

**FACULDADE EVANGÉLICA DE RUBIATABA  
CURSO DE DIREITO  
GABRIEL VIEIRA LEMES**

**A AFIRMAÇÃO HISTÓRICA DOS DIREITOS HUMANOS NA COSMOVISÃO  
JUDAICO-CRISTÃ**

**RUBIATABA/GO  
2019**



**GABRIEL VIEIRA LEMES**

**A AFIRMAÇÃO HISTÓRICA DOS DIREITOS HUMANOS NA COSMOVISÃO  
JUDAICO-CRISTÃ**

Monografia apresentada como requisito parcial  
à conclusão do curso de Direito da Faculdade  
Evangélica de Rubiataba, sob orientação do  
professor Me. Danilo Ferraz Nunes da Silva.

**RUBIATABA/GO  
2019**

**GABRIEL VIEIRA LEMES**

**A AFIRMAÇÃO HISTÓRICA DOS DIREITOS HUMANOS NA COSMOVISÃO  
JUDAICO-CRISTÃ**

Monografia apresentada como requisito parcial à  
conclusão do curso de Direito da Faculdade  
Evangélica de Rubiataba, sob orientação do professor  
Me. Danilo Ferraz Nunes da Silva.

**MONOGRAFIA APROVADA PELA BANCA EXAMINADORA EM \_\_ / \_\_ / \_\_\_\_**

**Mestre Danilo Ferraz Nunes da Silva**  
**Orientador**  
**Professor da Faculdade Evangélica de Rubiataba**

**Mestre Cláudio Roberto dos Santos Kobayashi**  
**Examinador**  
**Professor da Faculdade Evangélica de Rubiataba**

**Especialista Edilson Rodrigues**  
**Examinador**  
**Professor da Faculdade Evangélica de Rubiataba**

Dedico esse trabalho ao meu Deus, grande e verdadeiro, criador do Universo e de tudo que nele há. Aquele que me sustenta e concede discernimento a cada nova manhã, o Autor e Consumador da minha fé. Sem Ele, nada faria sentido. Nele eu existo, eu vivo e me movo. Toda honra, portanto, a Ele seja dada. Os erros são meus, e os acertos, méritos exclusivos Dele.

## AGRADECIMENTOS

Agradeço meus familiares por todo apoio, carinho e paciência despendidos neste longo processo de aprendizado, principalmente aos meus pais, Cleones Francisco e Celeste Lemes, verdadeiros exemplos de conduta e fé, por todo cuidado e incentivo na minha busca pelo estudo, ao meu irmão Paulo Vitor, por nossas conversas e reflexões tão profundas e também a meu tio, Getúlio Lemes, cujo exemplo de perseverança decidi seguir.

Agradeço ao estimado professor orientador Me. Danilo Ferraz Nunes da Silva, meu amigo e irmão em Cristo, por quem nutro grande consideração e respeito, por toda ajuda, conhecimento, segurança e conduta exemplar transmitidos com excelência.

Obrigado Mical Parreira, minha querida e amada companheira, por todo seu apoio nos meus dias de fraqueza e desânimo, me incentivando com muito carinho e compreensão, sendo parte essencial para que essa pesquisa visse sua conclusão.

Agradeço também à ANAJURE (Associação Nacional de Juristas Evangélicos), na pessoa de seu presidente, o Dr. Uziel Santana, por ter me acolhido como um de seus membros, e essa gratidão se estende a todos os meus amigos e colegas da ANAJURE, cujo apoio, sabedoria e dedicação também me foram valiosos.

Agradeço também a todos os meus amigos, professores e demais colegas de jornada, em especial a Phelipe Augusto Ferreira, pelas longas e prazerosas conversas, que variavam de Nietzsche e Legendas da Ciência, à história e os mistérios do personagem Tom Bombadil, em “O Senhor dos Anéis” e, da mesma maneira e não menos importante, a Pedro Henrique Rodrigues Silva, por ter sido para mim o amigo que todos precisariam ter, e cuja amizade levarei por toda a vida.

## **EPIGRAFE**

“Creio no cristianismo assim como creio que o Sol nasceu, não apenas porque o vejo, mas porque por meio dele eu vejo tudo mais”

C. S. Lewis

## RESUMO

O presente trabalho científico objetiva verificar quais os impactos da cosmovisão judaico-cristã na afirmação histórica dos Direitos Humanos e, conseqüentemente na fundamentação do Estado Constitucional, cuja legitimidade deles advém. Ao final da pesquisa, foram obtidos os seguintes resultados, quais sejam: que o Princípio da Dignidade da Pessoa Humana, núcleo dos Direitos Humanos, bem como o Estado Constitucional, - nascido em um ambiente culturalmente judaico-cristão -, e seus pressupostos, diga-se de passagem, nada neutros, pois dotados de pretensões de primazia, universalidade e objetividade moral dos valores - como, por exemplo, os de dignidade humana inerente, da autonomia racional e moral do homem, de sua falibilidade, da necessidade de limitação do poder e dos deveres de justiça e verdade -, estão filosófico, histórico e axiologicamente assentados nos axiomas judaico-cristãos da existência de um Criador pessoal, justo e verdadeiro, que criou o homem à Sua imagem e semelhança, dotando-o de uma especial dignidade, racionalidade e senso moral, implantando a Lei Moral em seu coração, e que por eles podem devidamente interpretados em uma sistemática constitucional. Para atingimento destes resultados, o autor desenvolveu o estudo se valendo da metodologia bibliográfica (revisão sistemática da literatura), sendo o processo de seleção e escolha da bibliografia utilizada baseado nas contribuições advindas do fato de o autor ter participado de palestras, congressos e discussões no âmbito da ANAJURE (Associação Nacional de Juristas Evangélicos), isto posto, usa-se do Método Qualitativo, por meio de uma análise indutiva, com a identificação dos mais diversos argumentos, filosóficos, jurídicos e teológicos relacionados à afirmação histórica dos Direitos Humanos à fundamentação do Estado Constitucional, de modo que os resultados obtidos ao final possam contribuir não somente para um maior conhecimento jurídico, filosófico e teológico, mas, em especial, para alavancar o interesse de expansão do discurso público acerca da influência judaico-cristã no âmbito dos Direitos Humanos e do Estado Constitucional.

Palavras-chave: Afirmação Histórica. Cosmovisão Judaico-Cristã. Direitos Humanos. Estado Constitucional.

## ABSTRACT

The present scientific work aims to verify what the impacts of the Judeo-Christian worldview in the historical affirmation of human rights and, consequently, in the grounds of the Constitutional State, whose legitimacy comes from them. At the end of the survey, the following results were obtained, the human principle of name person dignity, Human rights core, as well as the Constitutional State - was born a Jewish-Christian culturally environment -, and your suppositions, by the way, not neutral because with claims of primacy, universality and moral objectivity of values, for example, the inherent human dignity, rational and moral autonomy of man, of your fallibility, of the need to limit the power and the duties of Justice and truth -, philosophical, historical and axiological are seated in the Jewish-Christian axioms of the existence of a personal Creator, fair and true, who created man in his own image and likeness, with special dignity, rationality and moral sense, deploying the Moral Law in your heart, and that they can properly interpreted in a systematic constitutional. To achieve of these results, the author developed the study based on bibliographic methodology (systematic review of the literature), and the process of selecting the bibliography is based on the contributions that came from the fact that the author participated in lectures, congresses and discussions within ANAJURE (National Association of Evangelical Jurists), that said, using qualitative method, through an inductive analysis, with the identification of the various arguments, philosophical, juridical and theological related to historical affirmation of the human rights, basing of the Constitutional public discourse about the Judeo-Christian influence under the Human rights and the Constitutional. State, in order to the results obtained at the end can contribute not only to a greater legal knowledge, philosophical and theological, but, in particular, to leverage the interest of expanding.

Keywords: Historical Affirmation. Jewish-Christian Worldview. Human Rights. Constitutional State.

Traduzido por Marise de Melo Lemes, graduada em Letras Modernas com habilitação em Português/Inglês, pela Faculdade de Filosofia do Vale de São Patrício, UniEvangélica, Ceres, Goiás.

## **LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS**

P. – página

*Apud* – citado por

S. d – sem data

S. p – sem página

## SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO .....	11
2	DIREITOS HUMANOS E CONSTITUCIONALISMO: O PRINCÍPIO DA DIGNIDADE DA PESSOA HUMANA E SEU NASCEDOURO NA COSMOVISÃO JUDAICO-CRISTÃ.....	15
2.1	SURGIMENTO E EVOLUÇÃO DA EXPRESSÃO “DIREITOS HUMANOS” .....	15
2.2	DIREITOS HUMANOS E DIREITOS FUNDAMENTAIS .....	20
2.3	DIGNIDADE DA PESSOA HUMANA E O ESTADO CONSTITUCIONAL .....	23
2.3.1	A CONSTRUÇÃO DO CONCEITO DE “PESSOA” .....	24
2.3.2	FUNDAMENTOS DA DIGNIDADE HUMANA .....	27
2.3.3	DO ESTADO CONSTITUCIONAL: O “BACKGROUND” RELIGIOSO DA CULTURA OCIDENTAL .....	37
3	A INSUFICIÊNCIA DO POSITIVISMO JURÍDICO NA FUNDAMENTAÇÃO DOS DIREITOS HUMANOS: UMA INVESTIGAÇÃO DA RELAÇÃO ENTRE DIREITO E MORAL .....	47
3.1	POSITIVAÇÃO DOS DIREITOS HUMANOS E O ENFOQUE VALORATIVO NECESSÁRIO .....	47
3.2	ARBITRARIEDADE E INSTRUMENTALIDADE DOS VALORES .....	54
3.2.1	OS VALORES MORAIS COMO RESULTADO DA EVOLUÇÃO? .....	55
3.2.2	OS VALORES MORAIS COMO AUTOCRIAÇÃO NORMATIVA? .....	60
3.2.3	OS VALORES MORAIS COMO CRIAÇÕES CULTURAIS E HISTÓRICAS? .....	69
3.2.4	OS VALORES MORAIS COMO PRODUTOS DO EMPIRISMO OU DO RACIONALISMO? .....	77
4	A COSMOVISÃO JUDAICO-CRISTÃ COMO NORTE INTERPRETATIVO DOS DIREITOS HUMANOS E, CONSEQUENTEMENTE, DO DIREITO CONSTITUCIONAL .....	81
4.1	DA NEUTRALIDADE AXIOLÓGICA DA CIÊNCIA: ESTUDOS SOBRE COSMOVISÃO.....	81
4.1.1	COSMOVISÃO COMO UM CONCEITO: O HOMEM RELIGIOSO .....	82
4.1.2	CIÊNCIA E RELIGÃO NO PENSAMENTO MODERNO .....	89
4.1.3	O ILUMINISMO E A MODERNA CIÊNCIA MODERNA .....	92

4.2	CONSTITUCIONALISMO TEÍSTA: PRINCÍPIOS CONSTITUCIONAIS E AXIOMAS NORMATIVOS JUDAICO-CRISTÃOS .....	98
4.2.1	AUTONOMIA RACIONAL E MORAL, FALIBILIDADE HUMANA E NECESSIDADE DE LIMITAÇÃO DO PODER .....	100
4.2.2	IGUALDADE, SOLIDARIEDADE E JUSTIÇA SOCIAL .....	109
4.2.3	JUSTIÇA, VERDADE E SEPARAÇÃO DAS CONFISSÕES RELIGIOSAS DO ESTADO .....	113
5	CONSIDERAÇÕES FINAIS .....	118





## 1 INTRODUÇÃO

O tema do presente estudo é a afirmação histórica dos Direitos Humanos na cosmovisão judaico-cristã.

No século XX, a temática dos Direitos Humanos afirmou-se globalmente sob o prisma de certas contradições. Geralmente entende-se que, de um lado, durante Revolução Francesa de 1789, foi ofertada a promessa da universalização da ideia da inerência de dignidade humana, atribuindo ao homem o status de sujeito de direitos, pré-políticos e pré-jurídicos. Em contrapartida, os Direitos Humanos foram escanteados com o surgimento das ideologias totalitárias, as quais foram responsáveis por suprimir toda a evolução histórica desses direitos.

Essas perplexidades dos Direitos do Homem, tão claras no momento histórico atual, nos relembram da importância de se refletir acerca dos fundamentos ou razão de ser dos Direitos Humanos, bem como de sua evolução ao longo da história.

Os Direitos Humanos são compreendidos como aqueles dotados de uma pretensão de primazia e de reconhecimento universal, sendo compreendidos como inerentes a todos os seres humanos, pelo simples fato de serem “pessoas humanas”. E nesse contexto de primado e legitimação conferidos pelos Direitos Humanos, é erigido o Estado Constitucional, cujo fim último se encontra no reconhecimento e proteção de tais direitos.

Isto posto, de acordo com o que aqui será exposto, veremos que o Estado Constitucional, ao apontar para a primazia normativa e universalidade dos Direitos Humanos, - bem como dos valores a ele inerentes, tais como dignidade, liberdade, igualdade, racionalidade, verdade, justiça e solidariedade -, não pode ter os seus fundamentos desvinculados de pressuposições teístas de mundo, pelo contrário, apoiam-se nelas, e, diga-se de passagem, não em um teísmo qualquer.

Nesse sentido, defenderemos que, se as conjecturas conforme dadas pela cosmovisão judaico-cristã, com relação a existência de um Deus pessoal, moral, racional, verdadeiro, justo e bom que criou o ser humano à Sua imagem e semelhança, dotando-o de uma intrínseca dignidade, forem verdadeiras, então há possibilidade de uma fundamentação lógica e racionalmente consistente dos valores e princípios do Estado Constitucional e a consequente atribuição de primazia e universalidade aos Direitos Humanos.

Porém, como veremos, se essas pressuposições forem falsas, torna-se impossível proceder com tal fundamentação, pelo menos não de forma lógica. Caso contrário, será que um

constitucionalismo naturalista e ateu, ao remeter a origem dos valores acima mencionados, e até do próprio homem a processos físicos e químicos, acidentais, amorais e irracionais, destituídos de quaisquer propósitos, e a milhares de anos de predação, sofrimento, morte e extinções maciças, conseguiria oferecer de forma coerente o necessário fundamento moral e racional para a axiologia que alicerça o Estado Constitucional, bem como para as suas pretensões de universalidade e primazia? Veremos que não.

Posto isto, para impulsionar a pesquisa, formulou-se a seguinte problemática: Quais as contribuições da cosmovisão judaico-cristã para os Direitos Humanos e o Estado Constitucional?

Assim, o objetivo principal desta pesquisa constitui-se no estudo dos impactos da cosmovisão judaico-cristã na afirmação histórica dos Direitos Humanos e, conseqüentemente, na fundamentação axiológica do Estado Constitucional no Ocidente.

Como objetivos específicos, temos a investigação do fundamento judaico-cristão do Princípio da Dignidade da Pessoa humana, e conseqüentemente, sua influência na formação do Estado Constitucional. E também, a análise da relação conceitual entre direito e moral, de forma a demonstrar a necessidade da existência de uma moralidade objetiva para fundamentar os princípios constitucionais. E, por fim, a demonstração da maneira pela qual a cosmovisão judaico-cristã atua como fundamento axiológico do Estado Constitucional.

Como hipótese inicial, tem-se que o Estado Constitucional não pode ser absolutamente neutro em matéria religiosa, na medida em que ele mesmo depende de axiomas e parte de pressuposições de primazia e universalidade, que só algumas cosmovisões teístas conseguem garantir, daí decorrendo logicamente que ele não pode se basear em uma visão secularizada e ateu de mundo.

Como hipótese secundária, tem-se que a cosmovisão judaico-cristã é a que melhor estabelece os axiomas normativos que suportam os valores e princípios do Estado Constitucional, o que justifica a sua inigualável contribuição na afirmação histórica dos Direitos Humanos.

Quanto à metodologia empregada, valemo-nos do Método Qualitativo, por meio de uma análise indutiva, concretizada pela pesquisa bibliográfica (revisão sistemática da literatura), - sendo o processo de seleção e escolha da bibliografia utilizada baseado nas contribuições advindas do fato de o autor ter participado de palestras, congressos e discussões no âmbito da ANAJURE (Associação Nacional de Juristas Evangélicos) -, com a identificação dos mais diversos argumentos, filosóficos, jurídicos e teológicos relacionados à afirmação histórica dos Direitos Humanos à fundamentação do Estado Constitucional, dispendo-os, ao final, de tal

forma que se tornou possível uma percepção geral da temática estudada e da relação lógica entre os objetivos estipulados e os resultados a serem obtidos. Por fim, a composição das considerações finais se deu na base lógico indutiva, visto a extrema singularidade da cosmovisão judaico-cristã na fundamentação dos Direitos Humanos.

Para tanto, no primeiro capítulo, trata-se de uma abordagem histórica dos Direitos Humanos, explorando primeiramente, a origem e a evolução da expressão “Direitos Humanos”, e em sequência, diferenciando-os terminologicamente dos Direitos Fundamentais, mostrando quais as consequências práticas daí advindas. Sem demora, examinaremos como o Princípio da Dignidade da Pessoa Humana confere base ao Estado Constitucional, discorrendo acerca da construção histórica do conceito de “pessoa”, bem como acerca dos fundamentos da Dignidade Humana, – onde veremos a origem judaico-cristã do Princípio da Dignidade Humana –, desaguando, inevitavelmente na formação e fundamentação axiológica do Estado Constitucional, ocorrida na cultura Ocidental.

Esse capítulo contribuirá de forma contundente para a verificação da forte influência da cosmovisão judaico-cristã tanto na afirmação histórica quanto na salvaguarda dos Direitos Humanos, bem assim como sendo ela o nascedouro dos valores fundantes e legitimadores do Estado Constitucional.

No capítulo 2, abordaremos a questão da inabilidade do positivismo jurídico, de por si só, prover uma fundamentação lógica e racional para os Direitos Humanos. Desta forma, estudaremos a relação existente entre os Direitos Humanos e a Lei, visto que isso desaguará na inquirição da necessidade, sentido e origem dos valores morais e de seus aspectos que embasam a atuação do legislador no cumprimento de suas funções, com vistas aos valores morais fornecidos pela tradição judaico-cristã na fundamentação do Estado Constitucional.

Assim, trataremos primeiramente do processo de positivação dos Direitos Humanos, investigando a necessidade da presença de uma moralidade objetiva na sua consecução. Em sequência, estudaremos quatro teorias que versam sobre a gênese dos valores morais, com o intuito de concluir, mais a frente, a singularidade da moral fornecida pela cosmovisão judaico-cristã.

Esse capítulo contribuirá para a percepção da premente necessidade de fundamentação moral dos Direitos Humanos, entendendo que o positivismo jurídico, absorvido de valores morais, conforme o entendimento de Hans Kelsen, é insuficiente para o amparo lógico e racional da primazia conferida aos Direitos Humanos no escopo do Estado Constitucional.

Além disso, observaremos que a axiologia na qual se fundam os Direitos Humanos, e conseqüentemente o Estado Constitucional, não pode ter advindo de valores morais resultantes da evolução, nem de autocriação normativa, nem de criações culturais e históricas, e tampouco como sendo produtos do empirismo ou do racionalismo, mas sim dos valores conforme dados pela cosmovisão judaico-cristã, de forma a contribuir para a resposta da problemática da presente pesquisa.

Finalmente, no capítulo 3, abordaremos a fundamentação judaico-cristã do Estado Constitucional. Dessa forma, inicialmente, analisaremos a questão da impossibilidade da ciência ser axiologicamente neutra, por meio de uma reflexão sobre “cosmovisão” e do estudo acerca das mudanças ocorridas na “ciência”, com foco na sua relação com a religião, verificando-se as implicações epistemológicas e ontológicas advindas de argumentos seculares e religiosos, que marcaram o período que compreende o surgimento da ciência moderna, com a criação do método científico, passando pelo Iluminismo e desaguando na concepção pós-moderna da ciência, ou mesmo, da “moderna ciência moderna”.

Por fim, investigaremos a correlação lógico-jurídica entre os princípios constitucionais que regem os Direitos Humanos e os axiomas normativos judaico-cristãos, remetendo-nos à ideia de um constitucionalismo teísta axiologicamente objetivo, essencial para a salvaguarda dos supramencionados direitos.

Esse capítulo contribuirá de forma incisiva para a percepção da impossibilidade de o Estado Constitucional ser axiologicamente neutro, visto que ele parte de pressupostos que somente podem ser justificados em constitucionalismo com uma sólida base teísta. E também, para demonstrar que os valores de dignidade humana, de igualdade, de liberdade, de justiça, de verdade e de solidariedade sob os quais o Estado Constitucional foi fundado e é mantido, repousam em pressuposições que se baseiam na existência de um Deus, nos moldes da cosmovisão judaico-cristã, - que é pessoal, racional, verdadeiro, justo, bom, onipresente, e que criou o homem à Sua imagem -, pode garantir, bem como para expor os problemas ontológicos e epistemológicos presentes na tentativa de defendê-los ante à rejeição da existência desse Deus.

Isto feito, restará respondida a problemática da presente pesquisa, visto que, ao final deste capítulo, as contribuições da cosmovisão judaico-cristã na afirmação histórica dos Direitos Humanos e na fundamentação do Estado Constitucional serão nítidas, pois os pressupostos axiomáticos por ela fornecidos, são plenamente aptos a suportarem os valores e princípios de Direitos Humanos, legitimadores do Estado Constitucional.

A conclusão sintetiza os resultados obtidos.

## **2 DIREITOS HUMANOS E CONSTITUCIONALISMO: O PRINCÍPIO DA DIGNIDADE DA PESSOA HUMANA E SEU NASCEDOURO NA COSMOVISÃO JUDAICO-CRISTÃ**

O objeto de estudo deste capítulo será a abordagem dos Direitos Humanos, no que tange à sua afirmação histórica e a correlação existente entre a primazia destes direitos e a formação do Estado Constitucional na cultura Ocidental, cujo fundamento, como veremos em sequência, se encontra no Princípio da Dignidade da Pessoa Humana, que tem o seu nascedouro na cosmovisão judaico-cristã.

Tal abordagem, realizado por meio da pesquisa bibliográfica, tornará possível a verificação de que, de fato, é na cosmovisão judaico-cristã que o princípio base e fundante do Estado Constitucional tem sua origem, auxiliando, portanto, na consecução do objetivo principal desta pesquisa, que é analisar os impactos da cosmovisão judaico-cristã na afirmação histórica dos Direitos Humanos, bem como a sua influência na fundamentação do Estado Constitucional, ocorrida no Ocidente.

O capítulo foi produzido por meio da pesquisa bibliográfica, sendo dividido em três subtítulos, sendo que o terceiro conta com três subdivisões, e contribuirá de forma contundente para a verificação da forte influência da cosmovisão judaico-cristã tanto na afirmação histórica e cultural, quanto na salvaguarda dos Direitos Humanos, bem assim na concepção de que nela se dá nascedouro dos valores fundantes e legitimadores do Estado Constitucional.

### **2.1 SURGIMENTO E EVOLUÇÃO DA EXPRESSÃO “DIREITOS HUMANOS”**

O presente tópico tem como finalidade mostrar para os leitores o surgimento e a evolução histórica da expressão “Direitos Humanos” que, na atualidade, é alvo de conflitos, pois ao mesmo tempo em que ela nos remete à ideia de direitos inerentes aos seres humanos, também nos lembra dos horrores advindos do esquecimento do seu significado, a exemplo do que ocorreu na Segunda Guerra Mundial (COMAPARATO, 2015). Diante disso, passe-se então ao estudo de seu surgimento e evolução na história, e posteriormente de sua diferenciação terminológica com os direitos fundamentais.

Alexy (2015) discorre que os direitos do homem não são uma descoberta do século XX. Mas, pelo contrário, suas origens remontam à Antiguidade. Nesse sentido, argumenta:

Pense-se somente na fórmula figural de Deus no Genesis 1.27, na fórmula de igualdade, do novo testamento, de Paulo na carta aos Gálatas 3.28 e na ideia de igualdade cosmopolita da escola estoica. Daqui até a direitos endereçados ao estado e que podem ser impostos judicialmente foi, contudo ainda, um longo caminho (ALEXY, 2015, p. 96).

Diante disso, mesmo na antiguidade, por intermédio da filosofia e da religião, encontravam-se presentes algumas ideias acerca dos direitos do homem, aqui entendidos conforme a definição de Comparato (2010), como sendo aqueles direitos autênticos, que existem independentemente da positivação e do reconhecimento estatal. Nesse contexto, subentende-se que o ser humano, pelo simples fato de ser homem é titular de direitos inerentes. Nesse diapasão:

[...] essa fase costuma ser denominada de pré-história dos direitos fundamentais. De modo especial, os valores da dignidade da pessoa humana, liberdade e igualdade dos homens encontram suas raízes na filosofia clássica, especialmente na greco-romana, e no pensamento cristão (SARLET, 2002, p. 41).

Posto isto, Canotilho (2002) entende que as concepções cristãs medievais, especialmente o direito natural tomista, ao desvencilhar as três leis, quais sejam, *lex divina*, *lex natura e lex positiva*, abriram caminho para a necessidade de subjugar o direito positivo às leis da natureza, firmadas na própria natureza do homem.

Conforme pontua Sarlet (2002), foi no século XVII, com o surgimento das Cartas de Direitos assinadas pelos monarcas desse período, que foi conferida a particular relevância à concepção contratualista da sociedade e à ideia de direitos naturais do homem.

A história dos direitos humanos é muito longa. Platão e Aristóteles lutaram com as ideias de liberdade e justiça, enquanto Aquino e outros teólogos do período medieval cristianizaram o pensamento dos gregos em termos de “direitos naturais”. Na Europa, a Grã-Bretanha olha para o passado com gratidão para a Carta Magna, pois entre as suas cláusulas, estavam as garantias de liberdade para a igreja e a garantia de um julgamento justo pelos seus próprios companheiros. Além disso, outro marco na história britânica foi o *Bill of Rights* (Declaração de Direitos), o qual sujeitava a coroa ao parlamento. (STOTT, 2014)

Ainda nesse sentido, Stott (2014, p. 201 – 202) trata acerca dos direitos humanos com foco na América, citando a tão famosa Declaração Americana de Independência:

Os Estados Unidos e a França se lembram de suas revoluções, no final do século 18, como a época em que os direitos constitucionais foram assegurados para seus cidadãos. A Declaração Americana de Independência, de 1776, elaborada por Thomas

Jefferson, afirma que é “auto evidente” que “todos os homens são criados como iguais” e que eles “são dotados pelo seu Criador com certos direitos inalienáveis”, especialmente os direitos à “vida, à liberdade e à procura da felicidade”. Uma linguagem semelhante foi usada na Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão, da França, a qual foi promulgada pela Assembleia Nacional Francesa em 1789. Ela fala dos “direitos naturais, inalienáveis e imprescritíveis” do homem ou dos “direitos naturais, inalienáveis e sagrados do homem”. Essa declaração foi fervorosamente defendida por Thomas Paine no seu célebre livro *Os Direitos do Homem*, de 1791.

Não obstante o fato de ser candente a noção de inerência de valor as pessoas, e conseqüentemente, que sejam tratadas com dignidade e respeito, foi somente a partir do século XX que a expressão “Direitos Humanos” passou a ser tratada de forma a abarcar essa noção, constituindo-se a Declaração Universal dos Direitos Humanos, de 1948, como um marco na história (STOTT, 2014).

Arendt (2012) entendia que a Declaração dos Direitos do Homem, do final do século XVIII, foi um marco decisivo na história. Pois, “Significava que doravante o Homem, e não o comando de Deus nem os costumes da história, seria a fonte da Lei.” (ARENDR, 2012, p. 395)

Conforme Arendt (2012) o homem seria a origem e o objetivo último dos Direitos Humanos, que por serem inalienáveis, irredutíveis e não baseados em quaisquer outros direitos ou leis, não poderiam ser estabelecidos por nenhuma outra autoridade.

Assim, conclui Arendt (2012, p. 396) que:

O Homem surgia como o único soberano em questões de lei, da mesma forma como o povo era proclamado o único soberano em questões de governo. A soberania do povo (diferentemente da do príncipe) não era proclamada pela graça de Deus, mas em nome do Homem, de sorte que parecia apenas natural que os direitos “inalienáveis” do Homem encontrassem sua garantia no direito do povo a um autogoverno soberano e se tornassem parte inalienável desse direito.

Era o povo, e não o indivíduo, que passou a representar a imagem do homem. Dessa forma, “toda a questão dos direitos humanos foi associada à questão da emancipação nacional; somente a soberania emancipada do povo parecia capaz de assegurá-los – a soberania do povo a que o indivíduo pertencia” (ARENDR, 2012, p. 396).

Posto isto, mal o homem havia surgido como ser completamente independente e separado, que levava em si mesmo a sua dignidade, sem referência a alguma ordem superior que o incorporasse, diluía-se como membro do povo (ARENDR, 2012).

Com isso, ainda que os Direitos Humanos sejam caracterizados como “inalienáveis” porque era suposto que independiam de todos os governos, sucede-se que, no

momento em que os seres humanos deixavam de ter um governo próprio, não restava nenhuma autoridade para salvaguardá-los e nenhuma instituição disposta a garanti-los (ARENDDT, 2012).

Posto isto, foi a Segunda Guerra Mundial, com os horrores da selvageria de Hitler e da brutalidade do Japão, que elevou ao topo da agenda mundial os direitos humanos. Em junho de 1941, o presidente Roosevelt fez seu famoso discurso “Estado da União”, em que ele declarou que aguardava o surgimento de “um mundo fundado sobre quatro liberdades essenciais” – a liberdade de opinião e de expressão, a liberdade de toda pessoa poder cultuar a Deus à sua própria maneira, a liberdade de não passar necessidade e a liberdade de viver sem medo – e depois de citar cada uma dessas liberdades, ele incluiu a expressão “em todos os lugares do mundo” (STOTT, 2014).

Em decorrência das terríveis demonstrações da belicosidade humana na Segunda Guerra Mundial, em 1945 a Organização das Nações Unidas foi fundada, cuja Carta de fundação, em seu preâmbulo, contava com a reafirmação da fé nos direitos fundamentais do homem, na dignidade, igualdade e valor do ser humano, bem como dispunha sobre a cooperação internacional para tanto, buscando sempre o respeito universal pelos direitos humanos e as liberdades fundamentais (STOTT, 2014).

No ano seguinte à criação da ONU, foi estabelecida a Comissão de Direitos Humanos, a qual foi presidida pela viúva do presidente Roosevelt, Eleanor. Ela ficou responsável por elaborar a Declaração Universal dos Direitos Humanos como o primeiro elemento da Declaração de Direitos Internacionais que a Comissão ficara encarregada de produzir (STOTT, 2014).

O prefácio da Declaração Universal dos Direitos Humanos declara que:

O reconhecimento da dignidade inerente, os direitos iguais e inalienáveis de todos os membros da família humana é a base da liberdade, da justiça e da paz no mundo”. O artigo 1 declara que “todos os seres humanos nascem em liberdade e iguais em dignidade e direitos”. O artigo 2 acrescenta que “todos são autorizados a ter todos os direitos e liberdades anunciados na Declaração, sem distinção de qualquer tipo, tal como raça, cor, sexo, língua, religião, opinião política ou outra, origem nacional ou social, propriedade, nascimento ou outra posição social. (STOTT, 2014, p. 202).

Os horrores da Guerra, a maldade humana descoberta de forma tenebrosa, a necessidade de proteção e discussão dos direitos humanos de forma global, a criação da ONU, a formação de alianças, a confecção de tratados e pactos que protejam os direitos humanos, demonstram a primazia que esses direitos possuem (MACHADO, 2013).

