao compreender sua missão em meio ao plano divino, podendo então, como Cristo, ser enviado por Deus a entregar-se em amor ao próximo (RAY, 2019, p 345).

Deste modo, Balthasar supera Tomás de Aquino ao tornar Cristo o ponto central da metafísica e antropologia filosófica (RAY, 2019, p. 321). Ele nos fornece, então, uma inovadora perspectiva humana, compreendendo-o enquanto um ser substancial, racional, que caminha em constante desenvolvimento rumo à sua pessoalização última em sua relação com Deus, que o nomeia e envia de volta aos outros. Tal processo necessariamente inclui sua tomada de consciência individual, como preconizado pelos modernos, mas é superado ainda pelo seu desenvolvimento relacional, sendo, ao fim, coroado por sua pessoalização teorreferenciada junto à missão do Cristo no drama da Criação, Queda e Redenção.

Tal perspectiva absorve as críticas colocadas pelas propostas anteriores, propondo uma síntese que leva em conta a riqueza da tradição cristã na consideração com a pessoa humana. A natureza trinitária e cristocêntrica do pensamento de Balthasar fornece uma inovadora base para pensarmos nossa ética teológica e filosófica social, compreendendo uma recuperação da perspectiva teleológica do homem, agora sobre novas e arrojadas bases conceituais. Como afirmaria o Sínodo Reformado

Ecumênico, “o relacionamento trinitário entre o Pai, o Filho e o Espírito Santo serve de paradigma, de modelo, para a vida das comunidades humanas, vida de amor, de paz e de justiça” (RES, 1983, p. 36-37).

## **6 CONCLUSÃO**

Percebe-se que a compreensão que a Modernidade desenvolve sobre a pessoa humana e sobre os direitos que a ela correspondem é excessivamente atomista e consideravelmente reducionista. A noção do personalismo ontológico de pessoa como “substância individual” é insuficiente para lidar com questões éticas complexas, bem como não compreende a dimensão relacional e dialógica da pessoa humana.

A cosmovisão judaico-cristã, por sua vez, apresenta uma perspectiva altamente relacional e intersubjetiva da ética e do indivíduo, entendendo que a realização plena da personalidade humana se dá nas relações que esta estabelece com o seu próximo. A compreensão adequada da pessoa humana também não pode prescindir do entendimento de sua dimensão teleológica, ou seja, da finalidade a ela atribuída por Deus de relacionar-se com os outros e com seu Criador. Qualquer definição de pessoa humana que seja unicamente ontológica falhará em compreender tais dimensões, absolutizando a existência pura em detrimento de um olhar holístico sobre o indivíduo.

No ponto, as proposições de Emmanuel Lévinas e Martin Buber representaram avanços significativos em direção ao desenvolvimento de uma compreensão dialógica do indivíduo. Ambos consideraram que, principalmente no que diz respeito à conceituação de pessoa humana, a ética precede a ontologia, tendo a filosofia buberiana se destacado também pelas suas elaborações no sentido de uma teorreferencialidade.

Já Von Balthasar, absorvendo as críticas propostas pela Modernidade, busca iluminar o sentido do termo filosófico de pessoa a partir de um *ressourcement* teológico. Assim, descobrirá, como Buber, as raízes do caráter relacional da pessoa humana, mas nas discussões em torno da doutrina das *personas* trinitárias. Por fim, em uma proposta cristológica, subverte o conceito, apontando a pessoalidade como algo erigido sobre a individualidade a partir do chamado personalizante de Deus, que revela ao indivíduo seu próprio papel a ser realizado através da participação na missão da Pessoa arquetípica do Cristo, que em sua Encarnação comunica a pessoalidade de Deus aos homens. Apresenta-se, assim, um *insight* teológico de uma pessoalidade teleológica teo-relacional.

Por fim, deve o leitor ter em mente que o presente artigo tem por objetivo ser apenas uma introdução a uma compreensão dialógica e teorreferencial do conceito de

pessoa humana, em contraponto às visões ontológica clássica e liberal Moderna, estabelecendo alguns princípios e ponderações iniciais para posteriores aprofundamentos sobre o tema.

## REFERÊNCIAS

AUTOR DESCONHECIDO. *Institutes de droit naturel privé et public et public et du droit des gens*.2. ed. vol 1. Paris, 1876.

BALTHASAR, Hans Urs von. *A Theology of History*. New York: Sheed and Ward, 1963.

BALTHASAR, Hans Urs von. On the concept of person. *Communio: International Catholic Review*, Washington, n. 13, p. 18-26, spring 1986.

BERTHOUD, Jean M. *Uma Religião sem Deus: os direitos humanos e a Palavra de Deus*. Trad. Paulo Athayde Ribeiro. Brasília, DF: Editora Monergismo, 2018.

BOÉCIO. Contra Eutychen et Nestorium, III, 170. In; BOÉCIO. *Escritos*(OPUSCULA SACRA). Tradução, introdução, estudos introdutórios e notas Juvenal Savian Filho. Prefácio de Marilena Chauí. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

BRESOLIN, K. Autonomia versus heteronomia: o princípio da moral em Kant e Levinas. *Conjectura*, Caxias do Sul, v. 18, n. 3, p. 166-183, set./dez. 2013. Disponível em: <<http://www.uces.br/etc/revistas/index.php/con>

[jectura/article/download/2211/1421](#)>. Acesso em: 15 ago. 2019.