O presidente da Assembleia Geral da Organização das Nações Unidas, Charles H. Malik (1958 *apud* NOLDE, 1968, p. 7), enquanto o rascunho da Declaração estava sendo preparado, escreveu o seguinte:

Nós acreditávamos que nada era mais necessário num mundo que havia acabado de emergir da guerra mais devastadora- não somente fisicamente, economicamente, politicamente, mas acima de tudo, moralmente, espiritualmente, humanamente – do que recapturar e reafirmar a total integridade do homem.

Diante disso, argumenta Stott (2014) que hoje há um conjunto de leis internacionais cada vez maior, por meio do qual países, companhias e outras agências podem ser chamados para prestar contas com respeito aos direitos humanos internacionais.

Além disso, apesar de a assinatura dos tratados de direitos humanos significar que um governo aquiesce que é uma questão internacional o modo como ele trata seu próprio, é importante exigir a responsabilidade desses governos com respeito ao que concordaram (STOTT, 2014).

De forma reflexiva, segundo a noção de que os direitos fundamentais fossem assegurados é preciso que antes exista um governo próprio ao qual o indivíduo pertença ao povo, conclui Arendt (2012, p. 403) que “a privação fundamental dos direitos humanos, manifesta-se, primeiro e acima de tudo, na privação de um lugar no mundo que torne a opinião significativa e eficaz.”

Para Arendt (2012) não é privação dos direitos à vida, à liberdade, nem da igualdade perante a lei ou da liberdade de opinião, que gera a calamidade dos que não tem direitos, mas sim o fato de já não pertencerem mais a qualquer comunidade.

Para tanto, argumenta Arendt (2012, p. 402) que:

não importa como tenham sido definidos no passado (o direito à vida, à liberdade e à procura da felicidade, de acordo com a fórmula americana; ou a igualdade perante a lei, a liberdade, a proteção da propriedade e a soberania nacional, segundo os franceses); não importa como se procure aperfeiçoar uma fórmula tão ambígua como a busca da felicidade, ou uma fórmula antiquada como o direito indiscutível à propriedade; a verdadeira situação daqueles a quem o século XX jogou fora do âmbito da lei mostra que esses são direitos cuja perda não leva à absoluta privação de direitos.

Arendt (2012) para exemplificar a criação de uma condição de privação de direitos para só então o direito à vida ser ameaçado, cita o caso dos judeus durante a Segunda Guerra Mundial, os quais, de forma antecedente ao seu extermínio pelos nazistas, foram privados de toda condição legal, e separados do mundo para serem ajuntados em guetos e campos de

concentração, e, antes de serem mortos nas câmaras de gás, foi verificado que nenhum país reclamava aquela gente.

Assim, as pessoas apenas desfrutam dos seus direitos quando eles são executados, não bastando serem prometidos (ARENDDT, 2012). Dessa forma, é importante que os direitos humanos sejam protegidos e totalmente efetivados e fiscalizados, pois, se isso não for feito, as centenas de documentos e dezenas de encontros e conferências de cúpula sobre os direitos humanos podem fazer força apenas a um ceticismo de que o que está sendo acordado será arquivado e esquecido, ou então passará a ser uma questão de retórica vazia (STOTT, 2014).

Por fim, argumenta Stott (2014, p. 203) que “é extraordinário que cada país no mundo tenha endossado pelo menos um tratado de proteção aos direitos humanos”.

Diante disso, torna-se candente o fato de que os Direitos Humanos são um assunto em voga e de extrema importância, tanto nacional quanto internacionalmente. Sem demora, passaremos agora à diferenciação terminológica entre Direitos Humanos e Direitos Fundamentais.

## **2.2 DIREITOS HUMANOS E DIREITOS FUNDAMENTAIS**

Realizado o estudo da origem e evolução da expressão “Direitos Humanos”, neste presente subtítulo, pretende-se analisar a diferenciação terminológica entre os direitos humanos e os direitos fundamentais.

Em que pese a titularidade ser a mesma para ambos, nesse sentido, os direitos fundamentais constituem-se como direitos humanos, que nas palavras de Sarlet (2006, p. 29-30) são “considerados como tais aqueles outorgados a todos os seres humanos pela sua mera condição humana”.

Não raro, as expressões direitos humanos e direitos fundamentais são utilizadas como sinônimos. Não obstante, para o direito essa diferenciação terminológica existe. Nessa direção, Sarlet (2017, p. 332) argumenta:

(...) o termo “direitos fundamentais” se aplica àqueles direitos (em geral atribuídos à pessoa humana) reconhecidos e positivados na esfera do Direito Constitucional positivo de determinado Estado, ao passo que a expressão “direitos humanos”, guarda relação como os documentos de Direito Internacional por referir-se àquelas posições jurídicas que se reconhecem ao ser humano como tal, independentemente de sua vinculação com determinada ordem constitucional, e que, portanto, aspiram à validade universal, para todos os povos e em todos os lugares, de tal sorte que revelam um caráter supranacional (internacional) e universal.

Comparato (2010) entende que os direitos fundamentais são aqueles consagrados na Constituição, e que representam as bases éticas do sistema jurídico nacional, ainda que impossibilitados de reconhecimento pela consciência jurídica universal, como exigências indispensáveis à preservação da dignidade humana.

Diante disso, conclui Comparato (2010) que os direitos humanos autênticos existem, independentemente de seu reconhecimento na ordem jurídica estatal, e mesmo em sentido contrário a ela, ao passo que os direitos tidos como fundamentais na Constituição de um país, podem não ter a vigência universal, que é inerente aos direitos humanos.

Habermas (2007, p. 58-59), acerca do caráter universal dos Direitos Humanos, entende que:

somente mandamentos morais (e normas do direito que necessitam de uma justificação moral, tal como os direitos humanos, por exemplo) pretendem validade absoluta ou reconhecimento universal similar ao de asserções. Isso explica a exigência kantiana, segundo a qual, mandamentos morais válidos têm de ser "universalizáveis".

De forma semelhante, Hoffe (2002 *apud* SARLET, 2006. p.31-32) assevera que: “Os direitos humanos referem-se ao ser humano como tal (pelo simples fato de ser pessoa) ao passo que os direitos fundamentais (positivados nas Constituições) concernem às pessoas como membros de um ente público concreto”.

Com relação aos direitos humanos, ao citar Hannah Arendt, Ana Carolina Lopes Olsen (2006, s.p) argumenta que:

os direitos humanos constituem uma categoria construída historicamente pelo homem, na medida em que se tornou necessário reconhecer uma especial dignidade a todos os homens independentemente de sua cidadania, ou seja, sua vinculação a um determinado Estado nacional.

Além disso, cumpre salientar que a positivação dos direitos humanos como medida de efetividade deve ser vista com cuidado, pois essa premissa invalidaria a primazia e universalidade atribuída a esses direitos, presentes na ideia de sua inerência. Caso contrário, a dignidade humana ficaria em situação de risco, e esta é, de acordo com Comparato (2010), a finalidade última e razão de todo o sistema jurídico.

Acerca dos direitos fundamentais, discorre Miranda (2000) que eles são as posições jurídicas ativas, formais e materiais, das pessoas enquanto tais, individual ou institucionalmente consideradas, seja na Constituição formal, seja na Material.:

No panorama jurídico atual, os direitos fundamentais são tidos como não-absolutos. Nesse sentido, Moraes (2003), de forma semelhante à trabalhada por Bobbio (2004), comenta que os direitos e garantias fundamentais constitucionalmente consagrados não são ilimitados, encontrando limite nos demais direitos fundamentais igualmente consagrados, e a essa situação aplica-se o chamado Princípio da relatividade ou conveniência das liberdades públicas.

Ainda nesse sentido, abordando os perigos da “absolutização” de alguns Direitos Humanos, caminha Finnis (2006, p. 215):

Os direitos humanos (para nem mencionarmos a ordem pública e a moralidade pública, que constituem o sistema necessário para que eles possam ser usufruídos) podem certamente ser ameaçados por usos de discursos sobre direitos que, de má-fé ou não, prematuramente atribuem um *status* concludente ou absoluto a este ou àquele direito humano {e.g., propriedade, contrato, expressão, reunião}.

Essa possibilidade de relativização dos direitos fundamentais se faz necessária, pois, como será mais adiante, conforme a cosmovisão judaico-cristã, o ser humano é imoral e corrompido, e para evitar a utilização desvairada desses direitos, os mesmos encontram seus limites em outros direitos fundamentais. Diante disso, ressalta Moraes (2003, p. 61) que:

Os direitos humanos fundamentais, dentre eles os direitos e garantias individuais e coletivos consagrados no art. 5º da Constituição Federal, não podem ser utilizados como um verdadeiro escudo protetivo da prática de atividades ilícitas, nem tampouco como argumento para afastamento ou diminuição da responsabilidade civil ou penal por atos criminosos, sob pena de total consagração ao desrespeito a um verdadeiro Estado de Direito.

Posto isto, visto que a diferença entre os direitos humanos e os direitos fundamentais existe, registra-se que não são conceitos reciprocamente excludentes ou incompatíveis, mas sim, de dimensões cada vez mais relacionadas entre si, o que não exclui o fato de se tratarem de expressões de esferas distintas de positivação, cujas consequências práticas devem ser consideradas (SARLET, 2017).

Como consequências práticas, tomemos como exemplo a atuação do Estado como “definidor de exceções” ante à “absolutização” dos direitos fundamentais. Nesse diapasão, Sarmiento (2011), sob o prisma das ideias de Pontes de Miranda, argumenta de forma clara e eficiente que o Estado somente tem legitimidade para restringir os direitos fundamentais dentro das fronteiras permitidas pelo direito internacional, pois tais direitos se erguem sobre o Estado, cabendo à lei unicamente o papel de estabelecer os limites de sua incidência.

Não obstante, a atuação do Estado na limitação dos direitos fundamentais, tem caráter meramente preventivo, de tal forma que isso não nega o fundamento axiológico de tais

direitos. Francisco (2015) exemplifica tal situação citando e comparando a fundamentabilidade dos direitos universais do homem com a teoria qualitativa da moeda elaborada por David Hume, – cuja aplicação obrigou os bancos a converterem as suas notas em ouro, havendo então uma indexação da moeda ao padrão ouro, constituindo-se como um eficaz mecanismo no combate à inflação monetária –, observando então, que a classificação dos direitos humanos como fundamentais assiste para que estes não sejam desvirtuados e tampouco relativizados.

Diante do que foi exposto, resta acordar que essa diferenciação terminológica contribui para a compreensão da inerência de valor e dignidade à pessoa humana, nos moldes da cosmovisão judaico-cristã, e de que o Estado, que tem por finalidade suprema, como foi visto acima, resguardar a dignidade humana definindo exceções aos direitos fundamentais, deve ter por base essa concepção.

Assim, portanto, faz-se necessário encontrar e analisar os fundamentos absolutos e transcendentais desses Direitos do Homem, que os dotam de sentido e de caráter absoluto, o que será feito ao decorrer deste capítulo, com a exposição e a análise do conceito de Dignidade Humana e do reconhecimento de seu caráter intrínseco, nos moldes da tradição judaico-cristã.

### **2.3 DIGNIDADE DA PESSOA HUMANA E O ESTADO CONSTITUCIONAL**

Nesta parte do estudo monográfico, objetiva-se trabalhar de forma mais detalhada o Princípio da Dignidade da Pessoa Humana, que é o cerne dos Direitos Humanos, bem como o surgimento do Estado Constitucional. Para tanto, este subtítulo foi dividido em três partes, visando uma melhor compreensão do assunto.

Primeiramente, abordaremos a construção histórica do conceito de pessoa, passando pela investigação dos rudimentos da Dignidade Humana, e desaguando, finalmente, no estudo da gênese do Estado Constitucional, que se deu na cultura Ocidental. Isto posto, ao final, restaram claras, tanto a base judaico-cristã do Princípio da Dignidade Humana, quanto a sua influência cultural no surgimento do Estado Constitucional, que tem seu alicerce sobre os Direitos Humanos.

### 2.3.1 A CONSTRUÇÃO DO CONCEITO DE “PESSOA”

Diante do que foi exposto anteriormente, as contradições que se referem ao conceito de “pessoa” também merecem ser melhor trabalhadas, visto que, a definição que temos do que é uma “pessoa”, é a definição de quem é ou não detentor dos “Direitos Humanos”. Assim, passa-se ao estudo.

Acerca do conceito de “pessoa”, Scruton (2017, p. 39), discorre que:

O termo “pessoa” vem do latim *persona*, e originalmente se refere à máscara teatral, e, portanto, ao personagem que falava através dela. A palavra foi emprestada pelo Direito Romano para denominar os direitos e os deveres do sujeito que está sob a lei. E encontrou um lar na filosofia, quando Boécio definiu “pessoa” como “uma substância individual de natureza racional”, sugerindo que uma pessoa é essencialmente uma pessoa, e, portanto, não pode deixar de ser uma pessoa sem deixar de existir. Tomás de Aquino pegou essa definição e reconheceu que ela nos dá uma essência diferente daquela que nos é conferida pela filiação a uma espécie biológica.

Scruton (2017) trabalhando com o conceito de pessoa na filosofia de Kant e Hegel, assevera que em Kant, a ideia da “substância individual” fica em segundo plano, e a razão toma seu lugar, substituindo-a.

Além disso, a característica principal do ser racional, na visão de Kant, não é a unidade substancial ou a capacidade de acompanhar raciocínios, mas sim a autoconsciência e o uso do “Eu” (SCRUTON, 2017).

Ou seja, conclui Scruton (2017, p. 40): “por eu poder identificar a mim mesmo na primeira pessoa que estou apto a viver a vida de um ser racional, e este fato me situa na rede de relações interpessoais da qual derivam os preceitos básicos da moralidade”.

Por outro lado, expõe Scruton (2017), que para Hegel, as pessoas conquistam a liberdade e a autoconsciência que as distinguem, e o processo por meio do qual realizam essa conquista as enreda em relações de submissão e dominação com outras pessoas e também as leva ao ponto de reivindicar e estar de acordo com o reconhecimento sobre o qual a ordem moral é estabelecida.

E conclui Scruton (2017, p. 40) acerca do pensamento de Hegel:

Passo me conhecer como sujeito por meio de um processo de auto alienação, no qual eu me encontro de fora, por assim dizer, como um objeto entre outros. Devo procurar a minha liberdade neste mundo de estranhos e competidores, ao exigir de outros que

reconheçam como sou de fato livre e, portanto, devo ser tratado não como um meio, tal qual os objetos são tratados, mas como um fim.

Acerca da característica peculiar que define o ser humano como tal, Scruton (2017) argumenta que ainda que se extraia da pessoa quantas partes do corpo dela quiser, o lugar onde ela está jamais será encontrado, o lugar do qual o sujeito se dirige a outro e é correspondido.

A pessoalidade é reconhecida pelo próprio sujeito, e Scruton (2017) nomeia esse reconhecimento como “unidade transcendental de apercepção”, e a define como o reconhecimento da unicidade e da individualidade da experiência pelo sujeito, sendo ela a pressuposição de todas as investigações, ou seja, premissa de sentido de qualquer argumento.

Diante do exposto, é perceptível que, para Roger Scruton (2017) a pessoalidade é algo natural do ser humano, inerente e dele inseparável, visto que tem o dom da percepção em primeira pessoa, o que o distingue de todo o resto da natureza. Assim, assevera Scruton (2017, p. 92), “o mundo humano, ordenado pela percepção em primeira pessoa, emerge da ordem da natureza, enquanto permanece incomensurável com ela”.

Comparato (2015, p. 15) argumenta que, “[...] a indagação central de toda a filosofia é bem esta: — Que é o homem? A sua simples formulação já postula a singularidade eminente deste ser, capaz de tomar a si mesmo como objeto de reflexão. ”

No final das contas, o que importa não são os sistemas nervosos invisíveis que explicam o funcionamento das pessoas, mas sim as aparências visíveis às quais reagimos quando reagimos a elas enquanto pessoas. (SCRUTON, 2017).

Segundo Scruton (2017, p. 85), “parece então que há uma lacuna metafísica intransponível entre o objeto humano e o sujeito livre com quem nos relacionamos como pessoa. ”

Em igual sentido argumenta Lilla (2011 *apud* KELLER, 2018, p. 39) um estudioso do gênero humano, que: “para a maior parte dos humanos, a curiosidade em relação às coisas mais elevadas acontece com naturalidade; é a indiferença para com elas que precisa ser aprendida”.

Keller (2018) argumenta que o secularismo estrito sustenta que pessoas são apenas entidades físicas sem alma, que os entes deixam de existir quando morrem, que as sensações de amor e beleza não passam de fatos neurológicos/químicos, que não existe certo ou errado fora do que nós, em nossa mente, determinamos e escolhemos.

Conclui Keller (2018, p. 39), que “essas posições são no mínimo profundamente contraintuitivas para quase todo mundo, e grandes faixas de humanidade continuarão a rejeitá-las como algo impossível de se crer.”

No mesmo sentido, o homem também não está inserido em uma categoria teórica, pois aqui só se enquadraria um homem imaginário, ideal e arquetípico (RAZZO, 2016).

Dessa forma, ao se conceber o ser humano, como meras entidades dentro de um “esquema”, muitas coisas são feitas em nome da humanidade, com a exclusão da singularidade pessoal do homem (RAZZO, 2016).

Para Razzo (2016, p. 36) o homem:

[...] é apenas este que respira, indaga, questiona, sente, deseja, sofre e morre, não aquela entidade conceitual que já nasce sem via na cabeça de intelectuais engajados. As pessoas precedem as abstrações, mas são pessoas reais que pagam o alto preço das consequências lógicas geradas pelo raciocínio. Na articulação conceitual, uma variável pode ser eliminada com a força do raciocínio. No mundo da vida, que é o mundo de pessoas vivas e reais, eliminar variáveis pode significar eliminar pessoas.

Se o ser humano for concebido objetivamente, como sendo parte de uma categoria teórica, “a sua morte não passa de mera estatística, e a vida pessoal, um epifenômeno da teoria” (RAZZO, 2016, p. 39).

Dessa forma, Razzo (2016) argumenta que as ideologias, ao falarem em nome da humanidade, levam em conta uma ideia geral de homem, e não o homem de carne e osso juntamente com os dilemas de sua vida interior.

O homem real é o homem concebido subjetivamente, pois “não se trata da subjetividade como substância, como um “algo”, mas, ao contrário, da subjetividade como um limite intransponível e a imposição de nossa singularidade em face de qualquer tentativa de aniquilamento imputado por pretensões teóricas” (RAZZO, 2016, p. 40)

Em um artigo apresentado ao Instituto de Estudos Avançados da Universidade de São Paulo, em 1997, Comparato (1997, p. 19) argumentou que:

Percebe-se, pois, que o fato sobre o qual se funda a titularidade dos direitos humanos é, pura e simplesmente, a existência do homem, sem necessidade alguma de qualquer outra precisão ou concretização. É que os direitos humanos são direitos próprios de todos os homens, enquanto homens, à diferença dos demais direitos, que só existem e são reconhecidos, em função de particularidades individuais ou sociais do sujeito. Trata-se, em suma, pela sua própria natureza, de direitos universais e não localizados, ou diferenciais.

Diante de todo o exposto, torna-se notório que a personalidade é característica inata de todo ser humano, e dela advém a sua dignidade, ocorrendo-nos que o simples fato de ser naturalmente humano, de ser “homem”, no sentido amplo do termo, é o marco final de quem deve ser alvo dos Direitos Humanos, ou seja, todos os homens, sem quaisquer distinções de raça, cor, etnia, classe social, dentre outras.

Posto isto, cabe-nos agora destrinchar os fundamentos de tal dignidade.

### 2.3.2 FUNDAMENTOS DA DIGNIDADE HUMANA

Tendo em vista que o ser humano, pelo simples fato de ser detentor desse status especial, que o diferencia de tudo mais que existe, e que confere a ele a inerência de certos direitos fundamentais, como a sua dignidade por exemplo, o estudo dos fundamentos dessa sua dignidade especial se revela de suma importância, a fim de verificar a impossibilidade dessa ideia ser despreendida, ao menos de forma lógica e racional, de uma cosmovisão ateuísta, que concebe a sua personalidade e humanidade como meros produtos de um acidente cósmico, sem propósito, sentido, e razão de ser.

Onde se funda, portanto, senão na qualidade de seres criados à imagem e semelhança de um Criador racional, verdadeiro, justo e bom, a sua especial dignidade? A resposta a esse questionamento será dada neste capítulo, onde visualizaremos que, se “matarmos” a Deus, retirando-o do centro ontológico da existência do ser, a origem da dignidade intrínseca do homem se tornará insustentável.

Dessa forma, no presente tópico, passa-se ao estudo dos fundamentos dessa dignidade humana.

A dignidade humana é o alicerce de todo o universo jurídico, nesse sentido, discorrendo acerca de sua tão clara abrangência, Machado (2013, p. 45) assevera:

Da dignidade humana e das competências racionais, morais, emocionais e comunicativas dos seres humanos decorre a afirmação da existência de direitos inatos, inalienáveis, imprescritíveis e irrenunciáveis, como o direito à vida e à integridade física, as liberdades de consciência, de pensamento, expressão, religião, culto, associação, etc. Hoje, como no passado, os direitos humanos são invocados como entidades objetivas suprapositivas, nos mais variados domínios, com o objetivo de reformar o direito existente ou de lutar contra uma determinada reforma do mesmo. Os mesmos reclamam-se de uma legitimidade e validade inerente que se impõe ao direito positivo e justifica a sua nulidade e revogação

Indaga Comparato (2015, p. 24): “Tudo gira, assim, em torno do homem e de sua eminente posição no mundo. Mas em que consiste afinal a dignidade humana?”.

A resposta a essa indagação fundamental foi dada, sucessivamente, no campo da religião, da filosofia e da ciência. A justificativa religiosa da preeminência do ser humano no mundo surgiu com a afirmação da Fé monoteísta (COMPARATO, 2015).

Nesse mesmo sentido, ressalta Miranda (1993), no mesmo sentido que caminha Machado (2013), que a dignidade da pessoa se refere à pessoa concreta, que existe na vida real e cotidiana, – cuja ordem jurídica deve considerar como um ser irredutível e insubstituível e cujos direitos fundamentais devem ser constitucionalmente protegidos –, e não a um ser idealizado e abstrato.

Nessa toada, Alexy (2015, p. 42) elenca três problemas dos direitos do homem, sendo o primeiro de natureza epistemológica, nele:

[...] trata-se da questão, se e como os direitos do homem podem ser reconhecidos ou fundamentados. Podem os direitos do homem, no fundo, ser reconhecidos objetivamente ou o consenso de 10 de dezembro de 1948 foi somente uma concordância contingente, condicionada pelos horrores de ambas as guerras mundiais, de colocações subjetivas, o que iria significar que aquele consenso, com a modificação dessas colocações, perderia cada significado?

Esse fundamento pode desempenhar um importante papel na identificação dos direitos e na determinação dos respectivos limites. (MACHADO, 2013).

Não obstante, foi sobre esse fundamento que, conforme Machado (2013, p. 46): “Thomas Jefferson edifica a Declaração de Independência dos Estados Unidos, de 1776, um instrumento que marcou de forma indelével o constitucionalismo moderno e o Estado Constitucional. ”

Ainda sobre Jefferson:

Para Thomas Jefferson, Deus era o fundamento último da dignidade humana, dos direitos fundamentais, do direito de autodeterminação e independência dos povos e de resistência contra a tirania, seja esta monárquica ou parlamentar. Quando, em 1789, apresentou sua proposta de lei para a proteção da liberdade religiosa na Virgínia, Jefferson fundamentou-a no fato de a liberdade intelectual ser uma dádiva de Deus (MACHADO, 2013 p. 46 - 47)

Acerca disso, argumenta Pearcey (2017, p. 123) que, “[...] a grande perda intelectual de nossos tempos é que muitos são forçados a depender todas as esperanças de dignidade e significado de um reino do pavimento de cima, o qual consideram não-cognitivo e inverificável. ”

Esse pavimento de cima é um termo que foi usado por Schaeffer (2014) para descrever a graça, o nível superior, Deus, o criador, o céu e as coisas celestes, o invisível e sua influência na Terra, a alma humana e a unidade. E a natureza, de acordo com Schaeffer (2014, p. 14) “é o andar inferior, a criação, a Terra e as coisas terrenas, o visível e o que fazem a natureza e o homem na terra, o corpo humano, a diversidade. ”

Isto posto, a doutrina cristã do *Imago Dei* (extraída do livro Bíblico de Gênesis <sup>1</sup>) que se baseia no fato de o ser humano ter sido criado à imagem de Deus, na concepção de Pearcey (2017, p. 125):

Dá fundamento sólido para a liberdade humana e significação moral. Não temos de recorrer a saltos irracionais para o pavimento de cima. Dado o ponto de partida de um Deus pessoal, nossa própria personalidade é inteiramente explicável. [...] A cosmovisão cristã proporciona base firme para os mais elevados ideais humanos.

Desta feita, de acordo com Voegelin (2007), é próprio do homem ser a *Imago Dei*. E se agora alguém insiste que ele não é a *Imago Dei*, então temos o fenômeno da desumanização (VOELEGIN, 2007).

As dificuldades encontradas na fundamentação do Estado Constitucional à margem do Deus pessoal, justo, verdadeiro descrito na matriz judaico-cristã, conforme Machado (2013), são repercutidas de forma inarredável quando se trata de fundamentar o estatuto da dignidade da pessoa humana e dos direitos humanos fundamentais que dela dependem.

Há pessoas que buscam, hoje, apagar-se a dignidade do ser humano, mas não possuem uma base conveniente em que se fundamentar, pois a verdade de que o homem foi feito à imagem de Deus foi perdida (SCHAEFFER, 2014).

De acordo com Comparato (2015, p. 13), “a grande contribuição do povo da Bíblia à humanidade, uma das maiores, aliás, de toda a História, foi a ideia da criação do mundo por um Deus único e transcendente.”

Nos dizeres de Lafer (2001, p.119), “o ensinamento cristão é um dos elementos formadores da mentalidade que tornou possível o tema dos direitos humanos”.

Habermas (2007, p. 116) também entende que “a história da teologia cristã medieval, especialmente a da alta Escolástica espanhola, fazem parte da genealogia dos direitos humanos”.

Nessa mesma linha, continua Habermas (2002 a, p. 149) que:

Os ideais de liberdade e de uma vida coletiva de solidariedade, a conduta de vida autônoma e a emancipação, a moralidade individual da consciência, os direitos humanos e a democracia são o legado da ética judaica de justiça e da ética cristã de amor. [...] Até o dia de hoje, não existe nenhuma alternativa para isso. [...]

---

<sup>1</sup> Gênesis 1: 26,27. “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 animais grandes de toda a terra e sobre todos os pequenos animais que se movem rente ao chão'. Criou Deus o homem à sua imagem, à imagem de Deus o criou; homem e mulher os criou”.

Continuamos a nos valer do conteúdo desse legado. Tudo o mais é mera conversa fiada pós-moderna.

No mesmo sentido, Machado (2013, p. 72) discorre que “na tradição ocidental, esse valor tem o seu fundamento último no fato de o ser humano refletir a imagem de Deus, sendo por isso qualitativamente distinto dos animais”

Segundo o filósofo e sociólogo alemão Horkheimer (1947 *apud* KELLER, 2018, p. 64)

O próprio conceito de que toda alma, independentemente de raça ou classe, podia ser “lugar da habitação de Deus só veio a existir com o cristianismo, e toda a Antiguidade tem um elemento de vazio e distanciamento que contrasta com isso”. Ele acrescenta que o evangelho fala de “simples pescadores e carpinteiros” sendo ungidos por Deus para se tornarem grandes líderes e mestres, promoverem cura e pregarem, o que por contraste “parece tornar as obras-primas gregas mudas e sem alma [...] e as figuras principais da Antiguidade toscas e bárbaras”.

Nessa mesma linha, o filósofo francês Derrida (2001, p. 70), acerca da genealogia dos valores que regem a dignidade humana, argumentou o seguinte:

Hoje, a pedra angular da lei internacional é o sagrado [...] a sacralidade do homem na condição de nosso semelhante [...] criado por Deus ou pelo homem que Deus criou. [...]. Nesse sentido, o conceito de crime contra a humanidade é cristão e penso que tal coisa não existiria na lei atual se não fosse o legado cristão, abraâmico, bíblico.

E a procura de qualquer outro fundamento imanente para essa dignidade, tem se mostrado, em última análise, fracassada. (MACHADO, 2013). E isso ocorre, segundo Schaeffer (2014, p. 28), porque não se pode tratar pessoas como seres humanos e nem as ver no alto nível da humanidade, sem que se conheça verdadeiramente a sua origem, que elas são, e “ Deus diz ao homem quem o homem é. Deus nos declara que criou o homem à Sua própria imagem. Portanto, o ser humano é algo maravilhoso. ”

Diante disso, fica perceptível, portanto, que muitos ainda tendem a pensar nos moldes antigos, continuando a agir por hábito e memória, mesmo “depois de terem esquecido porque a formulação antiga era válida. Não raro, eles ainda pensam da maneira correta – para eles, verdade é verdade, direito é direito -, mas já não sabem por quê. ” (SCHAEFFER, 2014, p. 50)

Expõe Machado (2013) que no século XVIII, no quadro do racionalismo iluminista, o filósofo escocês David Hume procurou sustentar a especial dignidade da pessoa humana a partir da singularidade da capacidade de pensamento e reflexão. Ou seja, “Ele compreendia que

é impossível deduzir o dever ser, um conceito ideal e imaterial, do ser, enquanto realidade física e material. Por isso, Hume sustentou o caráter artificial, relativo, subjetivo e convencional da moralidade, baseando-a nos interesses e preconceitos de cada indivíduo ou comunidade” (MACHADO, 2013, p. 72)

Hume (1738 *apud* MACHADO, 2013, p. 72), em seu livro “Um tratado sobre a natureza humana” argumenta que:

Por garantir que a moralidade não tinha fundamento para a natureza, ainda deve ser permitido que o vício e a virtude, seja do interesse próprio ou dos preconceitos da educação, produzam em nós real dor e prazer, e isso podemos observar para ser vigorosamente afirmado. pelos defensores dessa hipótese.

Embora David Hume pressentisse a existência de um estatuto especial do ser humano diante da natureza não-humana, o seu naturalismo filosófico levou-o a desconsiderar a existência de uma dignidade humana intrínseca. A sua estratégia alternativa consistiu na comparação das capacidades humanas com as dos animais, deduzindo a especial dignidade humana das diferenças quantitativas entre umas e outras por ele observadas (MACHADO, 2013).

Dessa forma, o problema da metodologia de Hume, conforme Machado (2013, p. 72-73) é que ela:

além de não justificar por que é que os mais capazes são dignos de maior respeito e consideração do que os menos capazes, ela abre as portas, logicamente, não apenas à diluição e uma distinção qualitativa entre os seres humanos e os animais, como à consagração de uma dignidade diferenciada entre os próprios seres humanos, de acordo com as respectivas capacidades intelectuais e físicas diferenciadas, para não falar as diferenças de poder político e econômico.

Argumenta Machado (2013) acerca da concepção de Hume, no sentido de que se ela for transposta para o direito, conduziria a um direito natural dos mais fortes sobre os mais fracos, dos mais aptos, sobre os menos aptos, nos antípodas do direito de matriz judaico-cristã que se manifesta nos valores do Estado Constitucional, especialmente atento aos mais fracos, aos mais vulneráveis e aos mais desfavorecidos.

O homem é por natureza distinto dos animais, dos vegetais e da máquina, porém, e do ponto de vista da infinitude de Deus, o homem está tão separado dEle quanto a máquina (MACHADO, 2013).

Se não existisse um Criador, um ser externo ao homem, estaríamos na mesma categoria das máquinas. Mas, conforme o jus-filósofo Schaeffer (2014, p. 32-33),

vislumbrando-se um Criador, sob o aspecto da pessoalidade do ser humano, tudo muda, vejamos:

Assim, o homem, tendo sido criado à imagem de Deus, foi destinado a usufruir com Ele uma relação pessoal. A relação do homem é ascensional (para cima), não apenas descensional (para baixo). Quando tratamos com pessoas do século 21, essa diferença assume importância crucial. O homem moderno visualiza sua relação descensionalmente, em termos do animal e da máquina. A Bíblia rejeita esse conceito de natureza e sentido do homem. Do ponto de vista da personalidade, somos diretamente relacionados com Deus. Não somos infinitos, somos finitos; apesar disso, somos plenamente pessoais, somos feitos à imagem do Deus pessoal que existe.

Posteriormente, o filósofo Immanuel Kant avançou com uma influente proposta de entendimento da dignidade humana, a qual, conforme Machado (2013, p. 73) foi “condensada na fórmula objeto da dogmática constitucional contemporânea. De acordo com ela, o indivíduo deve ser tratado como um fim em si mesmo, não podendo ser usado como meio para a prossecução de qualquer outro fim.”

Ainda sobre Kant, argumenta Machado (2013) que ele, a despeito de suas raízes cristãs e de sua irresolução acerca da existência de Deus, tentou desvincular a dignidade humana de seu fundamento teológico último, propondo uma visão secular racionalista do reino dos fins, descrevendo os seres humanos como fins em si mesmos, e a dignidade humana como um simples obstáculo à instrumentalização do poder em função de qualquer objetivo.

A tese de Kant, de acordo com Machado (2013) surgiu no quadro da procura de um fundamento racional da dignidade humana livre das constringências judaico-cristãs.

O problema das afirmações metafísicas de Kant é que elas dificilmente podem ser conciliadas com a crença, subentendida por ele em sua *Teoria dos céus*, de que o planeta Terra teria surgido casualmente a partir do colapso gravitacional de uma nuvem gigante de gás e poeira, não passando o ser humano de um mero acidente cósmico (MACHADO, 2013).

Assim, segue discorrendo Machado (2013, p. 74): “Não se vê como é que do colapso físico acidental de uma nebulosa e da condensação de anéis de poeira estelar se pode chegar, racionalmente, a um metafísico reino dos fins, isto é, a um mundo constituído por seres humanos dotados de valor imaterial intrínseco.”

Diante dos pensamentos de Kant, com vistas a sua razão transcendental e os imperativos categóricos, Machado (2013) entende que tais pensamentos não podem ser logicamente deduzidos de meros processos cósmicos, físicos, químicos e biológicos acidentais, irracionais e aleatórios.

Para tanto, argumenta Machado (2013, p.74) que:

O ser humano, entendido como mero acidente cósmico evolutivo, ou animal inteligente, dificilmente poderia reclamar para si qualquer dignidade transcendental intrínseca ou valor absoluto como fim em si mesmo. Tratar-se-ia aí, quando muito, de uma pretensão arbitrária e subjetiva, destituída de qualquer fundamento filosófico, científico, lógico, racional e moral.

Dessa forma, se o ser humano for realmente o produto de milhões de anos de processos cósmicos, físicos e químicos aleatórios e do colapso acidental de uma nebulosa, qualquer pretensão a uma especial distinção, estatuto especial ou imperativo categórico de dignidade humana intrínseca cai pela base, por ser totalmente arbitrária (MACHADO, 2013).

O pensamento de Kant, de forma inegável, facilitou bastante o desenvolvimento do Iluminismo, que desde então pretendeu viajar de graça à boleia dos valores judaico-cristãos. Essa alternativa, segundo Machado (2013, p. 75), “procura conservar a racionalidade e os valores morais como se eles fossem verdades naturais evidentes por si mesmas, embora renunciando à base judaico-cristã que lhes servia de sustentação. ”

Posteriormente, no século XIX, Charles Darwin, a partir da sua concepção naturalista e evolucionista da origem das espécies, defendeu expressamente não apenas a arbitrariedade da afirmação da especial dignidade da pessoa humana no reino animal, como até o caráter preconceituoso e arrogante dessa pretensão (MACHADO, 2013). E, segundo Machado (2013), Darwin edificou sobre essa base, um dos motivos diretores do pensamento naturalista dos séculos XX e XXI consistente na negação sistemática da dignidade da pessoa humana.

Nesse sentido, o historiador americano Provine (1994), em um debate científico sobre o evolucionismo, afirmou não existir nenhum fundamento último para a ética, bem como nenhum significado para a vida, e que o livre-arbítrio é apenas um mito humano.

Acerca dessa visão naturalista e secularizada do mundo, argumenta Machado (2013) que se ela correspondesse à realidade, não haveria de fato qualquer fundamento moral ou racional para afirmar a especial dignidade da pessoa humana.

E conclui Machado (2013, p. 76) da seguinte forma:

Todo o edifício dos direitos fundamentais que dela depende cairia por terra, por efeito dominó, como uma simples construção social arbitrária, ilusória e imaginária. Ainda que essa pretensão de dignidade fosse avançada por uma questão de soberba, egoísmo ou vaidade pessoal, nomeada com fundamento nas capacidades intelectuais especiais que separam e distinguem os seres humanos dos outros seres vivos e demais objetos, ela não teria por isso qualquer pretensão de normatividade. Tudo estaria dependente das opiniões humanas e das diferentes interpretações do mundo.

No quadro de semelhante visão do mundo, a afirmação do valor absoluto da vida humana ou da sua especial dignidade intrínseca, como fim em si mesmo, é meramente arbitrária, destituída de qualquer fundamento.

Não obstante, os seres humanos poderiam celebrar entre si contratos sociais e reconhecer-se a si mesmos como portadores de uma dignidade especial, em condições de igualdade e reciprocidade (MACHADO, 2013).

Certamente, conforme Machado (2013), neste contexto juscontratualista, a dignidade humana poderia ser afirmada e até constitucionalizada, porém, nada haveria de categórico, moral, racional, necessário e definitivo nesse processo de contratualização e constitucionalização.

Esse cenário, segundo Machado (2013, p. 78):

Tratar-se-ia, quando muito, de uma afirmação hipotética, instrumental, contingente, precária, estrategicamente orientada para a promoção de outros fins, como sejam a sobrevivência, a reprodução ou a defesa relativamente aos mais fortes. O mesmo valeria se e na medida em que as partes no contrato achassem útil e conveniente, ou enquanto o equilíbrio de poderes entre elas se mantivesse.

Essa dignidade contratualizada é falha e infundada, visto que, conforme Machado (2013) quando uma das partes do contrato social conseguisse levar a melhor sobre as outras, o sentido da igual dignidade desapareceria, podendo ser livremente abandonada sem que isso representasse a violação de qualquer imperativo fundamental ou fosse moralmente condenável.

Além disso, essa afirmação da dignidade contratualizada seria sempre em função da prossecução de outros objetivos e interesses (MACHADO, 2013).

O filósofo Nietzsche, no tópico 36, intitulado “Moral para médicos”, de sua obra *Crepúsculo dos Ídolos*, demonstra claramente os perigos de se relativizar a dignidade humana, quando escreve:

O doente é um parasita da sociedade. Num certo estado, é indecente viver mais tempo. Prosseguir vegetando em covarde dependência de médicos e tratamentos, depois que o sentido da vida, o direito à vida foi embora, deveria acarretar um profundo desprezo na sociedade. Os médicos, por sua vez, deveriam ser os intermediários desse desprezo — não apresentando receitas, mas a cada dia uma dose de nojo a seus pacientes. (NIETZSCHE, 2006, p. 67)

Além disso, Nietzsche (2002) também afirmava a morte de Deus, dizendo que esse ato de matar Deus foi um ato de extrema grandeza, e afirmando que nunca houve um ato maior que este, e que quem vier depois deles, que mataram a Deus, pertenceriam a uma história mais elevada do que toda história até então.

O jus-filósofo Schaeffer (2003, p. 126), comentando acerca desse pensamento de Nietzsche, declarou:

Em 1880, Nietzsche foi o primeiro a afirmar, de forma moderna, que Deus está morto, e ele entendia bem onde as pessoas acabam quando dizem isso. Se Deus está morto, então, tudo aquilo a que Deus fornece resposta e sentido está morto. E isso é verdade, não importa se é o homem secular ou o teólogo de hoje que está dizendo “Deus está morto” ou se ele está simplesmente reagindo contra aqueles teólogos que dizem que Deus está morto; o fato é que ele continua utilizando uma metodologia existencial. Ele mesmo estará relegado a todo o conteúdo sobre a morte de Deus e todas as garantias de que Deus está morto enquanto ser pessoal.

Na mesma linha de pensamento, pontua Filipe Rosa Chagas Francisco, que em seu artigo “Neutralidade e Neutralização do Estado (Aspectos filosóficos e jurídicos)”, escreve o seguinte: “A morte de Deus para Friedrich Nietzsche pressupõe a morte de qualquer senso de religião e a migração à autonomia do homem. A morte de Deus demonstra a mudança de qualquer senso absoluto de moral e verdade.” (FRANCISCO, 2015)

Continua a discorrer Francisco (2015) que a ideia da morte de Deus remete que o Ser de Deus morreu na consciência do homem. Sua lei inteligível era “retrógrada” e os significados de absoluto e supremo eram estranhos aos ouvidos deste homem, daí este “assassinou” a Deus, que até então era quem sustentava o sistema tradicional de valores.

Francisco (2015) conclui que com a “morte de Deus”, alguém precisava ocupar o seu lugar, assim quem passou a ocupar esse lugar foi o próprio homem, ainda que agora desprovido de sentido da vida e aberto ao total vazio.

Por fim, se torna perceptível, segundo Machado (2013, p. 78):

Que a partir do momento em que os seres humanos se auto definem como meros animais inteligentes e a dignidade assume um caráter convencional e contratual, sem qualquer fundamento transcendente, a mesma começa a ceder em domínios importantes como o aborto, a eutanásia ou o infanticídio.

Posto isto, no quadro de uma visão do mundo sem Deus, a afirmação da dignidade humana constante da generalidade das constituições, é uma construção social desprovida de um significado que não seja ilusório. A “morte de Deus” conduz, inexoravelmente, à morte do Homem.” (MACHADO, 2013, p. 78).

Antony Flew, que segundo Machado (2013, p. 25) foi: “um importante Filósofo britânico que durante cerca de seis décadas, nos cinco continentes, emprestou voz e sofisticação intelectual aos argumentos ateístas na academia, tendo sido considerado o decano do ateísmo contemporâneo.”

Não obstante, Anthony Flew mudou radicalmente sua opinião e reconheceu, não apenas a existência de Deus, mas também que ela é científica e racionalmente irrefutável (MACHADO, 2013).

Antony Flew (2008, p. 112) elenca 5 (cinco) fenômenos evidentes que somente podem ser explicados em termos da existência de Deus, vejamos:

A saber: em primeiro lugar, a racionalidade implícita a toda nossa experiência do mundo físico; em segundo, a vida, a capacidade de agir de forma autônoma; em terceiro, a consciência, a capacidade de estar ciente; em quarto, o pensamento conceitual, o poder de articular e entender símbolos com significado, tais como aqueles inerentes à linguagem e, por fim, em quinto lugar, a personalidade humana, o "centro" da consciência, do pensamento e da ação.

Dessa forma, quando o homem moderno tenta encontrar respostas no andar superior onde já não há mais um Deus, ele dá um salto, “para longe da racionalidade e da razão.” (SCHAEFFER, 2014, p. 62) E o fim lógico, dessa separação entre esperança e razão, quando se retira Deus do andar de cima, “é a abolição total de toda razão.” (SCHAEFFER, 2014, p. 79)

Diante do exposto, vimos que somente depois de estabelecida uma base ontológica racional e sólida, é que toda a discussão faz sentido, pois antes da *episteme*, antes de sabermos algo, nós somos algo, nós existimos, e as bases de razão do nosso ser, de nossa existência, definem todo o restante.

Dessa forma, portanto, se a concepção judaico-cristã da existência de um Deus, que criou o Homem à sua imagem e semelhança, com autonomia racional e moral, fará todo sentido afirmar a sua dignidade e deduzir dela determinados direitos fundamentais. Caso contrário, qual outro fundamento ontológico, que seja ao mesmo tempo, lógico, racional e seguro para afirmar a especial inerência da dignidade humana? Não há, e isso ficará claro ao final da presente pesquisa.

Estudaremos a seguir, de forma breve, como a concepção da existência de direitos humanos inerentes, pré-políticos e pré-jurídicos, fundamentam e validam o Estado Constitucional e de como essa concepção de inerência adveio da influência judaico-cristã na cultura Ocidental.

### 2.3.3 DO ESTADO CONSTITUCIONAL: O “BACKGROUND” RELIGIOSO DA CULTURA OCIDENTAL

O presente tópico, que finaliza o primeiro capítulo, vem trazer ao leitor um estudo mais específico do Estado Constitucional, partindo desde sua conceituação à investigação das bases religiosas da cultura Ocidental, onde nasceu, com o intuito de, ao final, demonstrar e reconhecer a enorme e inescapável influência axiológica da tradição judaico-cristã na sua formação.

Esse estudo será feito tomando por base escritos de dois grandes estudiosos da cultura e da religião, quais sejam: T. S Eliot e Christopher Dawson. Dessa forma, poderemos, ao final, visualizar claramente que a base religiosa da cultura Ocidental e, portanto, do Estado Constitucional, remonta à tradição judaico-cristã.

Além disso, visualizar-se-á também que, a cisão entre cultura e religião desaguou na concepção errônea da autonomia e neutralidade da ciência, que será melhor trabalhada no último capítulo. Primeiramente, delimitaremos o que é o Estado Constitucional, para somente após isso analisarmos a influência cultural da tradição judaico-cristã no Ocidente, local de seu nascimento.

Sarlet (2017, p. 46) entende que o Estado Constitucional é “compreendido como um Estado de Direito, na perspectiva da limitação jurídica do poder”. Além disso, conforme Sarlet (2017, p. 33) a história do constitucionalismo moderno, que surgiu com as Revoluções Americana (1776) e Francesa (1789), “está intrinsecamente ligada à limitação normativa do poder político e à garantia de direitos individuais e indisponíveis, livres de intervenção estatal (...)”.

Acerca do constitucionalismo moderno, Machado (2013, p. 30) dispõe que:

(...) uma constituição seria tanto mais legítima e digna de respeito quanto mais incorporasse princípios fundamentais tidos como intrinsecamente válidos. As primeiras constituições tendiam a elevar estes valores a um especial estatuto de dignidade, tido como evidente por si mesmo, como se eles fossem dotados de transcendência, objetividade e universalidade.

Nesse mesmo sentido, Bastiat (2016) ressalta que a lei é uma consequência dos direitos fundamentais, e não a causa de existência destes, e que o homem é a junção de três dons, quais sejam, a vida, faculdades e produção (em outras palavras, individualidade, liberdade, propriedade), e tais dons vieram de Deus, sendo anteriores e superiores a toda legislação humana. Em suma, “a vida, a liberdade e a propriedade não passaram a existir porque

os homens fizeram leis. Ao contrário, é porque a vida, a liberdade e a propriedade já existiam que os homens fizeram leis.” (BASTIAT, 2016, p. 24-25).

Diante disso, discorre Machado (2013, p. 30) que essa crença estava subjacente ao pensamento daqueles que defenderam os direitos fundamentais pela primeira vez no Ocidente, onde considerava-se existirem princípios fundamentais pré-jurídicos e pré-políticos, acima de toda forma de poder, pois, pelo menos teoricamente, elas estiveram “na base na base da República de Oliver Cromwell, da Gloriosa Revolução, da Revolução Americana, da Revolução Francesa e das revoluções liberais subsequentes”.

Para Alexy (2015), o Estado Constitucional democrático é concretizado pela teoria do discurso, pois ela coloca duas exigências fundamentais ao conteúdo e à estrutura do sistema jurídico: direitos fundamentais e democracia. Assim sendo, o professor Machado (2013), erige uma axiologia objetiva como fundamento do Estado Constitucional, no sentido de que ele se baseia na convicção da realidade de um conjunto de valores objetivos fundamentais, que estão acima de todas as formas de poder, sendo pré-políticos e pré-jurídicos, cuja razão humana é suficiente para reconhecê-los como tais.

O Constitucionalismo, nessa toada, atribui extremo valor e apreço aos princípios, pois são eles os responsáveis por garantirem e preservarem os chamados Direitos Humanos (MACHADO, 2013). Nesse sentido, de acordo com Machado (2013), esses princípios norteadores do Estado Constitucional, tais como dignidade humana, igualdade, necessidade de limitação do poder, igualdade, justiça, separação das confissões religiosas do estado, dentre outros, devem ter uma base de sentido e validade bastante sólida.

A reação consciente aos crimes cometidos na II Guerra Mundial e no Holocausto, conforme Machado (2013), evidenciou de forma especial a fundamentação do Estado Constitucional sobre valores considerados pré-políticos e pré-jurídicos. Machado (2013) argumenta que essa convicção se adequa perfeitamente à pressuposição de que um Criador racional, verdadeiro, bom, justo e onipresente está na origem desses valores, bem como da respectiva validade universal, e de que eles promovem uma coexistência pacífica, harmoniosa e humanamente produtiva entre todos os indivíduos.

Além disso, esses valores presentes no Estado Constitucional, de acordo com Machado (2013, p. 31):

Rapidamente extravasaram a todo o direito internacional, alicerçando os mecanismos universais e regionais de proteção aos direitos humanos, servindo de base a um sistema de revisão periódica universal, no Conselho de Direitos Humanos das Nações Unidas, e inspirando até a luta pela criação de um tribunal mundial de direitos humanos. A Carta das Nações Unidas, de 1945, o Tribunal de Nuremberg, de 1946, a

DUDH, de 1948, e a Constituição de Bona, de 1949, assentam na afirmação da existência de valores humanos universais, à luz dos quais algumas condutas são objetivamente erradas e intoleráveis, independentemente do que sobre elas disponham os tratados internacionais, as constituições ou as leis nacionais.

De forma contínua, Machado (2013) argumenta que os crimes de agressão, de guerra, contra a humanidade ou o genocídio são considerados males em si mesmos, violadores de princípios de justiça universal. Se assim não fosse, consoante Machado (2013, p. 32), caso algum desses crimes fosse aprovado em determinado tratado internacional ou mesmo uma constituição nacional, que viesse a torná-los legais e legítimos, os mesmos passariam a ser plenamente bons e suscetíveis de aceitação, bem como “teríamos que aceitar que a supressão dos tipos de crimes internacionais acabaria *ipso facto* com a criminalidade internacional. ”

Dessa forma, viu-se que o Estado Constitucional é aquele que tem seu alicerce e limites fixados pelos valores e princípios que regem os Direitos Humanos, assim, é candente o fato de que o Estado Constitucional não pode ser absolutamente neutro em matéria religiosa, tendo em vista que confere primazia aos princípios de Direitos Humanos e os eleva ao mais alto grau em uma constituição, constituindo-os como base de legitimidade de toda atuação do Estado (MACHADO, 2013).

Desta feita, passa-se ao estudo das origens religiosas da cultura Ocidental, local de nascimento do Estado Constitucional, como um pontapé inicial para o entendimento da origem dos valores que o fundamentam.

Primeiramente, o que é cultura? Eliot (2013, p. 25) discorre que essa é uma palavra que geralmente é empregada de duas maneiras distintas, “por uma espécie de sinédoque, quando quem fala tem em mente um dos elementos ou evidências de cultura – tal como “arte”; - [...], ou como uma forma de estimulante – ou anestésico – emocional. ”

Diante disso, Eliot (2013, p. 26) afirma que “nenhuma cultura apareceu ou se desenvolveu a não ser em conjunto com uma religião; segundo o ponto de vista do observador, a cultura parecerá ser o produto da religião; ou a religião, o produto da cultura”. Dawson (2010, p. 191), na mesma linha, pontua que “a religião é a grande força criativa da cultura”, e acentua que “quase toda cultura histórica foi inspirada e constituída por alguma grande religião”

Christopher Dawson (2014, p. 101), destaca que “a história do cristianismo é a história de uma intervenção divina na história, e não podemos estudá-la a parte da história da cultura no sentido mais amplo do termo”. Da mesma forma, Kirk (2013) entende que a cultura procede de culto, e ainda afirma que a religião cristã é o culto da civilização Ocidental, e este culto tem perdido força nos três últimos séculos.

Para Kirk (2013, p. 264), essa decadência é motivada pelo crescimento do “anticulto do cientificismo [...], onde há uma perfeita indiferença ou hostilidade à religião transcendente. E então a própria cultura cujo centro estava na fé, começa a ruir. ”. Nesse sentido, Kirk (2013, p. 265) discorre:

A agricultura sistemática, a defesa armada, a irrigação, a arquitetura, as artes visuais, a música, as técnicas mais intrincadas, a produção a distribuição econômica, as cortes e o governo – todas as características de uma cultura surgem gradualmente do culto, da ligação religiosa. E, particularmente, a rede de normas morais, de regras para a conduta humana, é produto das crenças religiosas.

A cultura, às vezes, é posta em primeiro plano, e a confiança no sentido de que a melhora e o aumento de cultura podem gerar uma nova civilização é enorme (ELIOT, 2013). Assim, “sempre está sendo feita uma nova civilização: o estado de coisas que desfrutamos hoje ilustra o que acontece às aspirações de cada época por uma melhor. A questão mais importante que podemos colocar é se existe algum padrão permanente pelo qual possamos comparar uma civilização com outra, e pelo qual possamos arriscar um palpite sobre a melhora ou o declínio da nossa.” (ELIOT, 2013, p. 29-30).

Dessa forma, somente se pensarmos em termos de uma moral objetiva e, de certa forma, universal, poderemos então, proceder com essa padronização para a avaliação cultural, verificando se existiram ou existem culturas superiores ou inferiores, distinguindo entre avanços e retrocessos.

Existem, então, certas condições permanentes, em cuja ausência não se possa esperar uma cultura superior? A resposta a essa pergunta é o alvo principal do estudo realizado por Eliot (2013) e disposto no seu livro “Notas para uma definição de cultura”. Para Dawson (2010, p. 185), T. S. Eliot ao escrever essa obra “está defendendo o que é comumente descrito como “valores espirituais” de nossa tradição ocidental, contra a degradação e achatamento de que é vítima. ”

Esse estudo é iniciado com a separação de três sentidos de “cultura”, onde Eliot (2013) distingue a cultura de acordo como desenvolvimento de um indivíduo, de um grupo ou classe, e de toda uma sociedade. Assim, ele pressupõe que “a cultura do indivíduo depende da cultura de um grupo ou classe, e que a cultura do grupo ou classe depende da cultura em sociedade a que pertence este grupo ou classe. Portanto, a cultura da sociedade é que é fundamental [...]” (ELIOT, 2013, p. 33).

Dessa forma, para Eliot (2013) o significado do termo “cultura” em relação com toda a sociedade é que deve ser alvo do exame inicial. E isso poderá ser feito de maneira

saudável, e evitaria muita confusão, “se nos abstivéssemos de colocar para o grupo o que pode ser o objetivo apenas do indivíduo; e para toda a sociedade o que pode ser o objetivo unicamente de um grupo.” (ELIOT, 2013, p. 34).

Não obstante, esses três sentidos de “cultura” devem ser considerados ao mesmo tempo, tendo em vista que “a cultura do indivíduo não pode ser isolada da do grupo, e que a cultura do grupo não pode ser abstraída da sociedade inteira.” (ELIOT, 2013, p. 36). Assim, é certo que entre as comunidades mais primitivas as diversas atividades culturais são indissolúveis e entrelaçadas, e à medida que a civilização se torna mais complexa, uma maior especialização ocupacional é relevada (ELIOT, 2013).

Não obstante, “embora os indivíduos de uma tribo, ou de um grupo de ilhas ou aldeias, possam ter funções separadas – das quais as mais peculiares são as do rei e do feiticeiro – somente num estágio posterior é que a religião, a ciência, a política e a arte goram abstratamente concebidas isoladas uma da outra.” (ELIOT, 2013, p. 37).

Embora o progresso na civilização pareça tornar mais especializados os grupos de cultura, não devemos esquecer dos perigos que acompanham esse desenvolvimento, pois, da especialização cultural pode resultar a desintegração cultural, e essa é a coisa mais séria e difícil de se concertar que poderia acontecer em uma civilização. E essa deterioração é matéria de interesse não apenas para um grupo que é afetado visivelmente, mas para toda a sociedade (ELIOT, 2013).

A ideia de neutralização do Estado, que separa radicalmente a ciência da religião, é uma clara demonstração de desintegração cultural. Pois, a desintegração cultural está presente “quando dois ou mais estratos se separam de tal modo que se tornam na verdade culturas distintas.” (ELIOT, 2013, p. 39). Eliot (2013, p. 39) reconhece que houve essa desintegração cultural no Ocidente, e argumenta que nesse cenário:

Pensamento e prática religiosos, filosofia e arte, todos tendem a tornar-se áreas isoladas, cultivadas por grupos sem qualquer comunicação entre si. A sensibilidade artística se empobrece, com seu divórcio da sensibilidade religiosa, a religiosa com sua separação da artística; e o resquício de maneiras pode ser deixado a uns poucos sobreviventes de uma classe em desaparecimento que, com a sensibilidade não-treinada pela religião ou pela arte e as mentes não-providas do material para uma conversação engenhosa, não terá contextura em suas vidas para dar valor a seu comportamento.

Diante disso, entendemos os riscos de se dissociar o Direito da Moral, e conseqüentemente, de se tentar retirar do Estado Constitucional os valores religiosos que formaram sua base e que o sustentam. Conforme viu-se no primeiro capítulo, foi no Ocidente

que se deu a gênese do Estado Constitucional. Dessa forma, ao procedermos com a análise das origens religiosas da cultura ocidental, chegaremos às bases religiosas do Estado Constitucional.

Os escritos de Christopher Dawson, que foi um grande estudioso da história cultural e da cristandade, acerca da “Criação do Ocidente”, nos auxiliarão grandemente na busca pelas raízes religiosas do Ocidente. Nesse sentido, Dawson (2016) remonta o início da cultura ocidental na nova comunidade espiritual que surgiu das ruínas do Império Romano, em razão da conversão dos bárbaros do norte à fé cristã.

Para Dawson (2016, p. 51), “a Igreja cristã herdara as tradições do Império. Ela chegou aos bárbaros como portadora e representante de uma civilização superior, dotada do prestígio conferido tanto pela lei romana quanto pela autoridade do nome de Roma. ”. Desta forma, com o colapso da organização política do Império Romano, um grande vácuo foi deixado, tão grande que nenhum rei bárbaro ou general poderia preencher. E esse vácuo foi preenchido, consoante aduz Dawson (2016, p. 51), “pela Igreja, que assumiu a função de tutora e legisladora dos nossos povos”.

Ato contínuo, Dawson (2016, p. 51) elenca os padres latinos - Ambrósio, Agostinho, Leão e Gregório – como os pais fundadores da cultura do Ocidente. Assim foram pode ele considerados:

Na medida em que, por meio do árduo trabalho desses homens, os distintos povos do Ocidente puderam ser incorporados à comunidade espiritual da cristandade, adquirindo, dessa forma, uma cultura comum. Acima de tudo, foi esse empenho evangelizador que distinguiu o desenvolvimento do Ocidente do de outras civilizações da história.

Diante disso, argumenta Dawson (2016), que o processo de desenvolvimento do Ocidente foi totalmente diferente do que ocorreu nas grandes culturas do Oriente Antigo. E assim pode concluir que “foi somente por meio do cristianismo e dos elementos que vieram de uma cultura superior, transmitidos pela ação da Igreja, que a Europa ocidental adquiriu sua unidade e forma.” (DAWSON, 2016, p. 52).

Em sequência, Dawson (2016) expõem que a viagem do apóstolo Paulo de Tróia à cidade macedônica de Filipos, em 49 d.C., teve um impacto mais historicamente significativo do que a grande batalha, que ocorreu na mesma localidade, e decidiu o destino do Império Romano um século antes. Foi assim, porque “Paulo de Tarso levou à Europa a semente de uma nova vida, destinada a formar um novo mundo.” (DAWSON, 2016, p. 52).

Ao se ler o relato dessas viagens e as cartas que Paulo escreveu às primeiras comunidades cristãs da Europa e da Ásia Menor, é quase impossível não perceber que ocorreu a introdução de um novo princípio no estático organismo do mundo romano (DAWSON, 2016). Além disso, essa nova realidade, conforme Dawson (2016, p. 52-53), “continha infinitas possibilidades de mudança”.

Dawson (2016) ainda expõe que de forma parecida ao que ocorrera à multidão enfurecida em Tessalônica, os cristãos viraram o mundo de ponta-cabeça ao proclamar outro tipo de rei, muito diferente de César – Jesus. Diante disso, pondera Dawson (2016, p. 53) que “foi exatamente isso que fizeram, e tamanho ato de transformação criativa marca o início de uma nova era na história do mundo, sobretudo, para o Ocidente. ”

Esse processo pode ser descrito da seguinte forma:

Até esse momento, a Europa ficara dividida entre o civilizado mundo romano e o mundo forasteiro dos povos bárbaros. Agora, o próprio mundo romano se encontrava dividido entre servos de César e servos de Cristo. [...] Durante o transcorrer dos séculos, essa divisão foi finalmente superada com a conversão do império, de modo que romano e cristão se tornaram termos quase sinônimos. [...] No momento em que o poder do império do Ocidente desmoronou, Roma não era mais a capital do império de César, mas se tornara Sé Apostólica. [...] Como os fundadores da segunda Roma, São Pedro e São Paulo haviam substituído Rômulo e Remo, e a cidade se tornou a *Urbs sacerdotalis et regalis*, o centro do mundo cristão. (DAWSON, 2016, p. 53).

Não obstante, a conversão da Europa Ocidental sofreu mais impacto por parte da manifestação de um novo poder que se impôs e conquistou os bárbaros do Ocidente, do que por meio do ensinamento de uma nova doutrina religiosa (DAWSON, 2016). Com a queda desse poder, ou seja, com a queda do império romano no Ocidente, de acordo com Dawson (2016, p. 70):

A Igreja teve na liturgia uma rica tradição de cultura cristã, estruturada como ordem de fé, pensamento e princípio de vida. E, apesar de haver um declínio generalizado da cultura, essa tradição continuou a se desenvolver espontaneamente e a frutificar em formas variadas, segundo a complicada evolução dos diferentes ritos ocidentais

Logo após essa fase, segundo Dawson (2016) houve a contribuição fundamental dos monges para a formação da tradição ocidental, pois o mosteiro foi a “mais típica instituição cultural de todo esse período que se estende do declínio da civilização clássica ao aparecimento das universidades europeias no século XII – compreendendo sete séculos. [...] foi por meio do movimento monástico que a religião exerceu uma influência formadora direta sobre todo o desenvolvimento cultural desses séculos” (DAWSON, 2016, p. 71).

De acordo com Keller (2018), o cristianismo ofereceu à cultura Ocidental, contrariando as concepções gregas e de outros povos antigos, uma visão positiva do corpo e das emoções.

A cultura pagã da antiguidade, consoante Keller (2018), acreditava que mente e razão precisavam subordinar o corpo “hostil” e as emoções residentes dentro do corpo. A Bíblia, de forma distinta, “considera tanto o corpo quanto a alma bons e afetados pelo pecado em igual medida. Ensina que a grande luta humana não é entre mente e corpo, mas a que ocorre dentro do nosso coração [...]” (KELLER, 2018, p. 65-66).

O cristianismo, dessa forma, via a batalha pela virtude humana não mais como mente versus coração, nem da mente sobre a matéria, mas sim como àquela relacionada para o direcionamento do amor supremo do coração (KELLER, 2018). Nesse diapasão, Chadwick (2009, p. 93), argumentou que Agostinho “marca épica na história da consciência moral humana.” Para Keller (2018, p. 66), as Confissões, de Agostinho, “firmaram os fundamentos para o que viríamos a chamar de psicologia de uma forma que o pensamento não cristão clássico jamais poderia ter feito.”