BUBER, M. *Do diálogo e do dialógico*. São Paulo: Perspectiva, 1982.

BUBER, M. *EU e TU*. Trad. Newton Aquiles von Zuben. 10. ed., 4. reimpressão. São Paulo: Centauro, 2006.

COELHO JUNIOR, N. Da fenomenologia à ética como filosofia primeira: notas sobre a noção de alteridade no pensamento de E. Lévinas. *Estud. pesqui. psicol.*, Rio de Janeiro, v. 8, n. 2, ago. 2008. Disponível em: <[http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1808-42812008000200007&lng=pt&nrm=iso](http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1808-42812008000200007&lng=pt&nrm=iso)>.

Acesso em: 15 ago. 2019.

CORTES, Bianca Antunes. Ética é limite. *Trab. educ. saúde*, Rio de Janeiro, v. 3, n. 1, p. 31-49, Mar. 2005. Disponível em: <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1981-77462005000100003&lng=en&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1981-77462005000100003&lng=en&nrm=iso)>.

Acesso em: 10 set. 2019. <http://dx.doi.org/10.1590/S1981-77462005000100003>.

DESCARTES, R. *Discurso do método*. Trad. J. Guinsburg & B. P. Júnior. 3. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983

DÉSCARTES, R. The philosophical writings of Descartes. *In*: COTTINGHAM, J;

STOOTHOFF, R; MURDOCH, D, orgs. *The correspondence*. vol. 3. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

DOUZINAS, C. *O fim dos direitos humanos*. Trad. Luzia Araújo. São Leopoldo: Unisinos, 2009.

FRANKL, V. *Sede de Sentido*. Trad. Henrique Elfes. São Paulo, Quadrante, 1989.

HIEBERT, P. G. *Transformando cosmovisões: uma análise antropológica de como as pessoas mudam*. Trad. Carlos E. S. Lopes. São Paulo: Vida Nova, 2016.

LASSUS, A de. *Action familiale et scolaire*. Supplément au n. 64, 1985.

LACERDA, B. A. O Direito e os desafios contemporâneos do conceito de pessoa. *Pensar: Revista de Ciências Jurídicas*, Fortaleza, v. 22, n.1, p.89-107, jan./abr. 2017.

LÉVINAS, E. *Autrement qu'être ou au delà de la essence* [1974]. Paris: Livre de Poche, 1978.

LÉVINAS, E. Entrevistas com Emmanuel Lévinas. *Cadernos de Subjetividade*. São Paulo, v. 5, n. 1, p. 09-38, dezembro, 1997. (publicações originais das entrevistas: 1982 e 1986).

LOCKE, John. *Ensayo sobre el entendimiento humano*. México: Fondo de Cultura Económica, 1986.

- MACINTYRE, A. *After Virtue: A Study in Moral Theory*. 3 ed. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2007.
- MALDONADO-TORRES, N. Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto. In: CASTRO-GÓMEZ, S; GROSFUGUEL, R. (eds.). *El giro decolonial*. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global. Bogotá: Iesco-Pensar-Siglo del Hombre Editores, 2007, pp. 127-167
- MARTINS, J. S. A Existência Intersubjetiva em Martin Buber. *Argumentos*, Ano 2, N°. 4 - 2010.
- MORAES, F. T. de. Prefácio. In: BERTHOUD, J. M. *Uma Religião sem Deus: os direitos humanos e a Palavra de Deus*. trad. Paulo Athayde Ribeiro. Brasília, DF: Editora Monergismo, 2018.
- OESTREICHER, P. *Thirty years of human rights*. The British Churches' Advisory Forum on Human Rights, 1980. Tradução de John Stott.
- PALMER, P. J. *To know as we are known: education as a spiritual journey*. San Francisco: Harper-San Francisco, 1993.
- RAY, E. Hans Urs Von Balthasar on the Notion of Person. *Studia Gilsoniana*, Cromwell: International Etienne Gilson Society, v. 8, n. 2, p. 319-349, abr./jun. 2019.
- RES. Reformed Ecumenical Synod. *Testimony on Human Rights*. Grand Rapids: RES, 1983.
- STOTT, J. *Os cristãos e os desafios contemporâneos*. rev. e atual. por Roy Mccloughry; trad. por Meire Portes Santos. Viçosa, MG: Editora Ultimato, 2014.
- TOMÁS DE AQUINO. *Suma teológica*. Tradução: Carlos-Josaphat P. de Oliveira et al. São Paulo: Loyola, 2001-2006. 9 v.
- VILLEY, M. *O Direito e os Direitos humanos*. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- VON ZUBEN, N. A.Tu Eterno e religiosidade no pensamento de Martin Buber. *Horizonte*, Belo Horizonte, v. 13, n. 38, p. 941-968, abr./jun. 2015 – ISSN 2175-5841.
- WAIZBORT, L. *As aventuras de Georg Simmel*. São Paulo: Editora 34, 2000.
- WILLAIME, J-P. O protestantismo como objeto sociológico. *Estudos de Religião*. Revista Semestral de Estudos e Pesquisas em Religião, ano 14, n. 18, 2000.

**CIVIL SOCIETY**



Associação Pastoral de Igrejas Evangélicas  
Em Defesa das Liberdades Cíveis Fundamentais