Ou seja, conforme Keller (2018), o cristianismo foi o responsável por mudar a velha concepção de que o corpo é mal, e a alma boa, de que as emoções encontradas no corpo eram ruins, e a razão, boa. E essa nova concepção advinda do cristianismo, acerca da importância do corpo e do mundo material:

[...] lançou as bases para a ascensão da ciência moderna. O mundo material não era mais entendido como uma ilusão ou apenas algo a ser transcendido espiritualmente. Tampouco era somente um mistério incompreensível, mas, de acordo com a Bíblia, o mundo era criação de um ser pessoal, racional. Portanto, podia ser estudado e compreendido por outros seres pessoais, racionais. (KELLER, 2018, p. 66-67).

Na mesma linha, segundo Dooyeweerd (2015), a Igreja Católica Romana, que dominou o desenvolvimento cultural no período medieval, foi a responsável pelo florescimento da ciência e da arte, bem como pela fundação de universidades. Nesse sentido, o historiador medievalista Tierney (1997), defende a tese de que foi dentro da jurisprudência cristã dos séculos 12 e 13 que se começou a pensar em direitos humanos, e que esse fato está enraizado particularmente na doutrina cristã de que todos os seres humanos são criados à imagem de Deus, sendo a dignidade a eles inerente.

Pontua Keller (2018, p. 65) que apesar de popularmente se pensar que os direitos humanos foram criação do secularismo moderno contra a opressão da religião, a realidade é que esse conceito não tem sua gênese no Oriente, mas sim no Ocidente, e não após o

Iluminismo, mas durante a cristandade medieval, pois a ideia de direitos humanos foi baseada na ideia bíblica da *Imago Dei*.

Não obstante, essa origem religiosa da cultura Ocidental também pode ser observada no âmbito da literatura. Para tanto, Frye (2017, p. 95), grande crítico literário do século XX, entende que desde o surgimento da civilização, a literatura segue a mitologia, e define mito como “um esforço de imaginação simples e primitivo para identificar o mundo humano com o não humano, e seu resultado mais típico é uma história sobre Deus.”

Além disso, Frye (2017, P. 96) reconhece que a forma mais complexa desse mito é dada na Bíblia cristã, considerando-a então como o fundamento mais básico do ensino de literatura, posto isto, ele conclui que “A Bíblia deveria ser ensinada em tão tenra idade e com tal minúcia e abrangência que fosse depositar-se direto no fundo da mente, onde tudo que lhe sobreviesse se assentasse sobre ela”.

Ainda sobre a Bíblia, comenta Frye (2017, p. 96) que o que há de mais importante nela é a sua estrutura e forma total, o fato de ser uma narrativa contínua, começando na Criação, terminando no Juízo Final e, nesse diapasão, perpassando e sondando toda a história da humanidade, sob os nomes representativos de Adão e Israel, “em outras palavras, é o *mito* da Bíblia que deveria servir de base à instrução literária: seu mapeamento imaginativo da situação humana é tão amplo que tudo tem ali o seu lugar.”

Reconhecendo a importância da narrativa Bíblica, Frye (2017) assevera que a Bíblia é uma obra literária inigualável, cuja influência sobre a literatura confirma isso. Posteriormente, tratando acerca das semelhanças entre as lendas bíblicas e as clássicas, Frye (2017) entende que elas não deveriam ser tratadas como simples coincidências.

As obras clássicas, no pensamento de Frye (2017, p. 106) são assim consideradas por duas razões, a primeira é de ordem puramente literária e a segunda é que “uma grande obra da literatura é um lugar para onde converge toda a história cultural da nação que a produziu. Dessa forma, Frye (2017, p. 110) entende “que a literatura guarda com as ciências construídas sobre as palavras, como a história, a filosofia, as ciências sociais, o direito e a teologia, mais ou menos a mesma relação que a matemática guarda com as ciências físicas”.

Não obstante, conforme já foi visto, existe um processo constante de descristianização da cultura Ocidental, que de acordo com Dawson (2014) ocorre pela adoção da ingênua crença positivista na autonomia e neutralidade da ciência. Esse fenômeno de “desagregação normativa”, foi descrito por Kirk (2008) como aquele que corrói a ordem no interior do indivíduo e da sociedade.

Sendo assim, como resultado dessa parte do estudo, conclui-se que clara a noção de que a tradição cultural do Ocidente é eminentemente judaico-cristã, e de que foi nesse mesmo Ocidente que emergiu o Estado Constitucional, que é legitimado pelos Direitos Humanos. Nesta esteira, cumpre expor os resultados obtidos neste capítulo e identificar a maneira como eles podem ajudar na construção da resposta da problemática inquirida.

Diante do que foi exposto em cada tópico deste capítulo, afigura-se sensato afirmar que a fundamentação de tal Estado se dá na cosmovisão judaico-cristã, funcionando os seus axiomas normativos como nascedouro e norte de interpretação dos princípios e valores do constitucionalismo moderno, e essa noção será melhor trabalhada nos próximos capítulos da presente pesquisa, de forma a responder de forma concludente a problemática.

Isto posto, por meio dos resultados desse capítulo, que foram de extrema relevância, verificou-se a concreta atuação da tradição judaico-cristã na afirmação histórica dos Direitos Humanos, visualizada no processo de formação do Estado Constitucional e na análise dos princípios de dignidade humana sob os quais ele se fundou, contribuindo incisivamente na resposta à problemática ora formulada.

Além disso, após analisar que esses princípios constitucionais são fundados sobre valores de dignidade, igualdade, justiça, verdade, solidariedade, dentre outros, resta-nos verificar a gênese desses valores. E isso será feito no próximo capítulo da presente pesquisa, onde discorreremos sobre a relação existente entre o Direito e a Moral, - com foco nos espaços epistêmicos presentes no processo de positivação de normas de Direitos Humanos -, bem como acerca de quatro teorias que versam sobre a gênese dos valores fundantes do Estado Constitucional.

### **3 A INSUFICIÊNCIA DO POSITIVISMO JURÍDICO NA FUNDAMENTAÇÃO DOS DIREITOS HUMANOS: UMA INVESTIGAÇÃO DA RELAÇÃO ENTRE DIREITO E MORAL**

O objeto de estudo deste capítulo será a questão da inabilidade do positivismo jurídico, de por si só, prover uma fundamentação lógica e racional para os Direitos Humanos. Desta forma, estudaremos a relação existente entre os Direitos Humanos e a Lei, visto que isso desaguará na inquirição da necessidade, sentido e origem dos valores morais e de seus aspectos que embasam a atuação do legislador no cumprimento de suas funções, com vistas à axiologia fornecida pela tradição judaico-cristã na fundamentação do Estado Constitucional.

O capítulo foi dividido em 2 subtítulos, e o segundo conta com 4 subdivisões, e ele contribuirá para a percepção da premente necessidade de fundamentação moral dos Direitos Humanos, entendendo que o positivismo jurídico, absorvido de valores morais, é insuficiente para o amparo lógico e racional da primazia conferida aos Direitos Humanos no escopo do Estado Constitucional.

#### **3.1 POSITIVAÇÃO DOS DIREITOS HUMANOS E O ENFOQUE VALORATIVO NECESSÁRIO**

Levando em consideração a análise do surgimento e evolução histórica dos Direitos Humanos, - focalizada na fundamentação teísta judaico-cristã do Princípio da Dignidade da Pessoa Humana -, realizada no primeiro capítulo, estudaremos, no presente tópico, os alicerces axiológicos presentes no processo de positivação dos Direitos Humanos, com o intuito de verificar a importância e a indispensabilidade dos valores morais na confecção e fornecimento de sentido às leis, - estabelecendo limites ao poder de legislar do Estado -, e também, na justificação lógico-racional da primazia atribuída a esses direitos, no âmbito do Estado Constitucional.

Essa busca de fundamentos, segundo Alexy (2015), trata-se de uma tentativa de compreender os espaços epistêmicos advindos do processo de constitucionalização de direitos. Para Alexy (2015, p. 89), “essa questão aparece quando o conhecimento daquilo que, em virtude da constituição, está ordenado, proibido ou liberado, é incerto. ”

Posto isto, Ramos (2018, p. 28) conceitua os direitos humanos como “um conjunto de direitos considerado indispensável para uma vida humana pautada na liberdade, igualdade e dignidade. Os direitos humanos são os direitos essenciais e indispensáveis à vida digna”.

Além disso, Ramos (2018) discorre que os direitos humanos têm em comum quatro ideias-chave ou marcas distintivas, que são: universalidade, essencialidade, superioridade normativa (preferenciabilidade) e reciprocidade.

Para tanto, Ramos (2018, p. 29) descreve essas marcas:

A universalidade consiste no reconhecimento de que os direitos humanos são direitos de todos, combatendo a visão estamental de privilégios de uma casta de seres superiores. Por sua vez, a essencialidade implica que os direitos humanos apresentam valores indispensáveis e que todos devem protegê-los. Além disso, os direitos humanos são superiores às demais normas, não se admitindo o sacrifício de um direito essencial para atender as “razões do Estado”; logo, os direitos humanos representam preferências preestabelecidas que, diante de outras normas, devem prevalecer. Finalmente, a reciprocidade é fruto da teia de direitos que une toda comunidade humana, tanto na sua titularidade (são direitos de todos) quanto na sujeição passiva: não há só o estabelecimento de deveres de proteção de direitos ao Estado e seus agentes públicos, mas também à coletividade como um todo.

E essas quatro ideias tornam os direitos humanos como vetores de uma sociedade humana pautada na igualdade e na consideração dos interesses de todos, e não de apenas alguns (RAMOS, 2018).

No mesmo sentido, Alexy (2015) elenca 5 características responsáveis por distinguirem os direitos do homem dos demais. Para ele, “eles são direitos universais, morais, fundamentais, preferenciais e abstratos.” (ALEXY, 2015, p. 45)

Diante disso, é inegável o fato de que há uma candente correlação entre os direitos humanos e as teorias jusnaturalistas, enquanto os direitos fundamentais são mais próximos da concepção juspositivista. Nessa toada, argumenta Sarlet (2006, p. 32):

(...) os direitos humanos (como inerentes à própria condição e dignidade humanas) acabam sendo “transformados” em direitos fundamentais pelo modelo positivista, incorporando-os ao sistema de direito positivo como elementos essenciais, visto que apenas mediante um processo de “fundamentalização” (precisamente pela incorporação às constituições), os direitos naturais e inalienáveis da pessoa adquirem a hierarquia jurídica e seu caráter vinculante em relação a todos os poderes constituídos no âmbito de um Estado Constitucional.

Alexy (2006) entende que quando alguém tem um direito fundamental, existe uma norma que garante esse direito. Desta feita, visto que os direitos fundamentais são incorporados ao direito positivo como elementos essenciais, os direitos humanos carecem desse caráter impositivo, sua efetivação fica sujeita a atitude de “fundamentalização” dos Estados.

Dessa forma, Sarlet (2006, p. 24) argumenta que “os direitos humanos, enquanto carecerem do caráter de fundamentalidade formal próprio dos direitos fundamentais (...) não lograrão em atingir sua plena eficácia e efetividade, o que não significa dizer que em muitos casos não a tenham”.

Os direitos fundamentais, para Alexy (2015) são aqueles de tão elevado grau de importância que limitam o poder de atuação dos legisladores, e tais direitos competem a todas as pessoas, independentemente de sua posituação. Por fim, Alexy (2015,) afirma que todos os direitos do homem deveriam ser acolhidos em cada constituição como direitos fundamentais.

Não obstante, ao tratar da segunda qualidade essencial dos direitos do homem, a de direitos morais, Alexy (2015, p. 46-47) argumenta que:

O conceito de direito moral é ambíguo. Aqui, ele deve ser empregado como conceito contrário ao conceito de direito jurídico-positivo. Direitos jurídico-positivos nascem – como todas as normas do direito positivo – por atos de fixação, por exemplo, por contrato, dação de constituição, decisão de lei ou uma prática judicial ou social e dependem em sua essência – outra vez, como todas as normas do direito positivo – disto, se eles obtêm e conservam um mínimo de eficácia ou oportunidade de eficácia.

Diante disso, conclui Alexy (2015) que os direitos morais podem ser de forma simultânea direitos jurídico-positivos, porém, a sua validade não está sujeita a sua posituação. Assim, “para a validade ou existência de um direito moral basta que a norma, que está na sua base, vale moralmente. Uma norma vale moralmente quando ela, perante cada um que aceita uma fundamentação racional, pode ser justificada”. (ALEXY, 2015, p. 47)

Machado (2013, p. 30) neste mesmo sentido, expõe que: “Considerava-se existirem princípios fundamentais acima e para além da vontade dos monarcas e dos povos e defendia-se que os direitos fundamentais eram realidades naturais, que o poder político e o direito se limitavam a reconhecer”.

Bastiat (2016, p. 28), entende o seguinte acerca da lei:

A lei é a organização do direito natural de legítima defesa; é a substituição das forças individuais por uma força coletiva, à qual incumbe fazer somente aquilo que as forças individuais têm o direito natural e legítimo de fazer – proteger as pessoas, as liberdades e as propriedades, manter os direitos de cada um e fazer com que reine a justiça.

Porém, conforme Bastiat (2016), a lei, infelizmente, não se ateu às funções que lhe são inerentes, e ao extrapolá-las, ela não agiu apenas irresponsável e discutivelmente, mas agiu em direta contradição a seu fim, ela foi usada para aniquilar seu próprio objetivo, ou seja, para

destruir a justiça pela qual deveria vigiar, e para restringir e eliminar direitos que deveria proteger.

As atrocidades cometidas na Segunda Guerra Mundial são frutos dessa mentalidade positivista que rebaixa a condição do ser humano. Nessa toada, Piovesan (2018, p. 60) ensina que:

Em face do regime de terror, no qual imperava a lógica da destruição e no qual as pessoas eram consideradas descartáveis, ou seja, em face do flagelo da Segunda Guerra Mundial, emerge a necessidade de reconstrução do valor dos direitos humanos, como paradigma e referencial ético a orientar a ordem internacional.

Alexy (2015, p. 42), acerca dos fundamentos dos direitos do homem, argumenta que “enquanto todos acreditam firmemente nos direitos do homem, a sua fundamentação é um problema meramente teórico; ele torna-se tanto mais prático, quanto mais forte cresce a dúvida fundamental.”

Para Schaeffer (2014, p. 90), “O homem moderno não apenas repudiou a teologia cristã, mas também alijou a possibilidade daquilo que nossos ancestrais assumiam como base para a moral e para o direito.”

Assim, a afirmação de Kelsen (1934 *apud* ALEXY, 2009 a, p. 3) no sentido de que “[...] todo e qualquer conteúdo pode ser direito”, torna-se compreensível. E questiona-se, diante do que foi exposto, se não seria mais seguro e razoável incluir elementos morais, que caminham juntamente com as normas? (MACHADO, 2013)

Para Alexy (2015), a positivação seria o direito do homem ao Estado, “mais concisamente, um direito moral ao direito positivo” (ALEXY, 2015, p. 47). Dessa forma, conclui Alexy (2015, p. 47):

O direito do homem ao direito positivo não é um direito do homem ao direito positivo de qualquer conteúdo, mas a um direito positivo que respeita, protege e fomenta os direitos do homem, porque é justamente o asseguramento dos direitos do homem que fundamenta o direito positivo. A observância dos direitos do homem é uma condição necessária para a legitimidade do direito positivo.

Ato contínuo, para Santos (2012, p. 120) “Não é possível uma vida social sem ética e sem moral e, no entanto, há muitos que julgam que isso é possível, e que basta apenas a ação repressiva da polícia para resolver o problema ou, então, os códigos de leis.”

Os que acreditam que é possível, atacam primeiramente as bases da ética e da moral, de modo a convencer que as exigências nesse setor são falsas e injustas (SANTOS, 2012)

Desta forma, “a primeira providência é afirmar o relativismo da moral, a segunda é que nos cabe satisfazer os nossos desejos, a terceira é que não há, além deste mundo, nenhum prêmio, nenhum castigo, tudo se acaba, quando nós acabamos.” (SANTOS, 2012, p. 120)

Isto posto, Santos (2012) concebeu duas ideias de invasões dos “bárbaros”, às quais se processam tanto horizontal, no sentido de penetração no território civilizado, quanto verticalmente, que é a que penetra pela cultura, solapando seus fundamentos e preparando o caminho para a corrupção de um ciclo cultural.

Posto isto, Santos (2012) elenca como uma das características do barbarismo vertical a superioridade da força sobre o direito. Essa característica leva a noção de que:

O direito não é mais o que é devido à natureza de um ser estática, dinâmica e cinematicamente compreendido, e que, portanto, se funda num princípio de justiça, que consiste em dar a cada um o que lhe é devido e em não lesar esse bem. O direito não é o reconhecimento natural dessa verdade, mas apenas o que provém do arbítrio que possui o *kratos* (o poder) político. (SANTOS, 2012, p. 27)

Dessa forma, há a postergação, a discussão e até a negação do direito natural, para que a norma emanada do arbítrio do legislador seja supervalorizada. E a justiça já não é mais objeto de especulação, pois a desconfiança a cerca, e a dúvida se instala, de modo a negar, por fim, qualquer fundamento a justiça, que é uma das mais caras virtudes do homem culto (SANTOS, 2012).

Assim, conforme Santos (2012, p. 27) “o direito é concedido, as obrigações são determinadas. Não é a obrigação mais uma indicadora de direitos. Quem os estabelece é o Estado por seus órgãos legislativos, e os impõe pela força e os assegura pela sanção legal. ”

Dessa forma, a lei escrita tem um valor relativo, pois ela somente vale enquanto o *kratos* social a garante. Assim, argumenta Santos (2012), que a lei passa a ter um valor secundário, é a simples vontade do legislador e não mais uma manifestação do direito natural nem da justiça, e o direito se afasta do campo da ética para se integrar ao campo da política, e a força passa a prevalecer sobre o direito.

Essa separação da norma de seu conteúdo valorativo, fez com que o julgamento do que significa ser científico fosse equivalente a ser materialista e ateu, e se chegou ao ponto de criar a impressão de que filosofia e ciência não podiam trabalhar juntas, e que a religião e a ciência eram polos contrários, uma do erro e da credence popular, e a outra, do saber epistêmico, culto, sólido (SANTOS, 2012).

Santos (2012) argumenta ainda que o pensamento moderno tem retornado constantemente à uma esquemática infantil, genuinamente fetichista, que separa e abstrai, quando deveria unir e “conexionar”. Nesse sentido:

Quando o filodoxo moderno que pretende fazer filosofia defende o nominalismo, volve ele a uma esquemática infantil e bem fetichista. Quando o materialista admite que a matéria bruta pode ser a fonte de todas as perfeições posteriores, é fetichista. Quando o evolucionista afirma que o mais vem do menos, admitindo que haja perfeições posteriores, não contidas no que antecede, é fetichista. Aquele médico que julga que a saúde pública é tudo, e que com ela se resolvem todos os problemas sociais, é fetichista, e fetichistas são os que julgam que para tal basta o voto secreto, outros a alfabetização, outros apenas a técnica, outros apenas a ciência e assim por diante (SANTOS, 2012, p. 118)

Diante disso, conclui Santos (2012) que isso é a inversão da ordem lógica e regular, e que é a única possível.

Com relação a temática do aborto, principal argumentação jurídica em seu favor é no sentido de que, embora o feto seja inegavelmente um ser humano, não é uma pessoa do ponto de vista constitucional, e, portanto, não possui proteção jurídica (RAZZO, 2017). Dessa forma, de acordo com Razzo (2017, p. 176), na prática, ainda que o feto seja considerado uma pessoa, essa argumentação pretende que “privar os nascituros de seus direitos constitucionais, excluí-los, pela força do decreto político, da comunidade moral, já que se trata de uma entidade “não recepcionada pela Constituição de 1988”.

Nesse sentido, Razzo (2017) entende que o ato constituinte é um ato político de poder estatal, e direitos fundamentais não estão sujeitos ao arbítrio do Estado. Logo, direitos fundamentais são supraconstitucionais e não dependem de previsão constitucional para imporem respeito

O primeiro problema advindo da delimitação da titularidade dos direitos do homem, resulta do emprego do conceito de homem (ALEXY, 2015). Conforme Alexy (2015, p. 45), a delimitação mais clara ganha-se quando se define esse conceito biologicamente, e contra isso é objetado que se trata de um especicismos que se aproxima do racismo, e tal concepção fere o caráter de universalidade dos direitos do homem, na medida em que “a universalidade da titularidade consiste nisto, que direitos do homem são direitos que competem a todos os homens. ”.

Não obstante, para Alexy (2015, p. 45):

Essa objeção ignora, contudo, que no emprego do conceito biológico do homem para a delimitação do círculo de titulares, trata-se somente do conceito de direito do homem, não, porém, de sua fundamentação. Se os fundamentos melhores falassem

em favor disto, de conceder determinados direitos, por exemplo, o à vida, a animais em igual proporção como aos homens, então, o direito à vida, como direito do homem, estaria caduco e deveria ser criado de novo, por exemplo, como “direito das criaturas”, com círculo de titulares ampliado.

A dificuldade desse tipo de estratégia é não considerar que normas constitucionais só fazem sentido em virtude das garantias dos direitos fundamentais. E direitos fundamentais não são criados pela decisão constituinte, mas orientam e impõem limites a toda decisão dessa natureza. O problema, nesse caso, é tornar absoluta a norma e relativizar o direito. E como toda norma constitucional surge do ato constituinte político segue a subordinação do direito ao poder, e não do poder ao direito (MACHADO, 2013).

A vida humana, de acordo com Razzo (2016, p. 41), impõe-se como uma experiência inegável e imediata, e os problemas dessa experiência não podem ser resolvidos pela ciência, dessa forma:

A vida humana, nesse sentido, não se manifesta jamais como objeto. Manifesta-se, pelo contrário, como limite determinado pela própria experiência que cada um tem consigo próprio e com seus semelhantes. Não se trata de evocar um algo substancial, uma “essência” permanente disponível à análise lógica, à compreensão filosófica completa ou à explicação experimental das ciências. A experiência da subjetividade viva em cada um de nós demarca uma singularidade exclusiva e uma potencialidade intrínseca: a capacidade de experimentar a si mesmo como o sujeito da própria experiência e tomar consciência de que participamos de uma comunidade viva de semelhantes.

O legislador, ao confeccionar as leis referentes aos Direitos do Homem, deve se valer de uma concepção irreduzível do homem, pois caso contrário, reduzirá o homem a um simples objeto, caindo na concepção redutível do homem, que segundo Razzo (2016), trata o homem como um mero objeto de compreensão e, conseqüentemente, de manipulação e controle. Ou seja, o ser humano deve ser visto em uma concepção irreduzível de homem, cuja subjetividade é o limite intransponível para qualquer ciência possível (RAZZO, 2016).

Desta forma, de maneira indissociável das considerações históricas e filosóficas do capítulo anterior, que permitiram o alcance de uma visão dos fundamentos judaico-cristãos da Dignidade Humana, restou clara a ideia de que os Direitos Humanos possuem um inegável arcabouço valorativo, histórico e filosófico, devendo a Lei ser limitada e confeccionada de modo condizente com essa axiologia, não podendo ela ser afastada de seu conteúdo valorativo, sem que perdesse, nesse processo, seu sentido de normatividade e realidade. Essa perda de sentido será melhor destrinchada e exemplificada no terceiro subcapítulo desta seção.

Realizada essa sucinta averiguação da necessidade valorativa na fundamentação dos Direitos Humanos, perpetrada por meio do estudo dos espaços epistêmicos por trás das normas positivadas, passaremos a analisar a origem desses valores morais, que são essenciais para uma justificativa racional da primazia universalmente conferida a esses direitos, e que, conseqüentemente, amparam o compromisso do Estado Constitucional em garanti-los.

### **3.2 ARBITRARIEDADE E INSTRUMENTALIDADE DOS VALORES**

Tendo por base a enorme dificuldade, senão a impossibilidade, de uma justificativa racional do compromisso do Estado Constitucional com os valores que regem os Direitos Humanos, tais como dignidade, liberdade, igualdade, justiça e solidariedade, no quadro de uma cosmovisão naturalista e materialista, que concebe o homem como o produto evolutivo acidental de processos químicos aleatórios e desprovidos de sentido, a análise da origem destes valores é de suma importância, constituindo-se como a finalidade desta subseção.

Verificaremos que, se esses valores não foram estabelecidos por Deus, em razão da Sua natureza, eles só podem ter como fundamento os seres humanos, individualmente ou em sociedade. Assim sendo, só existem duas alternativas, “ou os valores morais são o resultado de um desígnio racional e moral, ou os mesmos são resultado da criação humana e do processo aleatório de evolução que alegadamente esteve na sua origem.” (MACHADO, 2013, p. 81)

Desta forma, se tais valores “forem criações humanas, estes valores limitam apenas os seres humanos que os aceitarem, não havendo como dirigir qualquer censura moral àqueles que os rejeitarem a pretexto que os mesmos não servem os seus próprios interesses.”, ou “se forem resultado da evolução humana acidental, não existe nada neles que garanta qualquer pretensão de objetividade e normatividade.” (MACHADO, 2013, p. 81)

Isto posto, através da leitura do terceiro capítulo da obra de Jónatas Machado, “Estado Constitucional e Neutralidade Religiosa: Entre o teísmo e o (neo) ateísmo”, e da análise de algumas obras lá mencionadas, passaremos ao estudo da gênese dos valores que justificam e sustentam a primazia dos Direitos Humanos e fundam o Estado Constitucional, chegando à conclusão de que eles têm fundamento sólido e seguro na cosmovisão judaico-cristã, que os justifica racional e consistentemente a partir das suas bases axiomáticas derivadas da natureza de Deus.

Feito isso, ao final restará clara a visão de que são reais as dificuldades em se fundamentar a primazia dos valores do Estado Constitucional à margem de um fundamento

transcendente de natureza teísta. Desta forma, portanto, mais um passo será dado na resposta à problemática suscitada e também na consecução do objetivo principal desta monografia, qual seja, analisar os impactos da cosmovisão judaico-cristã na afirmação histórica dos Direitos Humanos, bem assim a sua influência na fundamentação do Estado Constitucional.

### **3.2.1 OS VALORES MORAIS COMO RESULTADO DA EVOLUÇÃO?**

Nesta subseção iniciaremos o estudo acerca do surgimento dos valores morais, trabalhando com a possibilidade de eles serem o resultado de um processo de evolução do ser humano.

Na concepção evolucionista, que está na base da cosmovisão ateísta e naturalista de mundo, e que é por natureza amoral e irracional ao alegar que em um mundo resultante de um aglomerado acidental de átomos, poderia ser plausivelmente despreendida a ideia de que “os valores da dignidade, liberdade, igualdade, justiça e solidariedade fazem sentido porque também evoluíram com o ser humano por processos naturais e lhe conferem uma vantagem adaptativa e de sobrevivência.” (MACHADO, 2013, p. 81).

Isto posto, de acordo com Machado (2013), muitos pensadores modernos, tais como Richard Dawkins, retirando inspiração da sociobiologia, almejam encontrar supostos antepassados morais comuns no comportamento das diferentes espécies animais. Dessa forma, “a moralidade e o direito seriam formas de racionalizar os instintos adquiridos através de um prolongado processo de evolução aleatória.” (MACHADO, 2013, p. 82).

Não obstante, ainda permanece o questionamento de como deduzir os valores já mencionados, racional e moralmente de uma história que abarca supostos milhões de anos de crueldade predatória, dor, sofrimento, morte e extinções maciças de espécies (MACHADO, 2013).

Schaeffer (2014, p. 96) nos leva a refletir quando diz que:

Se rejeitarmos a origem intrinsecamente pessoal do universo, que alternativa podemos ter? Tem-se de dizer enfaticamente que não há resposta final, exceto que o homem é produto do impessoal, mais o tempo, mais o acaso. [...] E ninguém demonstrou ainda como o tempo mais o acaso podem produzir mudança qualitativa do impessoal para o pessoal.

Keller (2018) questiona a lógica do dever de amar ao próximo se somos apenas um pedaço de matéria em decomposição em um universo decadente. E também, “como as crenças

em coisas como liberdade individual, direitos humanos e igualdade podem brotar da ou se alinhar com a ideia de que seres humanos passaram a ser o que são por meio da sobrevivência do mais apto?” (KELLER, 2018, p. 63).

O filósofo russo Solovyov (2007 *apud* KELLER, 2018), resumiu de maneira sarcástica o raciocínio da moral evolucionista quando disse que o homem descende do macaco, portanto, devemos amar-nos uns aos outros.

Diante disso, Keller (2018, p. 63) conclui que a primeira premissa não emana da primeira, e questiona o porquê da tamanha naturalidade com que a concepção de que o forte devorasse o fraco era tratada no passado, bem como por que não mais é permitido às pessoas fazê-lo agora, assim, conclui que, “[...] dada a visão secular do Universo, a conclusão de que devemos amar ou fazer justiça social não é mais lógica do que a conclusão de que devemos amar ou destruir. ”

Na cosmovisão evolucionista, inexistente a possibilidade de se estabelecer uma primazia moral ou normativa. Nesse diapasão, argumenta Jónatas Machado (2013, p. 82) que:

Do processo de evolução aleatória nem sequer se pode retirar um critério que permita afirmar que a morte de um ser humano é um problema moral qualitativamente diferente da morte de uma gazela, de um touro, de uma sardinha ou de uma perdiz. O processo de evolução, inerentemente irracional, amoral e predatório, é incapaz de fornecer e justificar um critério de boa ou má conduta, porque não gera nenhum padrão moral que esteja para além e acima de si mesmo. Pelo contrário, na moralidade evolutiva, em que a adaptação e a sobrevivência são decisivas, mesmo os valores morais aparentemente mais sublimes e altruístas seriam prontamente redutíveis, em última análise, a uma dimensão instintiva, instrumental e egoísta de prazer e autopreservação.

Nessa mesma linha de pensamento, C. S. Lewis, em seu livro “Cristianismo Puro e Simples”, exemplifica de forma clara esse pensamento que reduz a moralidade ao instinto humano. Ao diferenciar o instinto humano da Lei Moral, Lewis (2009, p. 13) faz a seguinte observação:

Suponhamos que você ouça o grito de socorro de um homem em perigo. Provavelmente sentiria dois desejos: o de prestar socorro (que se deve ao instinto gregário) e o de fugir do perigo (que se deve ao instinto de autopreservação). Mas você encontrará dentro de si, além desses dois impulsos, um terceiro elemento, que lhe mandará seguir o impulso da ajuda e suprimir o impulso da fuga. Esse elemento põe na balança os dois instintos e decide qual deles deve ser seguido, não pode ser nenhum dos dois.

Ato contínuo, Lewis (2009) expõe outra forma de distinguir a Lei Moral de um simples instinto, no sentido de que se existe um conflito entre dois instintos e, na mente de um

ser humano, não há mais nada além desses instintos, logicamente o mais forte deverá prevalecer, e com certeza o desejo de ficar a salvo é maior do que o desejo de ajudar o homem que se afoga.

Não obstante, esclarece Lewis que (2009, p. 15):

Nos momentos em que enxergamos a Lei Moral com maior clareza, ela geralmente nos aconselha a escolher o impulso mais fraco. [...] E, em geral, ela nos manda tomar o impulso correto e tentar torna-lo mais forte do que originalmente era. [...]. É evidente, porém, que, no momento em que decidimos tornar mais forte um instinto, nossa ação não é instintiva.

Diante disso, conclui Lewis (2009) que a Lei Moral é semelhante a uma partitura, pois ela nos informa da melodia a ser tocada, e os nossos instintos são meras teclas, pois, “aquilo que lhe diz: Seu instinto está adormecido, desperte-o!”, não pode ser o próprio instinto. O que lhe manda tocar tal nota no piano não pode ser a própria nota.” (LEWIS, 2009, p. 15).

Dessa forma, é candente que o processo evolutivo gera tanto instintos “morais” quanto “imorais”, “sendo que a distinção entre uns e outros tem sempre que se basear num critério moral imaterial externo e independente desse processo” (MACHADO, 2013, p. 84), voltando à comparação de Lewis da Lei Moral com uma partitura.

Caso não exista esse critério moral objetivo para o julgamento dos instintos humanos, de acordo com Machado (2013, p. 84) “a observância de determinados valores, quaisquer que eles fossem, seria sempre função de preferências subjetivas ou da utilidade estratégica conjuntural. ”

Alexy (2001) qualifica esse tipo de argumentação que visa substanciar a normatividade dos argumentos morais por um ponto de vista subjetivo, como sendo “jogos de linguagem”, apresentando logo em sequência as suas falhas, no sentido de que se os valores fossem baseados em preferências subjetivas, ou baseados em técnicas instrumentais e pragmáticas, somente os indivíduos e sociedades que achassem nisso, alguma conveniência adeririam a tais valores.

Desse “jogo de linguagem moral”, advém a concepção evolutiva de “progresso moral”, da qual “decorre que sempre que um indivíduo, uma sociedade ou um Estado considerassem que os seus valores deixaram de servir os seus próprios interesses, poderiam pura e simplesmente descartá-los, sem merecer por isso qualquer reparo ou censura moral e jurídica.” (MACHADO, 2013, p. 84).

Por outro lado, suponhamos que a evolução, a despeito de suas características inerentes de acaso e aleatoriedade, consiga atribuir universalidade a certos instintos, emoções,

intuições ou valores “morais”. Ainda que seja verdadeira, teríamos um problema incontornável, qual seja:

O problema é que mesmo nesta hipótese a respectiva normatividade seria, em si mesma, uma ilusão autoimposta pelo ser humano, porque também aquelas predisposições inatas seria simples acidentes cósmicos e biológicos destituídos de qualquer valor especial ou significado intrínseco. As mesmas seriam, em última análise, o resultado da interação química, acidental e instintiva, dos neurônios e das sinapses no cérebro. Obedecer aos instintos, intuições, emoções ou valores “morais” assim criados faria tanto sentido como afirmar a normatividade moral de uma dor de dentes ou de uma dor de cabeça (MACHADO, 2013, p. 83).

Machado (2013) conclui que não existe nada no processo evolutivo que possa determinar, (bio)logicamente, a primazia do valor moral e da dignidade e da igualdade dos seres humanos, não sendo passíveis de reivindicação por parte dessa cosmovisão, quaisquer atributos de objetividade e normatividade sobre o comportamento humano.

Portanto, seria ingênuo aquele que qualificasse como imperativos categóricos os resultados de processos acidentais e os colocasse acima dos seus interesses e conveniências, de tal forma que “os resultados fortuitos de um processo cego, aleatório e irracional não constituem uma fonte de obrigação moral ou jurídica.” (MACHADO, 2013, p. 83).

Voltando à questão do “progresso moral” na cosmovisão evolucionista, focando na forma como entendem a facilidade de mudança dos valores que regem a sociedade e os indivíduos, consoante argumenta Machado (2013, p. 84-85) segue-se que:

Nalguns casos, bastaria, para gerar novos valores, mudar a Constituição e a lei ou denunciar as convenções internacionais. A partir do momento em que práticas como o genocídio, o homicídio, a tortura ou a escravatura fossem socialmente aceitas e positivamente vertidas em textos constitucionais e em tratados internacionais, passariam a ter que ser aceitas por todos os membros da comunidade como inteiramente legítimas, já que também isso teria resultado da evolução. Quem as condenasse seria imoral.

Como forma de exemplificação resta-nos lembrar da concepção nietzschiana acerca dos doentes, trabalhada no capítulo anterior. Assim, vemos que o que realmente ocorre em uma sociedade que abarca a cosmovisão evolucionista é exatamente uma inversão moral.

Machado (2013, p. 85) nos auxilia nessa percepção ao discorrer que não faltam biólogos evolucionistas que defendem, baseados na teoria dos jogos, que o poder e a corrupção podem desencadear formas eficazes e legítimas de cooperação nas sociedades, e, dessa forma, “a corrupção acaba por ser glorificada como forma natural e instintiva de cooperação no seio

de uma comunidade política. Se assim realmente fosse, então, combater essas práticas deveria ser considerado um comportamento imoral.”.

Posto isto, continua argumentando Machado (2013), no viés de que nesse contexto, todo o esforço de luta contra a corrupção, no plano do direito interno e também internacionalmente, ainda que visando a salvaguarda dos direitos humanos e da democracia, seria moralmente inapropriado, porque desfavorável ao processo evolutivo de adaptação e seleção natural. Em sentido contrário, a melhor maneira de se abolir a criminalidade num Estado se daria simplesmente com a revogação do código penal em vigor. E isso seria um absurdo, pois consoante Machado (2013, p. 85) “[...]. Quando se cria um código penal, o Estado reconhece abertamente que não é moralmente neutro. ”.

Além disso, com base na concepção evolucionista de progresso moral, onde haveria essa suposta evolução de valores, seria impossível a afirmação da bondade intrínseca e a primazia da dignidade, liberdade, igualdade e justiça sobre os seus opostos (MACHADO, 2013). Assim, de acordo com Machado (2013, p. 86), “uns e outros seriam apenas a expressão de estados cerebrais aleatórios dos seres humanos. Também não haveria qualquer outro fundamento moral para criminalizar determinadas condutas. ”

Dessa forma, na filosofia evolucionista, que pode ser plausivelmente representada pela argumentação do filósofo Michael Ruse (RUSE; WILSON, 1985 *apud* MACHADO, 2013, p. 86) ao afirmar que “os valores morais não passam de auxiliares à sobrevivência e à reprodução, sendo o seu significado profundo em última análise ilusório”

Diante do que foi exposto, é possível concluir que se existem valores morais que podem ser considerados inerentes ao processo evolutivo, amoral e irracional, de milhares de anos de predação e morte em massa, como únicas leis naturais, “são os da crueldade predatória, da lei do mais forte e da sobrevivência do mais apto.” (MACHADO, 2013, p. 86).

Schaeffer (2014, p. 45) tratando dessa questão, remete-nos ao Marquês de Sade (1740-1814), argumentando que:

Sade percebeu a direção que as coisas tomam quando o homem é incluído no mecanismo. As conclusões que ele tirou foram estas: se o homem é determinado, então, o que é, é certo; se a vida como um todo é apenas um mecanismo – se isso é tudo o que há -, então a moral realmente não importa; a moral torna-se apenas uma palavra para designar uma expressão sociológica; ela torna-se apenas um meio de manipulação utilizado pela sociedade no meio da máquina; a essa altura, a moral é apenas uma palavra de conotação semântica para os que não tem moral; o que é, é certo.

Ato contínuo, Schaeffer (2014) conclui que, nessa concepção, visto que o homem é naturalmente mais forte que a mulher, ele teria o direito de fazer o que quiser com a fêmea. E, “a atitude que levou Sade à prisão – pegar uma prostituta e abusar dela para seu próprio prazer – era de natureza reta e própria” (SCHAEFFER, 2014, p. 46).

Desse episódio narrado acima, surgiu a palavra sadismo (SCHAEFFER, 2014). Não obstante, o sadismo não se resume ao simples prazer em torturar uma pessoa, em causar seu sofrimento, mas ele “implica o conceito de “o que é, é” e o fato de que aquilo que a natureza decreta em plena força é totalmente próprio e justo.” (SCHAEFFER, 2014, p. 46)

Assim, não resta qualquer fundamento racional e lógico para se atribuir e assegurar dignidade aos mais fracos, tampouco para sustentar “a existência de qualquer dever moral de respeito pela vida e pela integridade física e de justiça social, solidariedade social e segurança social com os mais desfavorecidos.” (MACHADO, 2013, p. 86).

Na cosmovisão evolucionista, os valores morais acabam por serem resumidos na sobrevivência dos mais fortes, de forma a descaracterizar quaisquer bases lógicas e racionais para a salvaguarda da dignidade humana, e conseqüentemente dos Direitos Humanos, tanto teoricamente quanto no processo de positivação das leis.

Assim, “se a verdade fosse essa, nós estaríamos numa situação desesperadora, num beco sem saída.” (SCHAEFFER, 2014, p. 96). Porém, veremos que a melhor saída para esse “beco sem saída” evolucionista, encontra-se na Bíblia, pois “A resposta da Bíblia é totalmente única. A um e ao mesmo tempo, provê a razão pela qual o homem pode fazer o que deve – começar consigo mesmo – e dita a ele o ponto de referência adequado – o Deus pessoal-infinito.” (SCHAEFFER, 2014, p. 96).

Isto posto, passaremos em seqüência ao estudo da origem dos valores morais na autocriação normativa.

### **3.2.2 OS VALORES MORAIS COMO AUTOCRIAÇÃO NORMATIVA?**

Neste subtópico, estudaremos a segunda teoria que versa sobre a origem dos valores, qual seja, a de que eles advêm “da autonomia individual e da autocriação moral e existencial do ser humano.” (MACHADO, 2013, p. 87).

De acordo com Machado (2013), esse entendimento sustenta que os valores morais e as normas jurídicas são essencialmente criações humanas, “vertidas em declarações, convenções, constituições, leis, regulamentos ou contratos” (MACHADO, 2013, p. 87). Isso

seria possível, pois, para aqueles que sustentam esse entendimento, é exatamente pela irracionalidade e falta de sentido do universo, que a “produção” dos valores deve ser colocada a serviço da autonomia do ser humano (MACHADO, 2013).

Esse entendimento, segundo Machado (2013), era defendido por Weber, que acreditava “que num mundo inteiramente secularizado, racionalizado e desencantado, porque livre de crenças religiosas consideradas pré-científicas, o direito e a política seriam inteiramente antropocêntricas.” (MACHADO, 2013, p. 87).

Segundo Strauss (2014), Weber também defendia a heterogeneidade absoluta entre fatos e valores, e que isso tornava sua ciência social, de certa forma, neutra. Nesse sentido, expõe Strauss (2014, p. 51) que a verdadeira razão por trás da concepção weberiana de uma ciência social, bem como de uma filosofia social, moralmente neutras, se deu por ele acreditar “que não pode haver um conhecimento genuíno do Dever Ser. Ele negava ao homem qualquer ciência empírica ou racional, qualquer conhecimento científico ou filosófico, do sistema verdadeiro de valores [...].”

Essa tese de Weber, conforme Strauss (2014), leva inevitavelmente ao niilismo, ou a concepção de que “toda preferência, por mais malfazeja, vil ou insana que seja, deve ser julgada pelo tribunal da razão como tão legítima quanto qualquer outra preferência.” (STRAUSS, 2014, p. 51).

Segundo Strauss (2014), o que Weber realmente pensava é que as obrigações morais são tão subjetivas quanto os valores culturais. Pois, argumenta Strauss (2014, p. 53), “Para Weber é tão legítimo rejeitar a ética em nome de valores culturais quanto rejeitar os valores culturais em nome da ética, ou adotar qualquer combinação não contraditória de ambos os tipos de norma”.

Assim, para que Weber conseguisse conciliar a sua concepção de ética, silente sobre a ordem social justa, com a inegável relevância da ética das questões sociais, ele teve que, conforme Strauss (2014, p. 54), “relativizar a ética. E foi com base nisso que desenvolveu o seu conceito de personalidade ou da dignidade humana.”

Dessa forma, conclui Strauss (2014, p. 54) que:

A dignidade do homem, que o eleva muito acima de qualquer coisa meramente natural ou muito além de todos os seres brutos, consiste em conceber autonomamente os seus valores últimos, em fazer desses valores os seus fins constantes e escolher racionalmente os meios adequados a esses fins. A dignidade do homem está na sua autonomia, isto é, em determinar livremente seus próprios valores, seus próprios ideais, ou obedecer à máxima: “torna-te aquilo que tu és”.

Isto posto, vemos então que, “O ser humano seria o senhor absoluto do Universo, sem lugar para um qualquer Ser Supremo misterioso, invisível e intangível.” (MACHADO, 2013, p. 87). E que os valores, em última análise, consistiriam em meras expressões positivas da vontade e do consentimento (MACHADO, 2013).

Nessa cosmovisão ateísta, os indivíduos e as sociedades, “a despeito das condicionantes químicas, genéticas e neurológicas” (MACHADO, 2013, p. 87), dispendo de uma margem razoável de livre-arbítrio, ficam incumbidas de inventar própria moralidade e de conformá-la juridicamente com teor da vida social (MACHADO, 2013).

Não obstante, isso também seria contraditório com essa visão naturalista de mundo, niilista, irracional, despropositada e amoral, de forma a conduzir-nos a um beco sem saída epistemológico (MACHADO, 2013). Isso ocorre, de acordo com Machado (2013, p. 88), porque “à luz de uma visão naturalista do mundo não existe verdadeiramente nenhum meio para aferir se existe realmente livre-arbítrio ou se esta ideia é, também ela, determinada por condicionantes físicas, químicas, genéticas e neurológicas. ”

Supondo que exista esse livre-arbítrio, ainda assim persistiria a contradição, visto que uma visão naturalista do mundo não consegue fornecer qualquer critério objetivo para utilizá-lo (MACHADO, 2013). Mas pelo contrário, essa visão leva inevitavelmente ao relativismo, ao subjetivismo moral (MACHADO, 2013).

Os Direitos Humanos, que como já foi visto, possuem valores com pretensões de primazia e de universalidade, seriam totalmente infundados nessa visão de mundo, tendo em vista que nela “todos os valores seriam expressões do livre curso dos sentimentos e dos paladares dos indivíduos. Nada obrigaria sequer a tentativa de universalização dos valores. Ninguém estaria moralmente obrigado a aceitar critérios normativos impostos por outros.” (MACHADO, 2013, p. 88).

Porém, mesmo que alguém tentasse universalizar seus critérios morais, o resultado é incerto, pois fica o questionamento de quais valores ou princípios seriam universalizados, e o risco de choque com preferências localistas contrárias, também levadas ao universalismo (MACHADO, 2013).

Segundo Machado (2013), o utilitarismo propôs um critério passível de universalização, que consiste na procura da maior felicidade para o maior número de pessoas. Porém, questiona Machado (2013, p. 88):

Se o ser humano não passa de um acidente cósmico evolutivo, sem qualquer dignidade intrínseca ou valor especial, quem é que quer saber se ele é mais ou menos feliz? O que é que isso importa? Qual é o valor da felicidade pessoal num Universo aleatório

e numa natureza inerentemente predatória, marcados pela sobrevivência do mais apto ou do mais sortudo?

Se esse critério utilitarista fosse correto, então ficaria legitimada a tentativa nazista de exterminar os judeus, se isso tornasse a Alemanha uma nação mais feliz (MACHADO, 2013). Nesse Universo irracional, pela ausência de um padrão objetivo, até mesmo a razão e os valores morais perderiam seu sentido, traduzindo-se em meras grandezas arbitrárias e subjetivas, impassíveis de normatização (MACHADO, 2013).

Ou seja, “tudo resultaria das preferências e dos gostos morais dos indivíduos e das sociedades, incomensuráveis entre si, e da respectiva capacidade de imposição dessas preferências.” (MACHADO, 2013, P. 89). Como diria Santos (2002), isso seria uma verdadeira invasão vertical dos bárbaros, prevalecendo o império da força sobre o direito.

Haveria vários padrões de racionalidade e moralidade no mundo, tantos quanto os habitantes do planeta Terra, sendo que cada um desses padrões, “é o que é”, remetendo-nos à concepção sadista de moral. (MACHADO, 2013). Assim, de acordo com Machado (2013, p. 89), “nenhum ser humano poderia dizer que os outros estão certos ou errados se tiverem valores diametralmente opostos aos seus. Ninguém poderia criticar Hitler, Stalin ou Pol Pot por terem valores à luz dos quais o homicídio ou o genocídio surgiam como totalmente aceitáveis. ”

Posto isto, o voluntarismo e a criatividade humana não podem ser critérios objetivos para a positivação de normas, pois não podem fundamentar logicamente os valores morais e as normas jurídicas (MACHADO, 2013). Para tanto, Machado (2013, p. 90), elenca exemplos de como essa criatividade normativa do ser humano pode ser catastrófica:

As práticas predatórias dos bancos, os bônus milionários dos grandes financeiros, a insegurança econômica generalizada, a violência dos traficantes de droga, o terrorismo suicida, o abuso sexual de crianças por membros do clero, os massacres na Bósnia-Herzegovina, no Kosovo, na Líbia, na Síria, no Congo ou na República Centro Africana, a poluição do meio ambiente, a pilhagem dos recursos naturais dos Estados menos desenvolvidos, etc.

Não obstante, mesmo essas condutas descritas poderiam ser consideradas boas em um Universo naturalista, bastando para isso que os indivíduos e as sociedades assim as considerassem e positivassem normas nesse sentido (MACHADO, 2013). Seria possível, então, de acordo com Machado (2013), que uma maioria que pretendesse dispor de uma minoria ética, se valendo do extermínio em massa, teria apenas que criar normas morais e legais à luz das quais esse comportamento fosse visto como plausível, aceitável.

Machado (2013, p. 91) argumenta que caso essa lógica naturalista seja transposta para o âmbito da teoria do Estado e do direito, não haveriam quaisquer critérios para a distinção entre um Estado de direito de um Estado de não direito, dessa forma, “nada mais haveria do que positivismo e estado de direito em sentido formal”. As normas jurídicas, e consequentemente o Direito, seriam “apenas o resultado da vontade e criatividade dos indivíduos e dos Estados e da sua capacidade para impor pela força. O discurso dos direitos humanos daria lugar à lei do mais forte” (MACHADO, 2013, p. 91).

Isto posto, estudaremos agora, de forma breve, os impactos dessa visão naturalista no Estado de Direito Alemão (*Rechtsstaat*) no período que compreende o final do século XIX e início do século XX, onde imperou a ideologia totalitária nazista. Esse estudo adotará como ponto de partida a obra intitulada “Hitler e os Alemães”, escrita por um filósofo alemão chamado Eric Voegelin (2007), que durante um período de sua vida foi um refugiado do Nazismo, e é tido por muitos pensadores contemporâneos como sendo um dos filósofos mais influentes e originais dos nossos tempos.

Trabalharemos no sentido de que a essência das ideologias totalitárias do século XX é a seguinte:

A rejeição completa de todas as barreiras e todas as restrições que a política, a civilização, a moralidade, a religião, os sentimentos naturais de compaixão e as ideias universais de fraternidade construíram a fim de moderar, reprimir ou sublimar o potencial humano para a violência coletiva ou individual (TISMANEANU, 2017, p. 29).

Primeiramente, as ideologias constituem-se como “um mundo de aparências disfarçadas de realidade” (HAVEL, 1986, p. 42). Além disso, na visão de Watkins e Kramnic (1981) elas são padrões de política, crenças que introduzem visões normativas na vida política.

A ideologia, de acordo com Mannheim (*apud* KOYZIS, 2014, p. 22) “consiste em opiniões, proposições, declarações e sistemas de ideias interpretados à luz da situação de vida daquele que os expressa”. Além disso, para Mannheim (1986), as ideologias são fundamentalmente psicológicas, sendo, portanto, uma função da situação social em que as pessoas se encontram.

Nesse sentido, Koyzis (2014, p. 23-24), citando Hannah Arendt, argumenta o seguinte acerca das ideologias: “Segundo Arendt, sempre que um esquema puramente racional, concebido no âmbito do pensamento, é imposto à comunidade, ele ameaça arruinar a ação e o discurso necessários à formação e manutenção de uma esfera política livre. ”

Posto isto, verifica-se que toda ideologia contém em sua estrutura elementos totalitários (ARENDR, 2012). Pois, diferentemente da política, que possui seus limites, o totalitarismo não é limitado, pois como já foi visto acima, em um regime totalitário, os legisladores podem positivar o que bem entenderem (ARENDR, 2012).

A ideologia, de acordo com Bernard Crick (1993, p. 34), tenta refazer não apenas o governo, “mas também a educação, a indústria, a arte, até mesmo a esfera doméstica e os afetos privados”. Não obstante, consoante a cosmovisão judaico-cristã, segundo expõe Koyzis (2014, p. 33), “as ideologias provem do comprometimento religioso (idólata) de uma pessoa ou comunidade.” Pois, a idolatria é o pecado onde se coloca alguma outra coisa no lugar onde Deus deveria estar (KOYZIS, 2014).

Assim, a idolatria consiste na escolha de um elemento da criação de Deus e a posterior “deificação” desse elemento, sobrepondo-o acima da barreira que separa Deus dos homens (KOYZIS, 2014). E pelo fato da ideologia, tal como a religião, abranger todos as áreas da vida humana e da própria existência, a primeira, bebendo águas idólatras, tenta sujeitar todo o restante da criação a esse elemento deificado (KOYZIS, 2014).

Goudzwaard (1975) escreve sobre a ligação entre ideologia e idolatria, enfatizando a natureza religiosa do ser humano, que pode ser compreendida mediante três regras bíblicas fundamentais. De acordo com ele, primeiramente, todo ser humano serve algum tipo de deus. Além disso, cada um é transformado segundo a imagem do deus que serve, e por fim, as pessoas estruturam sua sociedade à sua própria imagem. (GOUDZWAARD, 1975), ou seja, de maneira subjetiva e pela imposição (MACHADO, 2013).

Isto posto, Voegelin (2007, p. 286), ao discorrer acerca do “*Rechtsstaat*” Alemão, argumenta que: “[...] o que penetrou mais profundamente a teoria geral no final do século XIX sob a influência do Estado autoritário e sob o rótulo de “positivismo”: foi a ideia da “lei positiva”.

Segundo Voegelin (2007, p. 287), ao fim do século XIX:

A lei positiva era compreendida como o conteúdo da lei decretada, vista como decretada e aplicada pelos juristas, ou seja, pelos oficiais administrativos e pelos juízes, pelo professor da faculdade de Direito, que tinha de passa-la a seus alunos, e pelos alunos, que tinham de aprendê-la e que, a seu turno, se tornariam oficiais administrativos e juízes.

Desta feita, Voegelin (2007, p. 287) faz as seguintes perguntas: “onde encontramos ordem? Quais são os conteúdos da lei e o que eles ordenam? Onde estão os critérios de justiça? Quão longe se pode permitir o cálculo do erro?”. De acordo com Voegelin (2007), o Estado de

direito se fundou sobre a separação dos poderes, porém, inicialmente não houve a preocupação necessária com o conteúdo das leis criadas, e isso acarretou, inevitavelmente, a submissão dos outros poderes ao legislativo.

Nesse cenário, ao final do século XIX tornou-se aceitável na jurisprudência (alemã) a ideia de que o Direito era idêntico ao Direito positivo e o que exorbitava o Direito positivo não era da conta do jurista. E essas matérias que vão além do Direito positivo, são da incumbência do Direito natural (VOEGELIN, 2007).

Porém, para Voegelin (2007), o direito positivo só é legítimo quando a moral da sociedade está intacta. Caso contrário, os legisladores, como ocorreu com os nazistas, poderão transformar em leis “coisas que são formalmente corretas em termos de Direito positivo, mas vão contra todos os princípios de justiça” (VOEGELIN, 2007, p. 294). Voegelin (2007, p. 294-295) exemplifica essa situação no âmbito do Direito penal, com relação à definição do que seja um crime. Para tanto, ele argumenta que:

Crime é primordialmente o que é indicado como crime pela lei, ao qual é atribuída uma pena. Entretanto, a pressuposição de uma ordem legal onde um Direito penal esteja vigendo é naturalmente de que os crimes que são cometidos sejam reconhecidos como tais e lhes seja atribuída uma pena. Mas o que é um crime nunca pode ser inferido da ordem legal; ao contrário, vem da ética em geral.

Nesse mesmo sentido, um dos maiores representantes da Escola Clássica de Direito Penal, Beccaria (2012, p. 15) argumenta que a moral política não pode proporcionar nenhuma vantagem durável à sociedade, caso ela não seja alicerçada sobre sentimentos indeléveis do coração humano, assim, “toda lei que não for estabelecida sobre essa base encontrará sempre uma resistência contrária, que por fim, vencerá. ”

Diante disso, Voegelin (2007, p. 296) argumenta que certas limitações devem permanecer claras ao poder do legislador. Para exemplificar isso, ele cita o art. 1º da Lei Básica Alemã, que para ele tem uma função chave em todo o sistema legal. Vejamos:

1 - A dignidade do homem é inviolável. Respeitá-la e protege-la é o dever de toda autoridade do Estado;  
2- O povo alemão, portanto, reconhece direitos humanos invioláveis e inalienáveis como a base de toda a comunidade, da paz e da justiça no mundo; 3 – Os seguintes direitos básicos obrigarão o legislativo, o executivo e o judiciário como lei diretamente aplicável.

Isso significa, primeiramente, que se reconhece a dignidade do homem, e que o Estado é obrigado a respeitá-la e protegê-la. Posteriormente, nos artigos 2º e seguintes, são

enumerados os direitos fundamentais, que são responsáveis pela especificação de como se dá a proteção da dignidade humana (VOEGELIN, 2007). Diante disso, “O que interessa é a condição moral da sociedade e não essa construção legal, que realmente só faz sentido sob a condição de que a sociedade esteja intacta e simplesmente não a jogue na lata de lixo no dia seguinte.” (VOEGELIN, 2007, p. 299).

Voegelin (2007) cita o exemplo da Inglaterra, que mesmo sem ter uma Constituição escrita, e sem uma lista de direitos fundamentais, se mantém intacta e não necessita dessa inscrição legal para se estabelecer os não-deveres, o que é proibido. Posteriormente, Voegelin (2007) retrata a questão da moralidade da sociedade, que a mantém intacta, e assim o faz por meio da exposição da problemática dos assassinatos em massa durante o Terceiro Reich.

Nesse sentido, Tismaneanu (2017, p. 19) nos informa que “nenhum século testemunhou e documentou tanto sofrimento atroz, ódio organizado e violência devastadora como o século XX”. Assim, fica claro que o que aconteceu nos campos de concentração nazistas e comunistas deixou a beira da destruição as características da humanidade, como a compaixão, a razão e a solidariedade (TISMANEANU, 2017).

Timothy Snyder (2010 *apud* TISMANEANU, 2017) ressalta que os regimes totalitários nazista e soviético transformaram pessoas em números. E a base dessas horríveis distorções era “a convicção de que seres humanos podem tornar-se sujeitos de engenharia social radical, conduzida por defensores auto apontados da felicidade universal” (TISMANEANU, 2017, p. 21), e isso nos lembra da máxima utilitarista descrita no início desta seção.

Tudo o que foi perpetrado pelas ideologias Nazista e comunista, teve como finalidade precípua a purificação da humanidade “de agentes de corrupção, decadência e dissolução e restaurar uma unidade da humanidade supostamente perdida (excluindo, é claro, os considerados sub-humanos, inimigos sociais e raciais” (TISMANEANU, 2017, p. 21).

Enquanto que para os comunistas o demônio era representado pela propriedade privada, pela burguesia, pelos sacerdotes, “os nazistas identificavam o “piolho” judeu, o “bolchevismo judaico”, a “plutocracia judaica” (TISMANEANU, 2017, p. 21 – 22). Tismaneanu (2017) comenta que, da mesma forma que o comunismo e o fascismo, o nazismo era um movimento fundamentalmente ateu, cujos objetivos políticos eram organizados no sentido de uma suposta emancipação, agindo como verdadeiras religiões políticas destinadas a livrar o ser humano das imposições da moralidade e legalidade tradicionais.

Desta forma, essas ideologias totalitárias constituíram-se como formas de sacralização da política, de caráter exclusivista e integralista, que negavam a autonomia do indivíduo em nome do coletivo, e “prescrevia a observância obrigatória de seus comandos e

participação em seu culto político, e santificava a violência como uma arma legítima da luta contra os inimigos, e como um instrumento de regeneração.” (TISMANEANU, 2017, p. 23).

Assim para Hitler, os judeus encarnavam o mal simplesmente porque, para ele, “estavam abaixo do nível da humanidade. [...] eles já não são seres humanos. São animais. Então não é uma tarefa humanitária (eliminá-los), mas cirúrgica. De outro modo a Europa perecerá pela doença judaica” (TISMANEANU, 2017, p. 23).

Para Tismaneanu (2017, p. 26), “O estado ideológico tornou-se o valor supremo dentro do arcabouço de uma doutrina escatológica da revolução. Os horrores que definiram o século passado foram então possíveis por causa de uma “inversão moral”. ”

Diante disso, Voegelin (2007) argumenta que se as pessoas, em situações individuais tivessem resistido moralmente às ordens que lhes eram dadas, o sistema nazista teria caído, e como isso não ocorreu, tem-se um cenário perfeito de degeneração moral. Para Voegelin (2007, p. 307):

Essa degeneração moral não pode ser abrangida pelas categorias do Direito penal no sentido de um *Rechtsstaat* (Estado de direito). Um *Rechtsstaat* funciona apenas dentro de uma sociedade razoavelmente sã. Quando a sociedade não é sã, o *Rechtsstaat* deixa de existir [...].

Diante de tudo que foi exposto, resta clara a visão do que ocorre em uma realidade dominada por uma ideologia totalitária fundada em uma cosmovisão ateísta, que ao conceber o ser humano como o resultado de um acidente cósmico, - desprovido de qualquer intencionalidade, sendo um simples objeto, sem propósito e razão de ser, quase indistinto em relação as demais coisas existentes no plano físico -, acaba por retirar toda a base axiológica da Dignidade Humana intrínseca, valendo-se da lei como um instrumento criador de uma “dignidade humana artificial”, fundamentada nos critérios que os legisladores julgarem válidos para tanto, tais como raça, origem, crença, dentre outros, assim, portanto, transformando o Estado em um verdadeiro “deus”, que concede a dignidade a quem quer e da maneira que quer, além de ser o responsável por mantê-la e garanti-la, sob seus próprios fundamentos (MACHADO, 2013).

Isto posto, abordemos em sequência o terceiro argumento acerca da origem dos valores, como sendo criações histórico-culturais.

### 3.2.3 OS VALORES MORAIS COMO CRIAÇÕES CULTURAIS E HISTÓRICAS?

O presente tópico tem por objetivo o estudo do argumento que remete a gênese dos valores morais à experiência cultural e histórica. Verificaremos que, de acordo com esse argumento, a normatividade seria uma realidade meramente histórica e cultural, e com isso não haveria que se falar em valores morais universais legitimadores do direito, “mas apenas de diferentes valores e diferentes direitos inerentes às diferentes comunidades históricas geograficamente circunscritas e culturalmente contextualizadas.” (MACHADO, 2013, p. 92).

Ao final desta subseção, chegaremos à conclusão de que esse entendimento, de natureza positivista e comunitarista, por não fornecer qualquer critério objetivo, além da experiência histórica e cultural, que permita uma avaliação substancial dos mais distintos valores e ordenamentos jurídico resultantes das mais diversas experiências históricas, acabará por conduzir-nos, lógica e inevitavelmente, ao relativismo moral e à aceitação do pluralismo axiológico e jurídico.

Posto isto, Machado (2013) argumenta que nessa visão existiriam apenas as “leis da cidade”, as quais vinculavam apenas os membros de determinada comunidade política e cultural, e que eram distintas das leis das demais comunidades não vinculadas. Dessa forma, seria “impossível encontrar um padrão normativo anterior e superior com base no qual as respectivas ordens jurídicas pudessem ser avaliadas.” (MACHADO, 2013, p. 92).

Com isso, nas relações que tais comunidades mantivessem entre si, elas se sujeitariam apenas às normas que fossem estabelecidas por meio do consenso, ou acordo positivo, mas apenas enquanto tais normas pudessem promover “o bem-estar geral ou servisse os respectivos interesses” (MACHADO, 2013, p. 92).

Lewis (2009) combate essa ideia que reduz a Lei Moral às meras convenções sociais ou culturais argumentando que, pelo contrário, a Lei Moral está no mesmo plano que tabuada, ou seja, que “não é algo que os seres humanos fizeram para si e que poderiam ter feito diferente se assim quisessem” (LEWIS, 2009, p. 17).

Para tanto, Lewis (2009) elenca duas razões para a plausibilidade desse argumento. A primeira, segundo Lewis (2009, p. 18):

É que, apesar de haver diferenças entre as ideias morais de certa época ou país e as de outros tempos ou lugares, essas diferenças, na realidade, não são muito grandes – nem de longe são tão importantes quando a maioria das pessoas imagina –, e, assim, podemos reconhecer a mesma lei dentro de todas elas; ao passo que as meras convenções, como o sentido do trânsito ou os tipos de vestimenta, diferem largamente.

A segunda razão, segundo Lewis (2009, p. 18) se traduz no fato que fazemos um certo juízo moral quando consideramos as diferenças morais entre um povo e outro, bem como se as mudanças que se constatam entre eles são para melhor ou para pior, e o progresso moral somente é desprendido das primeiras, dessa forma “se um conjunto de ideias morais não fosse melhor do que outro, não haveria sentido em preferir a moral civilizada à moral bárbara, ou a moral cristã à moral nazista”.

Ainda nesse sentido, para Dooyeweerd (2015), o progresso cultural deveria ser avaliado por meio de “normas de desenvolvimento histórico” (DOOYEWEERD, 2015, p. 90), que seria um critério de juízo de valor histórico, as quais deveriam ser continuamente buscadas. Nesse sentido, ele expõe:

Sem dúvida o nacional-socialismo afirmava ser um movimento extremamente progressista. Isso era justificado? Não respondamos apressadamente, pois temo que muitos fiquem embaraçados se lhes pedirmos que deem o critério para o próprio juízo de valor histórico[...] Se tudo está no fluxo histórico e se a estabilidade dos princípios é uma quimera da imaginação, então porque preferir uma ideologia de direitos humanos em vez dos ideais de uma raça forte e de sua ligação com o solo alemão? (DOOYEWEERD, 2015, p. 90).

Posto isto, a partir do momento em que dizemos que um conjunto de ideias morais é superior a outro, estaremos medindo-os de acordo com um padrão e afirmando que um deles está mais próximo desse padrão que o outro, e esse padrão é diferente de ambos (LEWIS, 2009).

Dessa forma, ao se proceder com essa comparação, de acordo com Lewis (2009, p. 19), estaremos, na realidade, comparando as duas coisas com uma Moral Verdadeira e coadunando com a ideia de que existe algo que se pode chamar de O Certo, independentemente do que as pessoas pensam, e também que alguns povos se aproximaram mais desse Certo do que outros, ou seja, “ [...] se as suas noções morais são mais verdadeiras que as dos nazistas, deve existir algo – uma Moral Verdadeira – que seja o objeto a que essa verdade se refere.”.

Nesse mesmo sentido, caminha o filósofo político teuto-americano Strauss, (2014, p. 4), quando assevera que:

[...] o simples fato de podermos pôr em questão o valor do ideal de nossa sociedade mostra que há algo no homem que não está escravizado à sociedade onde ele vive e que temos a capacidade – e, logo, o dever – de procurar um padrão a partir do qual possamos julgar os ideais de nossa própria sociedade, bem como de qualquer outra.

Além disso, os valores do Estado Constitucional com sua respectiva pretensão de primazia não poderiam ser justificados com esse entendimento relativista. Nesse sentido, Machado (2013, p. 93) elenca cinco problemas daí advindos, constituindo o primeiro no fato

de que esse entendimento ignora e desvaloriza o papel importantíssimo que a crença na revelação de Deus e na objetividade e transcendência dos valores próprios de sua natureza teve ao longo dos séculos, por intermédio das correntes jusnaturalistas, no processo de sedimentação histórico-cultural da civilização Ocidental, “culminando na afirmação gradual da limitação da soberania dos Estados pelos valores da dignidade humana, liberdade, igualdade e justiça.

O segundo, por sua vez, constitui-se no fato de que tal entendimento relativista revela-se incapaz de legitimar a subordinação dos Estados aos direitos humanos e a valores e princípios universais que embasam o Estado Constitucional – sem ou mesmo contra o seu consentimento – defendida por algumas vozes desde a antiguidade e ajuntada pelo direito internacional hodierno (MACHADO, 2013).

Fato é que esses valores e princípios, consoante Machado (2013, p. 93):

Estão na base da Carta das Nações Unidas e da Declaração Universal dos Direitos do Homem, entendendo-se que têm uma pretensão de normatividade universal, contrafática e contracultural. Em rigor os direitos humanos sempre se afirmaram, mesmo com outro nome, nas normas que ao longo dos séculos visavam à realização da justiça e à proteção do mais débil e do menos apto (órfãos, viúvas e estrangeiros).

Nessa mesma linha de pensamento se encontra Ferrajoli (2006, p.118) quando aduz que os direitos fundamentais exercem um papel referente à lei d mais fraco, atuando como as leis da alternativa fraca para a lei do mais forte, que governou na sua ausência, “sobretudo o direito à vida, contra a lei de quem é mais forte fisicamente”.

Isto posto, caso seja verdade que os valores são meras criações dos indivíduos e das sociedades, então não seria errado afirmar que os Nazistas ao matarem 6 milhões de judeus não agiram de forma incorreta, nem perpetraram qualquer crime, visto que eles se limitaram a “promover os interesses da comunidade de acordo com os ditames dos poderes constituídos e os padrões culturais e morais dominantes.

Provavelmente pretendiam promover a maior felicidade para o maior número, em termos utilitaristas.” (MACHADO, 2013, p. 93). Assim, de acordo com Lewis (2009, p. 19), “se a Regra da Boa conduta significasse simplesmente “tudo que cada povo aprova”, não haveria sentido em dizer que uma nação está mais correta do que a outra, nem que o mundo se torna moralmente melhor ou pior”.

Dando continuidade, o terceiro problema consuma-se no fato de que desse pretense relativismo ético surgiriam várias implicações absurdas e autocontraditórias. (MACHADO, 2013). Jónatas Machado (2013, p. 93-94) relata que, por um lado, “verifica-se que nas diferentes

culturas coexistem a liberdade e a escravidão, a igualdade e a opressão, a verdade e a mentira, racionalidade e a irracionalidade, a justiça e a injustiça”.

Além disso, caso essas práticas sejam validadas apenas pela experiência histórica e pela tradição cultural, todas elas “seriam igualmente boas e simultaneamente boas e más, violando o princípio lógico e racional da não contradição, segundo o qual uma afirmação e a sua contrária não podem ser verdadeiras ao mesmo tempo” (MACHADO, 2013, p. 94).

Esse entendimento relativista, conforme Machado (2013, p. 94), coadunando com Ferrajoli (2006), ao passo que se abstém de avaliar o mérito absoluto e relativo das distintas culturas, defende que todas elas devem ser consideradas igualmente válidas, independentemente dos valores que as regem, e disso resulta uma enorme contradição, pois:

Apesar de rejeitar o universalismo, o pretense relativismo moral mais não pretende do que a universalização do princípio da igualdade, ainda que com um entendimento particular. Por outras palavras, o pretense relativismo pretende, afinal, universalizar o tratamento igual a todas as pessoas, no respeito pela identidade que lhes advém da inserção em diferentes sociedades, culturas e concepções éticas. Esta modalidade de relativismo moral reflete, afinal, uma atitude de moralismo igualitarista universalista.

Dessa forma, de acordo com Machado (2013), o próprio direito internacional seria reduzido à mera experiência histórica e cultural, sendo apenas mais um produto do consentimento dos Estados, retirando do plano da existência e da possibilidade, qualquer “norma moral ou jurídica, acima da experiência histórica, que impeça que os Estados neguem o seu assentimento aos tratados, ao costume e aos princípios gerais do direito internacional se, quando e enquanto isso resultar da sua cultura ou servir melhor os seus interesses” (MACHADO, 2013, p. 95).

Esse entendimento relativista, de acordo com Dooyeweerd (2015), apoia-se em um ponto de vista historicista da realidade. Além disso, baseando-se nesse mesmo ponto de vista, “Hegel negava a validade do direito internacional, argumentando que as relações internacionais eram regidas apenas pela “lei do mais forte”. Posteriormente, o nacional-socialismo elevou essa posição hegeliana à condição de dogma inquestionável.” (DOOYEWEERD, 2015, p. 106-107).

O quarto problema desse entendimento, conforme Machado (2013) traduz-se na impossibilidade de responsabilização daqueles que violassem os princípios universais, e cometessem crimes. Assim, o redirecionamento da gênese dos valores ao processo histórico e cultural, de acordo com Machado (2013, p. 95):

[...] não permite fundamentar racionalmente a afirmação, feita na sequência do Tribunal de Nuremberg, da responsabilidade dos Estados, chefes de Estado, oficiais

do exército e indivíduos em geral pela violação desses princípios universais, independentemente da respectiva positivação convencional, constitucional ou legal.

Diante disso, analisaremos agora, pontualmente, a questão da moralidade nos julgamentos dos crimes de guerra na Alemanha pós-guerra, tendo por base os Estudos do filósofo alemão Eric Voegelin em seu livro “Hitler e os Alemães”, onde poderemos verificar, ao final, os perigos do relativismo moral ora estudado.

Hermann Langbein (1963 *apud* VOEGELIN, 2007, p. 300 – 301) em seu livro “*Im Namen des deutschen Volkes*” (Em nome do povo alemão), discorrendo acerca do julgamento dos crimes de guerra na Alemanha, deixa claro que:

O que era novo – e também inimaginável antes – não é apenas que crimes planejados e bem organizados postos em prática fossem até então desconhecidos [*ou seja, esses assassinios em massa*], mas também que os criminosos pudessem apelar para o fato de que eram obrigados pelas ordens de seus superiores. Essas ordens para matar não tinham, mesmo no Terceiro Reich, nenhuma base legal [*e sempre datam da famosa decisão do Führer*]. Isso se aplica a todas as campanhas de extermínio em massa, incluindo os assassinios de “eutanásia”. No primeiro grande julgamento dos *Einsatzgruppen*, que ocorreu em Ulm e que era paradigmático de muitos pontos de vista, a corte disse explicitamente, na fundamentação da sentença:

- 1 - Hitler e seus asseclas no topo da liderança do Estado do Terceiro Reich eram assassinos no sentido da lei penal, válida mesmo naquela época.
- 2- Não causou nenhum problema nem àqueles que deram as ordens para matar nem aos que as receberam e cumpriram que lhes estivesse sendo dadas ordens sem nenhuma base legal.

Eric Voegelin (2007) caracteriza isso como o problema da degeneração da sociedade. Pois, segundo ele, se uma pessoa na mesma posição que se encontrava Hitler proferisse ordens para matar – sendo tais ordenanças desprovidas de qualquer base legal e sendo o próprio mandante um criminoso no sentido da legislação Penal –, “essas ordens serão simplesmente cumpridas porque a condição moral da população é tão baixa que as pessoas não podem distinguir entre legalidade e ilegalidade, criminalidade e não criminalidade.” (VOEGELIN, 2007, p. 301).

Ato contínuo, Langbein (1963 *apud* VOEGELIN 2007, p. 301) expõe que:

O Dr. Hans Buchheim mostra que um juiz que se pergunte hoje se havia uma base legal para os crimes abomináveis daquele tempo está desde o início sem entender o estado de consciência dos perpetradores. Os perpetradores sentiam-se, por princípio, livres da necessidade de qualquer consideração legal. A invocação da “necessidade histórica” tinha, para eles, superado todas as questões legais.

Diante disso, Voegelin (2007) salienta que quando a realidade e o assassínio são trocados por pontos de partida comuns de argumentação de uma ideologia, como “necessidade histórica”, a ordem moral da sociedade cai por terra.

Assim, os crimes do estado foram entendidos não como crimes, mas como precauções “necessárias para prevenir maior injustiça” (TISMANEANU, 2017, p. 26-27). Dessa forma, uma nova realidade é criada, uma realidade imaginária que toma o lugar da primeira, na qual o homem vive moralmente, “e uma realidade imaginária permite a matança, que nesse caso já não pertence à categoria de assassínio, de Direito, de justiça e assim por diante.” (VOEGELIN, 2007, p. 301).

Isto posto, de acordo com Voegelin (2007, p. 301), “a constituição inteira da realidade do homem e da sociedade é apagada pelo sonho, pela fantasia, onde coisas como “necessidades históricas” podem ser encontradas.”. Tal segunda realidade, logicamente não existe. Pelo contrário, “é sempre uma questão de o homem envolvido ser um tipo degenerado. Quem quer que seja um tipo degenerado tem necessidades históricas” (VOEGELIN, 2007, p. 302).

Voegelin (2007) arrazoa acerca de mais dois casos do judiciário alemão, primeiramente acerca de um caso de julgamento de eutanásia em Hamburgo, onde a culpa dos médicos responsáveis pela matança de crianças foi desconsiderada, e um outro julgamento em Ulm, e percebeu que ambos se resumiam no seguinte dilema “se alguém não tem consciência da ilegalidade –, ou seja, se é um tipo degenerado – será então absolvido. Não há sequer um julgamento” (VOEGELIN, 2007, p. 302).

Langbein (1963 *apud* VOEGELIN 2007, p. 302), acerca do julgamento em Ulm, expõe que: “os juízes decidiram que os verdadeiros perpetradores foram Hitler, Himmler e Heydrich, e o acusado, que lhes cumpria as ordens, só podia ser punido por ajuda e cumplicidade”. Dessa forma, se alguém fisicamente praticou um assassinato, ele estava ajudando e acumpliciando-se, ou então, praticou o crime por obrigação imposta. E o outro que deu a ordem, não cometeu nenhum assassínio, e com isso tudo acaba em nada, todos são inocentes (VOEGELIN, 2007).

Em mais um julgamento exposto Langbein (1963 *apud* VOEGELIN 2007), esse ocorrido em Kassel, a corte alemã considerou provado a perpetração dos atos pelo acusado, porém, ele não foi julgado, visto que foi presumido em seu favor, pelos julgadores, que eles eram ignorantes da ilegalidade das sentenças de morte que executaram, e concluíram que pelo acusado ser nazista, seria impossível para ele adotar um ponto de vista crítico.

Por fim, cumpre citar o caso exposto por Langbein (1963 *apud* VOEGELIN 2007, p. 303) que tratou do julgamento de Franz Bauer, líder da AS, responsável pela ordem de execução de trabalhadores estrangeiros em 11 de março de 1945:

Os juízes de Duisburg sentenciaram Bauer a seis anos de prisão, pois alegaram em favor dele que “por mais de vinte anos ele se familiarizara com o corpo de ideias do nacional-socialismo, que considerava que o valor da vida de um trabalhador do Leste era substancialmente inferior ao da vida de um alemão.

Todos esses exemplos de degeneração moral, até mesmo no âmbito do judiciário, segundo Voegelin (2007), decorreram de um processo de degeneração espiritual e intelectual.

Isto posto, é plausível concluir que, caso as normas morais realmente fossem produtos da experiência histórica e cultural de uma comunidade específica, seria ilógico, portanto, tentar exigir a subordinação dos Estados às normas externas, como por exemplo nos casos de agressão, crimes de guerra, genocídio e crimes contra a humanidade, que não resultem diretamente das respectivas tradições e culturas (MACHADO, 2013).

Assim sendo, “semelhante exigência seria apenas uma manifestação de prepotência política e imperialismo cultural.” (MACHADO, 2013, p. 95).

O quinto e último problema exposto por Machado (2013) é que nesse relativismo moral, o Estado Constitucional é colocado no mesmo plano moral e normativo “das cidade-estado gregas, da Alemanha Nazi, da Coreia do Norte ou da Jihad Islâmica” (MACHADO, 2013, p. 95).

Nesse sentido, ilustra Machado (2013, p. 95):

Se os processos históricos e culturais é que legitimam as normas jurídicas dentro de uma comunidade, então os valores da escravatura, da subordinação das mulheres, do tráfico de mulheres, crianças e órgãos, do genocídio, do terrorismo suicida, do tráfico de drogas, da corrupção nos sistemas político, econômico ou financeiro, etc., teriam que ser considerados moralmente bons sempre que fossem o resultado do processo histórico, sendo que os mesmos são sempre o resultado do processo histórico.

Desse modo, Machado (2013) argumenta que, não haveria então, nenhum empecilho ao desenvolvimento em uma sociedade de uma experiência e uma cultura de domínio sobre outros povos, legitimada naturalmente na sobrevivência dos mais aptos e seu consequente domínio pelos mais fracos.

Não obstante, o mesmo poderia ser desprendido, “com as devidas adaptações, para o projeto fundamentalista de promoção do universalismo cristão ou islâmico através da

limitação das liberdades individuais e da violência contra hereges, apóstatas, cismáticos ou infiéis.” (MACHADO, 2013, p. 96).

Acerca dessa concepção de despotismo eclesiástico, presente no universalismo fundamentalista cristão, Eliot (2016, p. 83) argumenta que ela é distinta da ideia de uma sociedade com uma base religiosa, na qual, e somente na qual, “se pode alcançar a harmonia e a tensão certas, seja para o indivíduo, seja para a comunidade.”

Por fim, de acordo com Machado (2013, p. 96):

Acresce que sendo a história e a cultura realidades dinâmicas e abertas, nada haveria de anormal ou moralmente errado na luta pela transformação de uma cultura de dignidade, liberdade e igualdade por outra de subordinação e hierarquia. Por aqui se vê que a história e a cultura não fornecem qualquer critério axiológico e normativo que permita afirmar a superioridade moral de uns valores sobre outros.

Além disso, diante do assombro que sentimos ao avaliar a cultura e os valores Nazistas, em contraste com a esperança que sentimos ao verificar os valores presentes no Estado Constitucional, resta clara a noção de que a Moral Objetiva, uma Lei Moral deve ser uma verdade, “uma coisa que existe realmente, e não uma invenção humana” (LEWIS, 2009, p. 27).

Os seres humanos, de acordo com Lewis (2009, p. 25- 26), “no fim das contas, possuem algum bom senso; percebem que a segurança e a felicidade só são possíveis numa sociedade em que cada um age com lealdade, e é por perceber isso que tentam conduzir-se com decência.”

Essa é uma verdade evidente e muito importante, porém, segundo Lewis (2009, p. 26), ela não consegue explicar porque temos sentimentos o que sentimos diante do Certo e do Errado, pois, ao se questionar o porquê de ser altruísta, poderá ser respondido: “Porque isso é bom para a sociedade”, e dessa resposta, surge uma nova pergunta: “Por que devo me importar com o que é bom para a sociedade se isso não me traz vantagens pessoais? ”, ao que será respondido: “Porque você deve ser altruísta” – o que nos leva de volta ao ponto de partida.”. Assim, conforme Lewis (2009), o que foi dito é verdade, mas não produz avanço.

Dessa forma, essa Lei Moral, significa, segundo Lewis (2009), não o que os seres humanos efetivamente fazem, mas o que deveriam fazer e não fazem, pois, diferentemente do restante do universo, onde existem apenas os fatos, sem necessidade que qualquer outra coisa, em se tratando de seres humanos, existem os fatos (como se comportam) e também uma outra coisa além deles, apontando para como eles deveriam se comportar.

Dooyeweerd (2015) coaduna com esse entendimento, e argumenta que o desenvolvimento histórico não pode ser visto como uma mera extensão do desenvolvimento

orgânico das plantas. Para ele: “o desenvolvimento histórico que tem lugar na vida cultural está sujeito não a leis naturais, mas a normas, a regras do que deve ser. Essas normas pressupõem a capacidade humana de fazer distinções racionais, e são dadas por Deus como princípios [...]” (DOOYEWEERD, 2015, p. 91).

Diante disso, portanto, percebe-se que os valores que regem o Estado Constitucional, e que conferem primazia e universalidade aos Direitos Humanos, não podem ser produtos de “vicissitudes políticas, jurídicas, culturais e sociais do processo histórico através do qual alguns valores foram sendo culturalmente dotados de primazia normativa, com capacidade para justificação da fundamentalização e constitucionalização de direitos fundamentais.” (MACHADO, 2013, p. 91-92).

Isto posto, passemos ao último estudo acerca da gênese dos valores morais.

### **3.2.4 OS VALORES MORAIS COMO PRODUTOS DO EMPIRISMO OU DO RACIONALISMO?**

Nesta parte do estudo, pretende-se analisar o surgimento dos valores como produtos do empirismo ou do racionalismo. Desta feita, ainda que se possa afirmar e promover os valores do Estado Constitucional sem acreditar em um Ser Divino, seria possível legitimá-los, conferindo a eles validade e primazia, sem a existência de um Deus? (MACHADO, 2013).

Essa quarta teoria, de acordo com Jónatas Machado (2013), defendem que essa legitimação ateísta poderia ser feita caso os valores da dignidade, liberdade, justiça e solidariedade fossem considerados como meros produtos do empirismo ou do racionalismo, como “uma espécie de propriedades místicas do Universo.” (MACHADO, 2013, p. 97).

Assim, os indivíduos seriam naturalmente capazes de formular juízos morais, da mesma forma como articula-se a linguagem, a comunicação, ou mesmo para formular raciocínios matemáticos ou estruturas geométricas (MACHADO, 2013).

Não obstante, argumenta Machado (2013, p. 97) que:

[...] esta perspectiva não permite demonstrar a existência dos valores ou explicar devidamente a relação que eles estabelecem com os seres humanos, nem justificar qualquer reivindicação de primazia normativa daqueles sobre estes. Uma visão ateísta e naturalista o mundo que crê que o Universo físico é tudo que existe e quanto tudo que nele se reduz, em última análise, a energia e massa. Trata-se, evidentemente, de uma premissa filosófica, insuscetível de demonstração empírica ou científica.

Ou seja, já que os valores são abstrações não empíricas, premissas filosóficas, grandezas imateriais, eles não se encaixam nessa visão de mundo naturalista, pelo menos não

objetivamente (MACHADO, 2013). E, de acordo com Machado (2013), ainda que alguém conseguisse demonstrar empiricamente a existência de tais valores, como fatos brutos, isso não seria suficiente para fundamentar a respectiva normatividade moral sobre os indivíduos, as sociedades e os Estados.

Pois, por exemplo;

As galáxias Andrômeda e Alfa Centauro também existem como “fatos brutos” no mundo físico material, embora sem qualquer poder normativo e vinculativo sobre o ser humano. O mesmo sucede com a constelação de Pégaso ou com a Estrela Polar. Diferentemente dos valores, todas estas entidades físicas podem ser observadas e estudadas empiricamente. Nem por isso elas têm qualquer relação com os seres humanos ou podem formular uma pretensão de normatividade sobre a respectiva conduta. (MACHADO, 2013, p. 98)

E se isso ocorreria com realidades físicas, observáveis e mensuráveis, dificilmente seria diferente com os fatos da razão, de natureza imaterial, como as fórmulas matemáticas ou geométricas. (MACHADO, 2013). Assim, “dificilmente alguém poderá sustentar que um número negativo elevado a um expoente ímpar ou um triângulo equilátero têm alguma relevância normativa sobre a conduta humana.” (MACHADO, 2013, p. 98).

Mas como poderia a razão ser deduzida de um Universo irracional, acidental e amoral? E mais, como se poderia fundamentar a primazia da racionalidade sobre a irracionalidade? Questiona Machado (2013). A realidade, pelo contrário, mostra-nos que um dos “fatos brutos” efetivamente observados nas mais distintas sociedades, e a predisposição humana generalizada para se afastar dos valores do Estado Constitucional, e para os violar continuamente, e de muitas maneiras, mentindo, corrompendo, subornando, oprimindo, matando, etc. (MACHADO, 2013).

E também, acerca dos “fatos da razão”, a realidade revela constantemente que eles “sugerem que o ser humano prefere frequentemente adotar como razão suficiente para a sua conduta a prossecução dos seus próprios interesses, acima de qualquer hipotético dever de solidariedade, aceitando ou recusando normas de comportamento em função disso.” (MACHADO, 2013, p. 99). A história do constitucionalismo, de acordo com Machado (2013), revela-nos que é bem possível afirmar a dignidade a todos os homens e ao mesmo tempo consagrar a escravatura ou a discriminação racial.

Assim, portanto, mesmo um constitucionalista agnóstico ou ateu, com uma cosmovisão secularizada, pode perfeitamente aceitar e defender a ideia de que a dignidade da pessoa humana é a base de legitimação de um Estado Constitucional, além de poder contribuir bastante no aprofundamento de suas premissas, bem como na reflexão das melhores maneiras de se concretizar os direitos fundamentais (MACHADO, 2013).

Porém, esse mesmo constitucionalista:

[...] não conseguiria justificar racional e logicamente, a partir de sua visão secularizada, naturalista e ateu do mundo, assente unicamente em processos naturais amorais, irracionais e aleatórios, a primazia moral e a validade universal dos valores ínsitos no Estado Constitucional. (MACHADO, 2013, p. 101).

As duas alternativas que lhe restariam, conforme Machado (2013), seriam ou proceder a afirmação intuitiva e arbitrária dessa primazia ou pedir emprestadas as premissas necessárias de outra cosmovisão que não a sua.

Diante do que foi exposto neste capítulo, podemos concluir que os valores que sustentam o Estado Constitucional, e que o caracterizam como representante dos Direitos Humanos, não são derivados de nenhuma dos quatro entendimentos até aqui trabalhados, mas pelo contrário, somente podem ser justificados racionalmente em uma cosmovisão teísta judaico-cristã, por meio de suas bases axiomáticas derivadas da natureza de Deus (MACHADO, 2013).

Isso é possível porque, de acordo com a cosmovisão judaico-cristã, esses valores são partes integrantes da realidade, mesmo imaterialmente, o que explica a existência de uma espécie de gramática moral ínsita no ser humano, e essa concepção, longe de ser denegada, é perfeitamente corroborada pela existência, no ser humano, das demais predisposições inerentes, tais como a linguagem, a gramática, a matemática e a geometria, e as mesmas “confirmam a sua especial dignidade e a sua natureza moral e racional”. (MACHADO, 2013, p. 101).

Em sede final, é importante analisar os resultados obtidos neste capítulo, com vista na resposta do problema monográfico. Pois bem, viu-se a maneira pela qual a ideia cristã da inerência de Dignidade aos seres humanos é essencial para evitar a repetição das condutas monstruosas perpetradas pelo nacional-socialismo, mesmo na vigência do “Estado de Direito”, e também, para demonstrar a insuficiência da mera positivação dos direitos sem uma base ética por trás, onde prevalece o subjetivismo.

Além disso, outro importante resultado deste capítulo consubstancia-se na observação de que a axiologia na qual se fundam os Direitos Humanos, e conseqüentemente o Estado Constitucional, não pode ter advindo de valores morais resultantes da evolução, nem de autocriação normativa, nem de criações culturais e históricas, e tampouco como sendo produtos do empirismo ou do racionalismo, mas sim dos valores conforme dados pela cosmovisão judaico-cristã, de forma a contribuir para a resposta da problemática da presente pesquisa.

Portanto, conclui-se que é real a influência da tradição judaico-cristã na afirmação histórica dos Direitos Humanos, visualizada no estudo da necessidade e origem dos valores fundantes do Estado Constitucional, chegando na premissa de que, somente em um constitucionalismo teísta, de acordo com os pressupostos da cosmovisão judaico-cristã, esses valores poderiam ser logicamente desprendidos e ter a sua primazia e universalidade legitimadas.

Em sequência, no próximo capítulo, discorreremos mais especificamente sobre a cosmovisão judaico-cristã, analisando pontualmente seus axiomas normativos e as correlações com os princípios do Estado Constitucional, de forma a atribuir a ela as características de norte de interpretação dos Direitos Humanos, bem como de fonte de sustentação e justificação do próprio Estado Constitucional.

#### **4 A COSMOVISÃO JUDAICO-CRISTÃ COMO NORTE INTERPRETATIVO DOS DIREITOS HUMANOS E, CONSEQUENTEMENTE, DO DIREITO CONSTITUCIONAL**

No capítulo anterior verificamos que, para que os princípios constitucionais, bem como o caráter de primazia e a pretensão de universalidade dos Direitos Humanos, sejam lógica e racionalmente justificados, há uma real necessidade de que existam valores morais objetivos e universais, cujas bases não estão nem na evolução, nem na autocriação normativa, nem na cultura e tampouco na racionalidade e no empirismo.

Isto posto, neste último capítulo, que encerra o trabalho de conclusão, objetiva-se demonstrar que os valores de dignidade humana, de igualdade, de liberdade, de justiça, de verdade e de solidariedade sob os quais o Estado Constitucional foi fundado e é mantido, repousam em pressuposições que somente a existência de um Deus, nos moldes da cosmovisão judaico-cristã, - que é pessoal, racional, verdadeiro, justo, bom, onipresente, e que criou o homem à Sua imagem -, pode garantir.

Para tanto, o presente capítulo foi dividido em dois subtítulos, sendo que o primeiro e o segundo contam ambos com três subdivisões, e sua finalidade constitui-se na resposta da problemática, consubstanciada na verificação da contribuição da cosmovisão judaico-cristã para os Direitos Humanos e o Estado Constitucional.

Essa resposta terá por base a confirmação das duas hipóteses propostas na introdução da presente pesquisa, perpetrada com a defesa da impossibilidade de um Estado Constitucional inteiramente neutro, tendo em vista que ele se funda sobre valores que de forma alguma são neutros, cuja gênese ontológica e epistemológica se encontram, em última análise, na cosmovisão judaico-cristã, bem como sendo ela apta, tanto para justificar esse estudo dos espaços epistêmicos (pois foi o estopim do método científico e da ciência moderna), quanto legitimar racionalmente as premissas exigidas para se validar, conferir primazia, e caráter de universalidade aos valores e princípios do Estado Constitucional.

##### **4.1 DA NEUTRALIDADE AXIOLÓGICA DA CIÊNCIA: ESTUDOS SOBRE COSMOVISÃO**

Este estudo, realizado por meio de estudo bibliográfico, em obras de caráter filosófico, histórico e jurídico, contribuirá para um melhor entendimento da ideia de

neutralidade axiológica, remetendo-nos à questão da separação entre ciência e religião, ou então, entre fatos e valores, verificando a impossibilidade dessa imparcialidade valorativa da ciência, porque o cientista, de maneira alguma é neutro, mas pelo contrário, é um ser essencialmente religioso, baseando todas as suas pressuposições em sua “cosmovisão”, que o integra, percebendo-a ou não,

Tal estudo atuará de forma complementar àquele intentado no capítulo anterior, de forma a oferecer um panorama histórico e filosófico para o entendimento dessa concepção de autonomia e neutralidade, - que prega separação entre o científico e o religioso, entre os fatos e os valores, entre a razão autônoma e Deus -, e de como ela influenciou, negativamente, contribuindo para uma superficialidade na fundamentação dos princípios regentes Estado Constitucional e, esclarecer, ao final, que a cosmovisão judaico-cristã foi essencial para o surgimento do próprio método científico e da ciência moderna como a conhecemos, e que somente pelos pressupostos ontológicos e epistemológicos por ela fornecidos, pode-se hoje proceder com cientificamente com uma investigação da ciência do Direito, bem como dos fundamentos dos Direitos Humanos, e conseqüentemente, do Estado Constitucional.

Além disso, também veremos que em todas as tentativas históricas e filosóficas de se legitimar e justificar tais valores à despeito da existência desse Criador pessoal, justo e verdadeiro, seja no campo da ciência, do direito, da filosofia, da biologia, da física, da matemática ou mesmo da astronomia, um grande problema moral e existencial foi despertado, o grande problema da ausência de sentido da vida, bem como da existência do ser humano, que não passaria de um pedaço de matéria em decomposição, resultante de um acidente cósmico.

#### **4.1.1 COSMOVISÃO COMO UM CONCEITO: O HOMEM RELIGIOSO**

O presente tópico tem por objetivo estudar o conceito de “Cosmovisão” e averiguar quais as suas implicações práticas, no sentido de que o homem é aquilo que crê, ou seja, é um ser essencialmente religioso.

Isto posto, é certo que todo ser humano enxerga a realidade de acordo com a sua “cosmovisão”, sendo ela a responsável por conferir sentido a toda experiência, permitindo-nos ser como somos e fornecendo elementos de padronização para a cultura (COSTA, 2017).

Cada época, de acordo com Costa (2017, p. 25), mestre e doutor em Ciências da Religião, “é caracterizada por determinadas crenças as quais moldam a sua visão de mundo”

Schaeffer (2010, p. 258) observa corretamente que “as ideias nunca são neutras ou abstratas. Tem consequências na maneira como vivemos e agimos em nossa vida pessoal e na cultura como um todo”. Nesse sentido, a nossa “Cosmovisão” é algo que faz parte de nós, ainda que não a percebamos.

Nesse diapasão, Sire (2012), em seu livro “Dando nome ao elefante: Cosmovisão como um conceito”, argumenta que, “Todo mundo tem uma cosmovisão. Quer saibamos ou não, todos nós agimos a partir de um conjunto de suposições sobre o mundo que permanecem em grande parte escondidas nos recônditos inconscientes de nossa mente. Esta é a cosmovisão privada.” (SIRE, 2012, p. 158).

Por sua vez, toda cosmovisão, “consciente ou não, tem uma matriz ontológica que traz consequências epistemológicas que são determinantes para a nossa vida e conduta.” (COSTA, 2017, p. 26)

Nesse sentido, como sublinha Schaeffer (2003, p. 144), “as pessoas agem de acordo com a sua visão de mundo. [...] De maneira que pensa, um homem é”.

Posto isto, visualizamos que todo conhecimento parte de um pré-conhecimento que nos é fornecido, “pela nossa condição ontologicamente finita e pelas circunstâncias temporais, geográficas, intelectuais e sociais dentro das quais construímos as nossas estruturas de conhecimento.” (COSTA, 2017, p. 26).

Afinal, segundo Costa (2017, p. 25), “A humanidade atesta a sua humanidade. A criatura demonstra a sua condição. Não existe neutralidade existencial porque, de fato, não há neutralidade ontológica”.

Somente a inegável existência é apta a permitir a possibilidade de conhecimento. Deste modo, o conhecer do sujeito é antecedido pela sua existência (COSTA, 2017).

Diante de tais considerações, somente a existência de um “Deus” justifica racionalmente a harmonia e coexistência entre o ser e o conhecer. Assim, “em nossa finitude, a essência precede à experiência, e esta, modela a nossa cosmovisão” (COSTA, 2017, p. 27), e caso ocorra a inversão dessa ordem, o prejuízo atingiria conjuntamente a nossa epistemologia e a nossa experiência, a nossa *práxis*.

Nós somos, em diversos sentidos, partes de um produto cultural, cujas preconcepções são determinadas por uma série de valores da geração que nos abriga (COSTA, 2017).

Mohler Jr. (2010 *apud* COSTA, 2017, p. 27) exemplifica tal situação valendo-se de uma figura Aristotélica, vejamos:

A última criatura a quem você deveria perguntar como é se sentir molhado é a um peixe, porque ele não faz ideia de que esteja molhado. Uma vez que nunca esteve seco, ele não tem um ponto de referência. Assim somos nós, quando se trata de cultura. Somos como peixes no sentido de que não temos sequer a capacidade de reconhecer onde a nossa cultura nos influencia. Desde a época em que estávamos no berço, a cultura tem formado nossas esperanças, perspectivas, sistemas de significado e interpretação, e até mesmo nossos instrumentos intelectuais.

Desta feita, a realidade se apresenta diante de nós com contornos próprios delineados, não apenas sendo o que é, mas também através de nossos olhos que a enxergam e fisgam algumas de suas partes, aplicando a nossa cosmovisão, de forma a atribuir-lhe sentidos e valores.

Esses sentidos e valores pelos quais vemos a realidade passam pelos condicionamentos culturais, cuja naturalidade impede o nosso discernimento e definição acerca deles, visto que imperceptíveis a nós. Assim, “voltamos à figura do peixe que não sabe que esteja molhado” (COSTA, 2017, p. 27).

Por isso, Mohler (*apud* PIPER; MATHIS, 2013, p. 45), defende a ideia de que o processo de adentrar na nossa própria cultura “exige que demos um passo para trás e analisemos com cuidado como as pessoas pensam, identifiquemos as regras, os princípios e as visões do mundo que compõem os sistemas de pensamento que nos cercam”.

Nossas prioridades deixam transparecer não apenas nossos pensamentos e valores, como também a maneira pela qual enxergamos a realidade, a nossa cosmovisão. Exatamente por isso, ao lermos uma obra de determinado autor, devemos levar em conta o seu tempo, a sua forma de pensar e os pontos que visava destruir, confirmar ou mesmo transformar (COSTA, 2017).

Cada época, segundo (COSTA, 2017, p. 28), “nos diz algo de seus atores e, cada ator histórico fala-nos, direta ou indiretamente do cenário que o inspira, dentro do qual ele foi criado e, de certa forma, delimita a sua própria percepção da realidade.” A percepção de tais aspectos é essencial para que não julguemos de forma extremamente rigorosos, ou então, que sejamos conduzidos a perpetrar anacronismos injustificados (COSTA, 2017).

Daí surge um problema, a impossibilidade de ter todas as visões, pois a nossa própria visão, conforme pontua Costa (2017, p. 28), além de sujeita a condicionamentos, “é feita a partir de nossa época, sob o feitiço de nossos valores e concepções os quais, por si só, já produzem um pré-conhecimento. O anacronismo condenatório é fácil de ser praticado e extremamente difícil de ser percebido por quem o exerce.”

Assim, portanto, por meio da consciência desse problema, devemos cultivar em nós um salutar sentido de limitação e prudência em nossos juízos, “reconhecendo que a nossa época, dentro da qual estamos inseridos e mais cativos do que imaginamos, tem as suas paixões e feitiços plenamente justificados [...]” (COSTA, 2017, p. 28).

Porém, devemos questionar o que eleva a nossa cosmovisão acima daquela adotada pelos que justificam a cultura onde nos inserimos. E esse questionamento, de acordo com Costa (2017), é continuamente respondido pela história, ao fornecer-nos “um leque mais amplo e ilustrativo de fracassos da humanidade” (COSTA, 2017, p. 28).

O primeiro passo que devemos dar para compreendermos nossa cultura, é no sentido de entendermos que não somos peixes, e que por isso, “nós nos sentimos molhados, se cairmos na água” (LEWIS, 1979, p. 20-21).

Essa compreensão se revelará necessária para desvendarmos a fragilidade da concepção de neutralidade total do ser humano que, como continuaremos a ver em sequência, é um ser essencialmente religioso e não-autônomo, que vive, conscientemente ou não, sujeito àquilo que crê (COSTA, 2017).

Daí novamente retorna-se à concepção de “cosmovisão”, conceituada por Sire (2012, p. 179) como:

Cosmovisão é um compromisso, uma orientação fundamental do coração que pode ser expresso como uma estória ou num conjunto de pressuposições (suposições que podem ser verdadeiras, parcialmente verdadeiras ou totalmente falsas) que sustentamos (consciente ou subconscientemente, consistente ou inconsistentemente” sobre a constituição básica da realidade, e que fornece o fundamento no qual vivemos, nos movemos e existimos.

Diante disso, tem-se que o conhecimento, seja em que nível for, não ocorre num vácuo asséptico conceitual quer seja religioso, quer filosófico, quer cultural (COSTA, 2017), ou seja, “a questão epistemológica antecede às práxis.” (COSTA, 2017, p. 30).

Não obstante, como aprofundar-se no campo intelectual se as questões epistemológicas forem abandonadas? (COSTA, 2017). Uma alternativa coerente é a assimilação de outras cosmovisões, o que permitirá adquirir uma visão mais abrangente e completa, ainda que limitada, da realidade (COSTA, 2017).

Como já foi visto, o homem é aquilo que crê, e nem sempre é fácil submeter os nossos valores ao rigor daquilo que cremos (COSTA, 2017). Deve-se buscar uma coerência, portanto, entre o crer e o viver, pois “a nossa cosmovisão consciente deve estar comprometida com a busca de coerência perspectiva e existencial.” (COSTA, 2017, p. 31).

Nash (2008, p. 29) argumenta perspicazmente que:

Cosmovisões deveriam não apenas ser testadas em uma aula de filosofia, mas também no laboratório da vida. Uma coisa é uma cosmovisão passar no teste teórico (razão e experiência); outra é passar no teste prático. As pessoas que professam uma cosmovisão podem viver consistentemente em harmonia com o sistema que professam? Ou descobriremos que elas foram forçadas a viver segundo crenças emprestadas de sistemas concorrentes? Tal descoberta, eu acho, deveria produzir mais do que embaraço.

Desta forma, de acordo com Zacharias (2011, p. 25): “Todo indivíduo tem uma visão de mundo. A visão de mundo dá respostas às quatro perguntas essenciais que dizem respeito à origem, ao sentido, à moralidade e à esperança que garante um destino. Essas quatro respostas devem ser verdadeiras e coerentes como um todo”.

Francis Schaeffer (2014, p. 100) afirma que o sistema do Cristianismo é:

[...] constituído de um elenco de ideias que se podem discutir. Não queremos, com o termo “sistema”, significar uma abstração escolástica; não nos esquivamos, porém, de fazer uso dessa palavra. A Bíblia não exhibe pensamentos não relacionados. O sistema que ela encerra tem um princípio e se desenvolve desse ponto de partida em moldes que não se contradizem. O ponto de partida é a existência do Deus pessoal-infinito como Criador de tudo o que existe. O Cristianismo não é apenas uma série vaga de experiências incomunicáveis, baseadas em um “salto no escuro”, totalmente inverificável.

A busca pela epistemologia correta faz-se necessária, visto que a interpretação da realidade deve ser um todo harmônico e íntegro (COSTA, 2017). Na cosmovisão judaico-cristã, a chave epistemológica é a Escritura, e por esse ponto de partida, essa cosmovisão conduzirá todo a realidade de volta a Deus (COSTA, 2017).

De acordo com Colson e Fickett (2008, p. 174), “para se viver com significado, é necessário descobrir a verdade, descobrir a realidade; uma vez descoberta, temos de viver em fidelidade para com a verdade. A integridade e a busca da verdade andam de mãos dadas.”

Nesse sentido, toda a verdade sobre o ser humano, sobre o propósito de existir algo e não o nada, sobre toda a realidade deve ser algo consistente. O nada, o acaso e o irracional não poderiam ter produzido a complexidade da vida, tão pouco o anseio pessoal que sentidos pela busca de significado. (COSTA, 2017).

O Cristianismo é um sistema filosófico completo, fundamentado sobre o ponto de partida axiomático da Bíblia como a Palavra do Criador, e que ela tem o monopólio sistemático sobre a verdade (CRAMPTON; BACON, 2010).

Desta feita, tal como os cientistas nos primórdios da ciência, partir-se-á de um pressuposto epistemológico imutável, qual seja, a Bíblia. E como veremos adiante, a ciência, antes de requerer sua pretensa autonomia, erigia pressupostos bíblicos como base de sua atuação (COSTA, 2017).

A alegação de que a ciência é axiologicamente neutra, partindo da pretensão de objetividade científica, nada mais é do que um ateísmo teórico (COSTA, 2017). Para Costa (2017, p. 363), “as ciências empíricas e a teologia são formas diferentes, mas não excludentes, de responder às questões relativas à vida, ao ser, ao conhecimento e à verdade. ”

Desta feita, segundo expõe Costa (2017, p. 263) a ciência sempre começa por um ato de fé, sendo impossível que ela avance sem isso, assim, “o que os cientistas chamam de hipótese é justamente as pressuposições que norteiam sua pesquisa. Ainda que ela possa mostrar a inviabilidade de seus pressupostos, são setes que determinam a nossa maneira de ver, e portanto, agir no mundo. ”

Viu-se anteriormente que a ciência não ocorre num vácuo asséptico conceitual, e tanto as nossas ações quanto nossas percepções são fundamentadas em nossos pressupostos, que constituem a base de nossa cosmovisão (COSTA, 2017).

Kuyper (2002, p. 137-138) coloca a questão nestes termos:

Toda ciência num certo grau parte da fé, e ao contrário, a fé que não leva à ciência é equivocada ou superstição, mas não é fé real, genuína. Toda ciência pressupõe fé em si, em nossa autoconsciência; pressupõe fé no trabalho acurado de nossos sentidos; pressupõe fé na correção das leis do pensamento; pressupõe fé em algo universal escondido atrás dos fenômenos especiais [...].

A palavra “Ciência” pode ser assim definida:

Ciência”, vem do latim “scientia” (conhecimento), derivado de “sciens” (o que sabe), traduzindo o grego ἐπιστήμη, que significa “arte”, “habilidade”, “conhecimento”, “ciência”, “saber”, etc. O termo grego por sua vez, é constituído de dois outros: ἐπί (Preposição cujo sentido radical é “sobre”; todavia apresenta vários significados, inclusive o de direção) e ἵστημι (“Estabelecer”, “firmar”, “fixar”). (COSTA, 2017, p. 364)

Partindo desse ponto, Cassirer (1977, p. 326), diz que “o processo científico conduz a um equilíbrio estável, à estabilização e à consolidação do mundo das nossas percepções e pensamentos.”. A distinção entre o que pode ou não ser considerado saber científico é essencial, visto existir o conhecimento empírico e o conhecimento da fé, que ultrapassa a possibilidade racional de explicação e demonstração, e nessa categoria se encontra o Ser de Deus, pois sua existência ultrapassa a razão (COSTA, 2017).

Pascal (1973, p. 110) expressou bem a compreensão do limite da razão, ao escrever: “A última tentativa da razão é reconhecer que há uma infinidade de coisas que a ultrapassam. Revelar-se-á fraca se não chegar a percebê-lo. Pois, se as coisas naturais a ultrapassam, que dizer das sobrenaturais? ”.

Acerca disso, visualiza-se que o conhecimento científico, apesar de ser relevante, “é extremamente limitado, não sendo estranho observar na história que a “ciência” de hoje pode se tornar o mito de amanhã. [...] É possível também, descobrir que o rejeitado como “pré-científico” se mostre agora verdadeiro. (COSTA, 2017, p. 366)

A ciência, portanto, não é o único caminho para se chegar ao conhecimento e, na realidade, não pode esgotar o real (ZIMAN, 1996). Não obstante, “o conhecimento científico julga-se capaz de descrever os fenômenos de forma objetiva, metódica e sistemática[...].” (COSTA, 2017, p. 366).

Talvez falte à ciência a consciência de sua própria limitação, pois ela pouco se conhece (COSTA, 2017). Cabe à ela (a ciência), ser comprometida com a compreensão do real, não sendo viável escolher um “real ideal”, mas trabalhar com o que realmente exista, mesmo que não lhe pareça algo agradável ou digno (COSTA, 2017).

Bacon (1973, p. 85) captou bem este sentido, ao afirmar que: “tudo o que é digno de existir é digno de ciência, que é a imagem da realidade. As coisas vis existem tanto quanto as admiráveis”. Além disso, para Karl Popper (1987, p. 152), “o objetivo da ciência é encontrar explicações satisfatórias do que quer que nos apresente e nos impressione como estando a precisar de explicação”.

A ciência, portanto, é um processo onde o cientista busca respostas para problemas antigos e presentes, e também busca novos problemas, “que amiúde estão abrigados nas soluções encontradas” (COSTA, 2017, p. 368). Dessa forma, a ciência caminha, tal como a filosofia, dentro de uma dialética do saber-ignorância-saber, mantendo-se este “equilíbrio dinâmico” (COSTA, 2017, p. 368).

Isto posto, nas palavras de Costa (2017, p. 370):

A nossa dúvida quanto à ciência tem como fundamento a fé na sua capacidade de superação do que foi atingido. Somente a fé que dúvida metodologicamente da sua fé, pode de fato tornar-se confiável. A fé que se posiciona além da suspeita, não é mais fé, tornou-se uma suposta ciência absoluta. Esta, contudo, pertence somente a Deus.

Essa ciência absoluta, caída do céu, segundo Barth (2006), não existe. Ato contínuo, expõe-se sobre a ligação entre ciência e religião no pensamento moderno.

#### 4.1.2 CIÊNCIA E RELIGÃO NO PENSAMENTO MODERNO

O presente tópico tem por finalidade estudar a relação entre ciência e religião no pensamento moderno, com o intuito de averiguar que estavam umbilicalmente ligados no momento em que foram desenvolvidos o método científico e a ciência moderna.

Para tanto, Hooykaas (1988, p. 145) afirma que “nos países protestantes, os cientistas não eram obrigados a aceitar o juízo de não-cientistas em matéria de ciência”, nesse sentido, argumenta Costa (2017), que a ciência não tem lugar, nem idade, e nem tem que estar atrelada a um sistema religioso, ainda que ao longo da história tenha estado com frequência próxima da religião, mas a ciência, primordialmente, está comprometida com a verdade.

Não obstante, os pressupostos daqueles que fazem ciência, dos cientistas, são de grade relevância na elaboração científica. Segundo Fries (1987, p. 302), “toda ciência vive dos seus pressupostos e tem por objeto o seu próprio conteúdo”, e tentar negar a existência de pressupostos em nome de uma pretensa “neutralidade” axiológica, consoante Costa (2017, p. 377), “seria uma postura pueril e inútil. ”

A neutralidade é impossível tal qual a objetividade completa, porém, ela deve ser buscada (COSTA, 2017).

Schaeffer (2014, p. 37) argumenta que:

[...] a ciência moderna, em seus primórdios, foi o produto daqueles que viveram no consenso e cenário do Cristianismo. [...] O Cristianismo era necessário para dar origem à ciência moderna. O Cristianismo era necessário para o começo da ciência moderna pela simples razão de que o Cristianismo criou um clima de pensamento que colocou o homem em posição de investigar a forma do universo.

Em outra ocasião, Schaeffer (1988, p. 12) diz: “A ciência moderna surgiu porque estava cercada por uma estrutura de referências cristãs”. E também que foi a mentalidade bíblica que deu origem à ciência moderna (SCHAEFFER, 2014).

De fato, nos primórdios da ciência, independentemente da fé professada pelo cientista, a sua formação era cristã, tivesse consciência disso ou não, e suas pressuposições eram teístas, e isso orientava as suas pesquisas (COSTA, 2017).

O pressuposto da criação divina foi um incremento fundamental à ciência moderna (KLAAREN, 1977). Hooykaas (1988, p. 196) usou a seguinte metáfora para finalizar sua obra:

“Podemos dizer[...] que, embora os ingredientes corporais da ciência possam ter sido gregos, suas vitaminas e hormônios foram bíblicos”.

Esses pressupostos do cientista não significam necessariamente um atrelamento determinante da pesquisa, visto que a autonomia é um dos seus pontos basilares, uma liberdade essencial para seu avanço (COSTA, 2017). De acordo com Kuyper (2002, p. 133), “a liberdade da ciência não consiste em licenciosidade ou ilegalidade, mas em ser liberta de todos os laços artificiais, porque não estão enraizados em seu princípio vital”, de tal forma que essa liberdade não signifique uma ausência de pressupostos e mesmo de desejos (COSTA, 2017).

Ressalte-se também que, “quando um sistema religioso se vincula a uma determinada concepção “científica”, filosófica ou ideológica e essa, se torna ultrapassada, o sistema religioso sofre também as consequências”. (COSTA, 2017, p. 379)

Isto posto, fato é que a Ciência Moderna, que teve sua gênese no século XVII, não estava em princípio dissociada do Cristianismo (COSTA, 2017). Francis Bacon (1561-1626), que foi o responsável por revolucionar o método científico, sendo uma figura fundamental na transição do pensamento humanista-renascentista para o Iluminismo, e que combateu o método dedutivo de Aristóteles e o pensamento escolástico, sustentou que a única esperança da ciência estava na indução (COSTA, 2017).

Para Grenz (1997), o pensamento de Francis Bacon foi a quintessência do pensamento renascentista, e suas obras floresceram no limiar da Idade da Razão, sendo ele a marca de uma transição da Renascença para o Iluminismo, e “a visão de Bacon lançou os fundamentos da sociedade tecnológica moderna” (GRENZ, 1997, p. 96).

De acordo com Costa (2017, p. 379), “no frontispício da primeira edição do *Novum Organum*, Bacon colocou as palavras do texto bíblico de Daniel 12.4: “Muitos o esquadriarão, e o saber se multiplicará”.

Nesse sentido, Bacon demonstra crer na primazia da fé sobre a razão, entendendo que a filosofia nada pode contra a Bíblia, antes, ela é a sua fiel serva (COSTA, 2017). Para tanto, Bacon (1973, p. 64-65) diz:

Finalmente, constatar-se-á, mercê da infâmia de alguns teólogos, foi quase que totalmente barrado o acesso à filosofia, mesmo depurada. Alguns, em sua simplicidade, temem que a investigação mais profunda da natureza avance além dos limites permitidos pela sua sobriedade, transpondo, e dessa forma, distorcendo, o sentido que dizem as Sagradas Escrituras a respeito dos que querem penetrar nos mistérios divinos, para os que se voltam para os segredos da natureza, cuja exploração não está além de maneira alguma interdita. Outros, mais engenhosos, pretendem que, se se ignoram as causas segundas, será mais fácil atribuir-se os eventos singulares à mão e à férula divinas – o que pensam ser do máximo interesse para a religião. Na verdade, procuram ‘agradar a Deus pela mentira’ (Jó 13.7) [...] Outros temem que,

pelo exemplo, os movimentos e as mudanças da filosofia acabam por recair e abater-se sobre a religião. Outros finalmente, parecem temer que a investigação da natureza acabe por subverter ou abalar a autoridade da religião, sobretudo para os ignorantes. Mas estes dois últimos temores parecem-nos saber inteiramente a um instinto próprio dos animais, como se os homens, no recesso de suas mentes e no segredo de suas reflexões, desconfiassem e duvidassem da firmeza da religião e do império da fé sobre a razão e, por isso, temessem o risco da investigação da verdade na natureza. Contudo bem consideradas as coisas, a filosofia natural, depois da Palavra de Deus, é a melhor medicina contra a superstição, e o alimento mais substancial da fé. Por isso, a filosofia natural é justamente reputada como a mais fiel serva da religião, uma vez que uma (As Escrituras) torna manifesta a vontade de Deus, outra (a filosofia natural) o seu poder.

Em outra passagem, Bacon (1973, p. 68) afirma que “o supremo motivo de esperança emana de Deus (...) que é o Autor do bem e Pai das luzes”. Bem como, ele desejava que “o gênero humano recupere os seus direitos sobre a natureza, direitos que lhe competem por dotação divina. Restitua-se ao homem esse poder e seja o seu exercício guiado por uma razão reta e pela verdadeira religião” (BACON, 1973, p. 95).

Outro grande exemplo a ser citado é o do astrônomo luterano alemão, Johannes Kepler (1571-1630), que pacientemente, conforme a sua obsessão por medidas (HAWKING, 2005), procurou, de acordo com Costa (2017), dar precisão matemática às descobertas de N. Copérnico (1473 – 1543), descobrindo as leis dos movimentos dos planetas, sentia-se como se estivesse “pensando os pensamentos de Deus após Ele, sentia-se como sendo um sumo sacerdote no livro da natureza, religiosamente obrigado a não alterar nenhum jota ou til daquilo que havia agradado a Deus escrever nele”. (KEPLER *apud* GREEN, (s.d), p. 37).

Além disso, o polonês Nicolau Copérnico (1473 – 1543), consoante expõe Hooykaas (1988), entendia que os astrônomos, como sacerdotes de Deus, no exame do livro da natureza, deveriam render glória a Deus. Copérnico (1984, p. 15), reconhecendo a sua dívida para com os cientistas que o antecederam, e admitindo as dificuldades na pesquisa científica, escreveu que: “Contudo, para evitar dar a impressão de que esta dificuldade é uma desculpa para a indolência, pela graça de Deus, sem O qual nada podemos aperfeiçoar, vou tentar fazer um estudo mais largo sobre estas matérias”.

De acordo com Costa (2017, p. 382), N. Copérnico (1473-1543), G. Galilei (1564-1642), I. Newton (1642-1727) e G. W. Leibniz (1646-1716), “foram cientistas que reconheceram o poder de Deus na natureza, não encontrando nenhuma contradição entre sua fé em Deus e as suas pesquisas científicas”.

Newton (1974, p. 26- 27) reconhece a soberania de Deus ao escrever:

Esse Ser governa todas as coisas, não como a alma do mundo, mas como Senhor de tudo; e por causa de Seu domínio costuma-se chama-lo Senhor Deus [...]. O Deus

Supremo é u, ser eterno, infinito, absolutamente perfeito [...]. Assim como um homem cego não tem ideia das cores, nós também não temos ideia da maneira pela qual o todo-sábio Deus percebe e entende todas as coisas [...]. Temos ideias de seus atributos, mas o que a substância real de qualquer coisa é nós não sabemos.

Da mesma maneira o faz Leibniz (1974, p. 67) ao afirmar que “a razão última das coisas deve encontrar-se numa substância necessária, na qual o pormenor das modificações só esteja eminentemente, como na origem. É o que chamamos de Deus [...]. Há um só Deus, e esse Deus é suficiente”.

Diante do exposto, percebe-se que a “autonomia” pretendida pela ciência não significa o abandono da fé cristã, antes, ela estava repleta de valores cristãos (COSTA, 2017). Nesse sentido, Schaeffer (2014, p. 39) argumenta que

Nos seus primórdios, a ciência era natural, porque tratava de coisas naturais, mas estava longe de ser naturalista, pois embora sustentasse a uniformidade das causas naturais, não concebia Deus e o homem como presos dentro do mecanismo. Tais cientistas nutriam a convicção, primeiro, de que Deus propiciou conhecimento ao homem – conhecimento de Si próprio e também do universo e da história – e, segundo, de que Deus e o homem não eram partes do mecanismo e poderiam afetar a operação do processo de causa e efeito [...]. Assim se desenvolveu a ciência, uma ciência que tratava do mundo natural e real, que, porém, ainda não havia se tornado naturalista.

Esse processo de naturalização da ciência se deu com o Iluminismo, e o seu resultado foi o surgimento da “Moderna Ciência Moderna”, nos dizeres de Schaeffer (2014).

#### **4.1.3 O ILUMINISMO E A MODERNA CIÊNCIA MODERNA**

Nesta parte do estudo monográfico objetiva-se averiguar os impactos do Iluminismo e de sua concepção de autonomia da razão na formação da “Moderna Ciência Moderna”, termo cunhado pelo filósofo Schaeffer (2014).

O Iluminismo, de acordo com Costa (2017), é um filho tardio dos valores e anseios do humanismo renascentista. Acerca desse movimento, Schaeffer (2003, p. 76) comenta que:

O sonho utópico do Iluminismo pode ser resumido em cinco palavras: razão, natureza, felicidade, progresso e liberdade. Seu modo de pensar era totalmente secular. Os princípios humanistas que surgiram durante a Renascença tornaram-se uma onda avassaladora no Iluminismo. Aqui estava o homem partindo absolutamente de si mesmo.

Com o Iluminismo, surgiu um novo espírito que envolvia a Ciência Moderna, caracterizado pela autonomia da razão em detrimento da tradição, ou de qualquer outro modelo externo (COSTA, 2017). No Iluminismo, a razão, consoante expõe Costa (2017, p. 390), pretendeu estender os seus limites para todos os ramos do saber, rejeitando quaisquer limites fora de si mesma e, desse modo, “ela num gesto sem-cerimônia, invade os domínios da ética, da epistemologia, da política e da religião, tendo como elemento aferidor de toda realidade a razão autônoma.”

Em linhas gerais, o pensamento iluminista advoga a suficiência da razão humana e enfatiza o ceticismo em relação à validade da autoridade tradicional do passado (COSTA, 2017). Nos cerca de 150 anos de duração do Iluminismo (1650-1800), uma de suas características mais básicas era o retorno contínuo à razão, e o abandono da revelação (COSTA, 2017). De acordo com Grenz (1997, p. 106-107), “a razão substituiu a revelação como árbitro da verdade.” O homem se tornou a medida de todas as coisas, e a razão é o seu instrumento de medição, é o cânon da verdade (COSTA, 2017).

Agora o homem se vale do método científico como um agente todo poderoso da razão, que pode eficazmente definir o que é e o que não é (COSTA, 2017). Dessa forma, “não há realidade intrínseca, toda a verdade é relativa, sendo credenciada pela onipotente razão. Assim, ela é quem legitima o que quer que seja que tenha pretensão à existência.” (COSTA, 2017, p. 391).

Segundo Costa (2017), ao se reivindicar existência, ou mesmo relevância, pela própria condição de ser, seria o mesmo que negar a autonomia da razão, elegendo outro padrão epistemológico paralelo e marginal. Abbagnano (1982, p. 131) reflete que “o século XVIII, o século do Iluminismo, conserva intacta a confiança na razão e é caracterizado pela decisão de se servir dela livremente.” Na concepção de Kant, a razão não se opõe à experiência, visto que esta última é por ela organizada (COSTA, 2017).

Esse movimento teve sua gênese na Inglaterra, expandindo-se pela França e Alemanha, e nesta última foi apelidado de *Aufklärung* (Desvelamento, esclarecimento, Iluminismo, aclaramento), “justamente devido à sua pretensão de iluminar o obscurantismo da tradição.” (COSTA, 2017, p. 392). Mondin (1981, p. 153) descreve o Iluminismo como:

[...] bem mais do que um sistema filosófico, é um movimento espiritual, típico do século XVIII e caracterizado por uma ilimitada confiança na razão humana, considerada capaz de dissipar névoas do ignoto e do mistério, que obstruem e obscurecem o espírito humano, de tornar os homens melhores e felizes, iluminando-os e instruindo-os. O Iluminismo é, em essência, um antropocentrismo, um ato de fé apaixonado na natureza humana, considerada com seus caracteres universais e

comuns a todos os homens, e não na natureza individual e original de cada um. Os olhares são dirigidos para o futuro; é um novo evangelho, uma nova era na qual o homem, vivendo em conformidade com a natureza, será perfeitamente feliz.

Nesse mesmo sentido, Hägglund (1973, p. 293) afirma que o Iluminismo “caracterizou-se por uma fé ingênua no homem e em suas potencialidades”. As ideias de Kant já foram trabalhadas no primeiro capítulo, quando se tratou dos fundamentos da Dignidade Humana, não obstante, visto ser ele um dos maiores expoentes do Iluminismo (COSTA, 2017), é importante ressaltar a sua definição de Iluminismo, qual seja:

O Iluminismo é a emancipação de uma menoridade que só aos homens se devia. Menoridade é a incapacidade de se servir do seu próprio intelecto sem a orientação de um outro. Só a eles próprios se deve tal menoridade se a causa dela não for um defeito do intelecto, mas a falta de decisão e de coragem de se servir dele sem guia. “*Sapere aude!* Tem a coragem de te servires do teu próprio intelecto!” é o lema do Iluminismo. (KANT, 1987, p. 25)

Com o Iluminismo e a autonomia da razão, “a ciência não precisa mais de Deus, de fé e da religião. Essas muletas indesejadas podem ser jogadas fora.” (COSTA, 2017, p. 393). Nietzsche (1974, p. 219-220), saúda essa “maioridade” quando escreve que:

O maior dos acontecimentos recentes – que Deus está morto, que a crença no Deus cristão caiu em descrédito – já começa a lançar suas primeiras sombras sobre a Europa [...]. De fato, nós filósofos e ‘espíritos livres’ sentimo-nos, à notícia de que ‘o velho Deus está morto’, como que iluminados pelos raios de uma nova aurora; nosso coração transborda de gratidão, assombro, pressentimento, expectativa – eis que enfim o horizonte nos aparece livre outra vez [...].

Anteriormente discutiu-se acerca impactos dessa “morte de Deus” na fundamentação da dignidade humana, onde viu-se que essa “morte de Deus”, inevitavelmente ocasionou a morte do próprio homem. Porém, não para por aí. Nesse sentido, Zilles (1981, p. 171) comenta que:

A partir da morte de Deus, tudo é reavaliado. A terra ocupa o lugar de deus. Convencendo-se de que Deus morreu, o homem se abre livremente para suas possibilidades. No lugar do Deus cristão e do reino das ideias platônicas põe a terra. Após a morte de Deus, o homem fala para o homem, invocando sua possibilidade suprema: o super-homem.

Uma moral relativa foi enfatizada, e a autonomia da razão foi considerado o único princípio moral (KANT, 1974). Com essa primazia ofertada à autonomia da razão, a tradição é rejeitada, pois nela, o Iluminismo enxerga “uma força hostil que mantém vivas crenças e preconceitos que é sua obrigação destruir.” (ABBAGNANO, 1982, p. 510). A obra de Kant

(1974) intitulada “A Religião Dentro dos Limites da Simples razão”, retrata bem esse período (COSTA, 2017).

Não obstante, “o Iluminismo carrega em seu bojo o germe de sua própria destruição.” (COSTA, 2017, p. 394), qual seja, a finitude da razão para compreender o infinito (COSTA, 2017). Essa busca pelos limites da razão foi iniciada por David Hume (1711-1776), “que empregava a razão até aos limites para mostrar as limitações da razão” (BROWN, 1983, p. 48), e foi ele o responsável pelo despertar de Kant de seu sono dogmático (COSTA, 2017).

De um Iluminismo totalmente convicto na autonomia da razão, surge a crítica mais mordaz concernente à sua capacidade (COSTA, 2017). Não obstante, fato é que as questões levantadas pelos iluministas ainda baseiam a maior parte da vida acadêmica da atualidade (TILLICH, 1986).

De acordo com Keller (2018, p. 25), Jürgen Habermas, um dos filósofos mais ilustres do mundo, foi, durante décadas, “defensor da visão iluminista de que só a razão secular deveria ser utilizada em espaços públicos.” No entanto, há pouco tempo, Habermas surpreendeu a classe filosófica com a sua crença no fato de que a razão secular sozinha não consegue explicar o que ele chama de “a substancia do (ser) humano (KELLER, 2018).

Nesse sentido, Habermas (*apud* REDER; SCHMIDT, 2010) argumenta que a ciência não tem como fornecer parâmetros pelos quais julgar se suas invenções tecnológicas são boas ou más para os seres humanos, pois para isso, precisamos saber o que é um ser humano bom, e a ciência não é capaz de julgar a moralidade ou definir esse tipo de coisa.

O homem moderno, de acordo com Costa (2017, p. 395):

[...] na sua pretensa autossuficiência propõe-se a controlar todas as coisas e, quando ele considera o seu mundo perfeitamente elaborado dentro dos moldes daquilo que ele chama de “ciência”, já não há mais lugar para Deus. Quando muito, ele é retirado em algum lugar sombrio da memória.

Assim, Deus se torna uma “hipótese desnecessária”, e até mesmo incômoda (COSTA, 2017), e o homem arroga-se no direito e na possibilidade de descartar o Criador, assumindo uma postura de autonomia secular (COSTA, 2017).

Com isso, o homem do século XX, cuja mente é secular, vacila entre dois extremos, “sendo que os dois resultam na rejeição do Criador e na negação da criação.” (BROWN, 1983, p. 367). E qual o resultado disso senão o homem se tornar um escravo do seu próprio saber, “ficando encarcerado pelos próprios valores deste século, que ele consciente ou inconscientemente – mas não impunemente – ajudou a formular.” (COSTA, 2017, p. 395).

Essa centralização do homem e a conseqüente busca de sua essência como fim último de todas as coisas, não poderia e nem pode produzir valores permanentes, imutáveis (COSTA, 2017). Para Costa (2017), a genuína antropologia deve ser sempre e incondicionalmente teocêntrica.

Ato contínuo, a Revolução Industrial transformou a ciência em algo cada vez mais materialista, preocupando-se com as necessidades aparentemente emergentes do homem, distanciando-se da concepção de Deus como uma “hipótese incômoda” (COSTA, 2017).

A “moderna ciência moderna”, de acordo com Costa (2017, p. 396), seguindo essa linha de pensamento, “considerou Deus desnecessário.” Alan Richardson (1975, p. 32) argumentou que “Deus não pertence ao campo da explicação científica e portanto, na ciência como tal, essa hipótese não conta.”

E a parte irônica disso tudo, conforme assinala Riessen (1990 *apud* COSTA, 2017, p. 396), “é que a “todo-poderosa” ciência que não tinha lugar para Deus, também não encontrou lugar para o próprio homem.”

Bavinck (1984, p. 20), comenta que a filosofia:

[...] que depois de um período de decadência entra em período de fortalecimento, sempre cria uma expectativa extraordinária e exagerada. Nessas épocas ela vive a esperança de que por meio de uma séria investigação ela resolverá o enigma do mundo. Mas sempre depois dessa fervente expectativa chega a velha desilusão. Em vez de diminuir, os problemas aumentam com os estudos. O que parece estar resolvido vem a ser um novo mistério, e o fim de todo o conhecimento é então novamente a triste e às vezes desesperadora confissão de que o homem caminha sobre a terra em meio a enigmas, e que a vida e o destino são um mistério.

De acordo com Costa (2017), o Humanismo renascentista veio na esteira do pensamento grego, cujos valores foram herdados pelo Iluminismo e o seu ápice foi alcançado com os humanistas seculares modernos. Dessa forma, consoante Costa (2017, p. 398), “se a Idade Média foi pretensamente o tempo de Deus, o Renascimento foi o tempo do homem, o Iluminismo o tempo da razão, hoje, não temos mais referências, o homem já não é o centro de todas as coisas, visto que já não há mais centro. ”

O ser humano se encontra perdido no espaço, sem pontos de referência absolutos, o papel do homem bem como o seu valor são desconhecidos, sem princípios universais, sem absolutos, tudo é possível (COSTA, 2017). Isto posto, faz todo sentido o que disse o personagem Ivan Karamázov, na obra “Os Irmãos Karamázov”, de Dostoiévski (2013, p. 751-752):

[...] Quando toda humanidade abjurar Deus (e, tenho fé, analogamente às eras geológicas, essa era há de vir!), toda a antiga concepção do mundo ruirá, por si mesma, sem antropofagia, sobretudo a moral antiga, e algo inteiramente novo terá início. Os homens se unirão para extrair da existência tudo o que a vida pode dar, mas, expressamente, para a sua felicidade e alegria, no único mundo cá embaixo. O homem se elevará graças a um orgulho titânico, divino, e o Homem-Deus nascerá. Vencendo a natureza a todo instante, por meio da vontade e da ciência, dessa vez sem limites, o homem experimentará, por isso mesmo, em todos os momentos, tão intenso desfrute que esse desfrute substituirá, por si mesmo, para o homem, todas as antigas esperanças de delícias celestiais. [...] Nesse sentido, “tudo lhes é permitido”. Muito mais: mesmo se essa era não vier jamais, como Deus e a imortalidade tampouco existem, é lícito ao homem tornar-se Homem-Deus [...].

O Humanismo secular da renascença, cujo pensamento moderno é herdeiro, de acordo com Costa (2017, p. 398), “tomou uma parte importante da realidade, todavia, em geral, esqueceu-se da principal e, o mais trágico de tudo, é que o esquecido é aquele quem dá sentido a tudo o mais.”. O ser humano é um ser metafísico, e a questão da existência também entra nessa área, e a negação dessa realidade acarreta uma percepção errada e restritiva da natureza do homem (COSTA, 2017).

Em consequência dessa negação, pontua Costa (2017, p. 398) que:

[...] o homem “pós-moderno” dispõe diante de si de todas as saídas possíveis, porém, nenhuma delas conduz ao “fim” necessário. Os seus pressupostos descaram o único caminho real do significado da vida e do ser. O Deus transcendente e pessoal. O Deus que se revela como tal conferindo sentido a todo o real e à toda a nossa existência.

Diante de todo o exposto, viu-se que a retirada de Deus do ponto de vista ontológico, e das Escrituras do ponto de vista epistemológico, com a deificação da razão humana e de sua pretensa autonomia e objetividade, foram as causas do dualismo que tentou separar a ciência da religião.

Essa separação, ante à “morte de Deus”, como constatou-se, levou às hercúleas dificuldades de se fundamentar lógica e racionalmente os valores que regem tanto os Direitos Humanos, quanto o próprio Estado Constitucional. Ou seja, em um universo que surgiu por acaso, sem propósito de ser, sem significado, não há sequer uma base lógica mínima para justificar a própria racionalidade do homem, que dirá, então, a sua pretensa Dignidade especial.

Com base nisso, adotando a existência de um Deus pessoal, justo, verdadeiro e onipotente como pressuposto, e que a Bíblia é a Sua Palavra imutável, verificar-se-á como a realidade em sua plenitude faz sentido e, dessa forma, como os valores do Estado Constitucional podem ser concretamente legitimados e defendidos por meio de uma base sólida e segura.

E, ao percebermos que o ser humano não pode ser neutro, tampouco o será qualquer coisa que dele advém. Chegaremos, portanto, ao final, na noção de que tanto a ciência do direito,

quanto o próprio Estado Constitucional, não podem ser “neutras”, pois o ser humano não o é (MACHADO, 2013).

Isto posto, passa-se ao estudo de como a cosmovisão judaico-cristã, - com seus pressupostos básicos de que existe um Deus justo, pessoal e verdadeiro, que criou o homem a sua imagem e semelhança e de que a Bíblia é a verdade integral -, legitima os Direitos Humanos e alicerça contundentemente os princípios constitucionais e, conseqüentemente, o próprio Estado Constitucional.

#### **4.2 CONSTITUCIONALISMO TEÍSTA: PRINCÍPIOS CONSTITUCIONAIS E AXIOMAS NORMATIVOS JUDAICO-CRISTÃOS**

Nesta última parte do estudo, analisaremos a correlação existente entre os princípios constitucionais e os axiomas normativos judaico-cristãos.

A finalidade consiste em verificar a singularidade da cosmovisão judaico-cristã na fundamentação de um modelo de constitucionalismo teísta, que atribui caráter de primazia e universalidade aos valores e princípios de Direitos Humanos presentes no Estado Constitucional, de tal forma a consubstanciar as enormes contribuições da cosmovisão judaico-cristã na afirmação histórica dos Direitos do Homem e na formação e sustentação do Estado Constitucional, ontológica e epistemologicamente, dando sentido a tudo que existe.

Assim, no presente tópico da pesquisa, defender-se-á a premissa primordial de que o Estado Constitucional não é axiologicamente neutro ou indiferente, pois ele se assenta no pressuposto de que alguns bens têm valor e outros não, algumas coisas são boas e outras más e algumas condutas são certas e outras erradas (MACHADO, 2013), e que isso combina perfeitamente com a maneira pela qual seu surgimento se deu na tradição cultural ocidental, axiologicamente judaico-cristã.

Watson (2014 *apud* KELLER, 2018, p. 28):

[...] cita Thomas Nagel, Ronald Dworkin e Habermas como três filósofos de ambos os lados do Atlântico, cada qual bem no auge da carreira e todos dizem a mesma coisa: o ateísmo materialista simplesmente não consegue explicar coisas que sabemos ser verdadeiras, coisas como valor moral, consciência humana e livre-arbítrio. Todos eles sustentam que não creem em um Deus pessoal, mas reconhecem que não podemos fugir de buscar a transcendência.

Desta forma, ao verificar-se no capítulo anterior que os valores que embasam o Estado Constitucional, tais como dignidade humana, justiça, verdade, solidariedade, dentre

outros, nascem e tem fundamento consistente e lógico na natureza de um Deus, pessoal, justo, santo, verdadeiro e onisciente, conforme descrito pela cosmovisão judaico-cristã, já que nem todas as concepções sobre o Divino poderiam racionalmente justificar a validade, primazia e universalidade dos valores e princípios do Estado Constitucional.

Nesse sentido, Paulo Caproni (2015) comenta que:

Os valores básicos defendidos pela Constituição Federal de 1988 tratam tanto da identidade humana quanto da forma como o Estado deve se relacionar com o cidadão e vice-versa. Esses valores englobam (resumidamente): a existência de uma igualdade que resulta em direitos fundamentais e deveres sociais; a dignidade da pessoa humana; a racionalidade humana, sua consciência moral e sua falibilidade; a consequente necessidade de limitação e controle do poder e a existência e eficiência da justiça. Segundo a análise de obras de importantes políticos e acadêmicos das áreas do direito, filosofia, história e sociologia, a associação desses valores a uma filosofia judaico-cristã do direito é inescapável, tanto histórica quanto epistemologicamente. As bases dessa afirmação podem ser evidenciadas com um estudo cuidadoso de cada um desses valores constitucionais fundamentais.

Isto posto, tendo em vista que no primeiro capítulo estudamos a relação entre a Dignidade da Pessoa Humana e dos direitos fundamentais com a cosmovisão judaico-cristã, passaremos ao estudo de outras premissas necessárias para a estruturação axiológica e para o funcionamento do Estado Constitucional, bem como para a correta interpretação dos Direitos Humanos, quais sejam, a autonomia racional e moral do ser humana, a falibilidade humana e a consequente necessidade de limitação do poder, a igualdade, a solidariedade e a justiça social, a própria justiça e a verdade, e também a separação das confissões religiosas do Estado.

#### **4.2.1 AUTONOMIA RACIONAL E MORAL, FALIBILIDADE HUMANA E NECESSIDADE DE LIMITAÇÃO DO PODER.**

O presente tópico tem por finalidade estudar as três primeiras premissas necessárias para a fundamentação dos Direitos Humanos e, consequentemente, do Estado Constitucional.

O Estado Constitucional, de acordo com Machado (2013), parte do princípio de que o ser humano é dotado de uma competência moral e racional, responsável por distingui-lo dos animais e dos objetos, e a liberdade é entendida como um princípio de autonomia moral a ser exercido nos limites da razão e de valores morais fundamentais.

Essa competência, consoante Machado (2013, p. 39):

[...] manifesta-se no quadro de legalidade fornecido por um ordenamento jurídico baseado na prossecução de determinados bens considerados intrinsecamente valiosos, como a vida, o desenvolvimento pessoal, a liberdade, a integridade física e psíquica, a família, a felicidade e a solidariedade, de acordo com princípios fundamentais de racionalidade, proporcionalidade, justiça e proibição do arbítrio.

A capacidade racional e moral do ser humano, que se constituem como premissas do Estado e do Direito, de acordo com Machado (2013), correspondem inteiramente com os axiomas encontrados nos textos sagrados judaico-cristãos. Isso ocorre pois, como já foi visto no primeiro capítulo, o ser humano tem valor intrínseco e é dotado de razão pelo fato de ter sido criado à imagem e semelhança de um Deus racional, e por causa disso, “ele é racionalmente autônomo e moralmente responsável, encontrando-se sujeito a padrões de racionalidade, à lei moral e à justiça de Deus, devendo por isso evitar o mal e prosseguir o bem.” (MACHADO, 2013, p. 39).

Desse argumento, resulta uma íntima associação entre racionalidade e moralidade (MACHADO, 2013). Assim, conforme Machado (2013, p. 39-40):

Porque Deus é um ser racional e moral, o ser humano, criado à Sua imagem e semelhança, participa da racionalidade e deve comportar-se moralmente. Por outro lado, na medida em que os valores morais refletem a natureza racional e moral de Deus, o próprio dever de racionalidade surge como um dever moral.

Essa visão da consciência como uma criação intencional de um Deus racional, sendo uma realidade essencialmente imaterial e espiritual, e que ainda conta com um suporte físico e cerebral extremamente complexo, e não como um mero produto do acaso, ou de uma improvável sucessão de coincidências improváveis, faz toda a diferença para a compreensão dos fundamentos do Estado Constitucional, bem como dos próprios Direitos Humanos (MACHADO, 2013).

Assim, comenta Cheung (2005) que:

Que Deus fez o homem em sua própria imagem significa que o homem é uma mente racional. Muitos animais correm mais rápido do que o homem, muitos são mais fortes, e alguns podem até voar, mas nenhum pode entender os silogismos dedutivos ou resolver equações algébricas. Os animais algumas vezes parecem realizar tarefas que requerem pensamento ou designe racional, tal como construir ninhos elaborados. Mas após uma observação adicional, descobrimos que a criatividade e capacidades deles de adaptar são limitadas, e que eles são capazes de realizar essas tarefas somente por instinto, e não através de pensamento deliberado e racional. Mais importante, nenhum animal pode realizar reflexões teológicas. A mente racional do homem é a semelhança de Deus e seu ponto de contato com ele.

Nesse sentido, a probabilidade de o próprio homem e, conseqüentemente, sua consciência, terem evoluído é baixíssima. Como exemplo, “Carl Sagan, Francis Crick e L. M. Muchin calcularam essa possibilidade, e o resultado foi de 1 em  $10^{2.000.000.000}$ . Ou seja, a possibilidade é de uma entre um número com dois bilhões de zeros à direita (LOURENÇO, 2007). Para ficar mais claro ainda, Borel (1962), demonstrou que eventos com probabilidade de 1 entre  $1.0^{50}$  simplesmente não ocorrem.

A consciência, de acordo com a cosmovisão judaico-cristã, pretende harmonizar a razão e a verdade, a vontade e o bem, nos planos existencial, intelectual e ético, e ela, “é a marca da humanidade e da personalidade, distinguindo os seres humanos dos animais e das coisas. Ela é a última instância individual de julgamento e afirmação, a *autoconstituição* da pessoa humana”. (MACHADO, 2013, p. 40)

Isso não faria o menor sentido se o ser humano se resumisse ao resultado de um processo amoral, irracional e desprovido de propósito. Assim, argumenta Lewis (2018, p. 67):

Se o sistema solar surgiu por uma colisão acidental, o surgimento da vida orgânica neste planeta também foi um acidente, bem como toda a evolução do homem. Neste caso, os nossos pensamentos atuais são meros acidentes – afinal, são o subproduto acidental do movimento atômico. E isso vale para os pensamentos dos materialistas e astrônomos bem como para os de qualquer outra pessoa. Mas se os pensamentos deles – isto é, dos materialistas e astrônomos – são meros subprodutos acidentais, por que devemos acreditar que são verdadeiros? Não vejo razão alguma para crer que um acidente seria capaz de dar-me uma explicação correta de todos os demais acidentes. É como esperar que a forma aleatória assumida pelo líquido quando o jarro de leite cai no chão explique corretamente como o jarro foi feito e porque o leite foi derramado.

Assim, já que a complexidade que encontramos no Universo é real, e que temos consciência, além de que tudo que existe é regido por leis da natureza, qual a origem dessa complexidade, de nossa consciência dela, e das próprias leis da natureza? (LOURENÇO, 2007)

No capítulo anterior, onde tratou-se da origem dos valores morais, verificamos semelhante dificuldade para se obter essa resposta a par da existência de um Criador, que fosse pessoal, justo, santo, sábio, verdadeiro, onisciente, onipresente e onipotente.

Isto posto, se o homem é um ser racional com capacidade de escolhas e discernimento entre o certo e o errado, então ele é um ser moral. Francisco (2015) comenta que se a racionalidade faz o homem entender o seu exterior, a moralidade o leva ao comportamento, às ações.

Nesse sentido, Locke (1964 *apud* MÜLLER 2005, p. 55) expõe que “admitimos que todos são dotados de razão pela natureza e que a lei natural é conhecida pela razão”.

De acordo com Locke (1964 *apud* MÜLLER 2005, p. 59), sem essa Lei Moral:

[...] os fundamentos da sociedade humana seriam derrubados. A confiança no cumprimento dos contratos seria certamente prejudicada, porque não se espera que um homem persista em um pacto porque assim prometeu, quando em outro lugar são oferecidas melhores condições, a não ser que a obrigação de manter a promessa venha da natureza e não da vontade humana.

A Lei Moral, conforme trabalhada no capítulo anterior, é a regra do “dever ser”, um alvo a ser atingido. Essa lei se contrapõe à nossa tendência de praticar o mal, e assim, até mesmo a liberdade do homem deve ser limitada por um valor transcendente a ele (FRANCISCO, 2015)

Nesse ponto, dispõe John Locke (2002, p. 63):

A liberdade de um homem e sua faculdade de agir segundo sua própria vontade estão fundamentadas no fato dele possuir uma razão, capaz de instruí-lo naquela lei pela qual ele vai ser regido, e fazer com que saiba a que distância ele está da liberdade de sua própria vontade. Deixá-lo entregue a uma liberdade desenfreada antes que tenha a razão para guiá-lo não é conceder-lhe o privilégio de ter sua natureza livre, mas lançá-lo no meio de selvagens e abandoná-lo em um estado miserável e inferior ao dos homens, como sendo o seu.

Martins (2006, p. 54) trata da deterioração dos costumes, que é causada por uma liberdade sem limites. Veja-se: “A excessiva liberdade não orientada, a título de tudo permitir a todo mundo, provoca uma sensível redução dos valores morais, que sempre embasam as épocas áureas das grandes civilizações. ”

Diante disso, Martins (2006) afirma que essa liberdade em excesso, desorientada, é o principal e o mais corrosivo elemento da deterioração dos valores. Ao se referir-se a ela, Martins (2006, p. 56) argumenta que: “Sem essa contrapartida, liberdade passa a ser licenciosidade e esta é o fator mais desagregador da sociedade, por solapá-la de seus valores essenciais”.

Ato contínuo, Martins (2006, p. 55) pontua:

É interessante notar que a história das civilizações tem demonstrado que sempre que uma nação baixe o nível de sua moralidade passa a ser mais vulnerável e tende a desaparecer. Liberdade sem orientação, sem preparação, sem maturidade, moralmente provoca a deterioração de costumes, porque é sempre mais fácil fazer tudo o que se pretende, sem compromissos ou responsabilidades do que aquilo que custa, arduamente, a conquistar-se.

No mesmo sentido, Schaeffer (2014, p. 41) discorre que se Deus, e conseqüentemente a moral objetiva, forem retirados em nome da liberdade, da autonomia humana, e apenas as coisas do andar inferior ficarem, o homem se torna absoluto e a moral subjetiva, pois, o que é a liberdade autônoma senão aquela em que o indivíduo é o centro do

universo? “Liberdade autônoma é a liberdade sem restrições. [...]. É a liberdade que não mais se ajusta no mundo racional. Apenas espera e tenta fazer, pela força de vontade, com que o indivíduo seja livre – e tudo o que resta é expressão própria, expressão pessoal. ”

A moralidade, portanto, não pode ser relativizada a meras preferências. Francisco (2015) argumenta que o homem absorve a moral absoluta de um padrão transcendente e a expressa nos seus relacionamentos, por meio de suas ações. E, como já foi dito, essa autonomia racional e moral do ser humano é um pressuposto do Estado Constitucional (MACHADO, 2013). Na cosmovisão judaico-cristã, existe uma certeza de que o homem é capacitado para aprender, ensinar e desenvolver-se através de verdades, e que essas verdades são absolutas e não frutos do acaso (CAPRONI, 2015).

Assim, de acordo com Caproni (2005):

A certeza em verdades absolutas permite aos cidadãos julgarem suas próprias ações como “certas” ou “erradas”, como “boas” ou “más”, sem que esse julgamento fique sujeito a diferentes interpretações culturais ou à subjetividade de um dado indivíduo. A tradição judaico-cristã leva em conta que pessoas são capazes de planejar seus atos e de refletir sobre eles, e são, por isso, responsabilizadas por suas atitudes. Não houvesse o pressuposto de que o ser humano é racional e moralmente consciente, seria impossível e desnecessário apurar votos, fazer leis, estabelecer sentenças ou discutir temas como a maioria penal e a incapacidade mental em julgamentos.

Dessa forma, o simples fato de existir algo como a racionalidade, a consciência moral e a verdade, pressupõe a existência de um Ser transcendente, que também é racional, verdadeiro e moral, de onde a nossa própria característica de “pessoalidade” é derivada.

Sobre isso, comenta Zacharias (2011, p. 47):

Por que é necessário um legislador moral para se reconhecerem o bem e o mal? Pela simples razão de que uma afirmação moral não pode ser abstração. O indivíduo que moraliza pressupõe valor intrínseco em si e transfere valor intrínseco para a vida de outro e assim ele considera a vida digna de proteção como nos exemplos de estupro, tortura, homicídio e catástrofes naturais. Um valor transcendente deve provir de uma pessoa de valor transcendente. No entanto, num mundo em que existe somente matéria não pode haver nenhum valor intrínseco. Em termos filosóficos, pode-se dizer assim: Os valores morais objetivos só existem se Deus existir. Os valores morais objetivos de fato existem. Logo, Deus existe.

Por qual motivo o homem deve ter sua liberdade restringida pelo Estado? Porque julgar suas condutas por meio de um padrão moral? (FRANCISCO, 2015).

Hobbes (*apud* DALLARI, 1998, p. 15) expõe que “Os homens, no estado de natureza, são egoístas, luxuriosos, inclinados a agredir os outros e insaciáveis, condenando-se, por isso mesmo, a uma vida solitária, pobre, repulsiva, animalésca e breve”.

Dessa forma, de acordo com Dallari (1998), não obstante a maldade do homem em seu estado de natureza, a existência de sua racionalidade e também a limitação de sua liberdade por parte do Estado, alguns princípios para lidar com sua imoralidade são descobertos, e a superação dessa condição de natureza se torna possível em uma sociedade regulada pelo Estado.

Segundo Machado (2013, p. 43):

A necessidade de um governo é justificada pela tendência humana para sobrepor os interesses, os instintos e as paixões à lei moral, considerando-se que sem o poder político seria impossível o próprio gozo dos direitos naturais. Só um governo legítimo, conforme os princípios morais fundamentais, é que poderia propiciar as condições necessárias à garantia desse objetivo de modo compatível com o bem comum.

Ainda sobre esse caráter imoral do ser humano, que faz com que sua liberdade deva ser limitada, ele é melhor compreendido quando o homem se examina a si mesmo. Pois, de acordo Calvin (2008), o sentimento da divindade é inerente à mente humana, como que um instinto natural.

Dessa forma, portanto, para ele, “a fim de que ninguém recorra ao pretexto da ignorância, Deus incutiu em todos uma certa compreensão de sua deidade, da qual, renovando com frequência a memória, instila de tempos em tempos novas gostas, para que, quando todos, sem exceção, entenderem que há um Deus e são sua obra, sejam condenados, por seu próprio testemunho.” (CALVIN, 2008, p. 43).

Na cosmovisão judaico-cristã, de acordo com o texto de Romanos 5:12, essa imoralidade do homem teve início no Jardim do Éden com o pecado de Adão, que ali representava toda a raça humana (FRANCISCO, 2015). A Bíblia (2009), no livro de Romanos 5:12, nos diz que: “Portanto, assim como por um só homem entrou o pecado no mundo, e pelo pecado, a morte, assim também a morte passou a todos os homens, porque todos pecaram”.

Com isso, de acordo com Francisco (2015), a corrupção do homem é total, afetando todas as suas faculdades: seu intelecto, afeições, moralidade, ações desejos e intenções.

Nesse sentido, Machado (2013, p. 41) observa que:

De acordo com a concepção judaico-cristã, a queda no pecado e a corrupção espiritual, física, intelectual e moral que se lhe seguiu explicam a incapacidade humana universal de satisfazer integralmente as exigências morais. A consciência individual, a despeito de sua relevância moral, desenvolve-se num contexto natural e social de corrupção física e moral generalizada. A humanidade no seu todo é vista como irremediavelmente contaminada pelo mal. Isso explica porque é que a consciência leva muitas vezes os indivíduos a julgamentos errados e contraditórios entre si.

Desta feita, é esse pressuposto judaico-cristão da “queda” do homem no pecado, que legitima o Estado Constitucional a legislar sobre o indivíduo, restringindo sua liberdade e limitando suas ações em conformidade com um padrão moral objetivo e que transcende o próprio homem e também o Estado (FRANCISCO, 2015)

Ao falar sobre Montesquieu, Martins (2006, p. 89) afirma que: “Montesquieu, ao pretender, na teoria da separação dos poderes, que o poder controlasse o poder, partira do princípio de que o homem no poder não é confiável”.

Tal reflexão coaduna-se com o ensino bíblico que retrata a Deus como sendo o Rei, o Juiz e o Legislador e que, diante disso, nos leva à concepção de que concentrar muito poder na mão de um ser que sofreu os impactos da Queda, seria desastroso. Nesse sentido, estão as seguintes passagens bíblicas, contidas nos livros de Isaias e Tiago: “Porque o SENHOR é o nosso Juiz; o SENHOR é o nosso legislador; o SENHOR é o nosso rei, ele nos salvará.” (ISAIAS, 33:22), e também que “Há só um legislador e um juiz que pode salvar e destruir. Tu, porém, quem és, que julgas a outrem?” (TIAGO, 4:12).

Diante disso, continua Machado (2013, p. 41):

Esta noção está inteiramente incorporada no Estado Constitucional. Ele pressupõe a existência de um padrão objetivo e universal de valores e princípios morais, anteriores e superiores. Às valorações e às condutas humanas. Ao mesmo tempo ele reconhece a propensão humana para a corrupção nos planos moral, político, jurídico, econômico, religioso, científico, etc. Por esse motivo, a confiança nas capacidades humanas deve coexistir sempre com uma medida razoável de desconfiança e precaução em todos os domínios da vida

Assim, a própria lei se funda na existência desse desvio comportamental do ser humano (BASTIAT, 2016). A Lei somente existe para combater e regular a maldade humana, de forma a permitir o convívio social (DALLARI, 1998), de outra forma, como ressaltou Madison (1778 *apud* MACHADO, 2013), caso os homens fossem anjos, nem o governo, nem a separação de poderes, seriam necessários.

Evidenciando a “Queda” do homem no pecado, Locke (1964 *apud* MÜLLER, 2005, p. 73) argumenta que “se esta lei de natureza estivesse estampada sobre a mente dos homens desde o nascimento, como um todo, de que maneira elas poderiam não concordar sobre a necessidade da obediência imediata e sem receio, uma vez que tiveram suas mentes nutridas por esta lei? “.

E é nessa concepção, de que existe um padrão moral objetivo que regula os comportamentos humanos, e limita o agir do Estado, que se fundamenta o Estado

Constitucional, e essa concepção é perfeitamente desprendida das doutrinas da cosmovisão judaico-cristã.

Além disso, o fato de se reconhecer a falibilidade do ser humano, nos moldes da tradição judaico-cristã, leva-nos à necessidade de limitação do poder (MACHADO, 2013).

Para Machado (2013, p. 41):

O direito constitucional moderno, especialmente na sua matriz anglo-americana, tem subjacente a ideia de que nenhum ser humano, tal como nenhuma autoridade política ou religiosa, pode pretender para si um estatuto de infalibilidade. Daí que ninguém possa reclamar o poder absoluto ou uma liberdade absoluta. De acordo com este entendimento, só Deus pode reclamar a infalibilidade.

Essa ideia, de acordo com o que vimos nos capítulos anteriores, serve de fundamento “à limitação da liberdade individual e do Poder Legislativo pelos direitos fundamentais e destes por determinados valores e princípios.” (MACHADO, 2013, p. 42). Dessa forma, nem mesmo a democracia é ilimitada, não podendo ser considerada a voz de Deus (MACHADO, 2013), porque “a democracia não é o governo da maioria, mas apenas o governo da maioria limitado por valores e princípios fundamentais que a transcendem.” (MACHADO, 2013, p. 42).

Novamente retorna-se à doutrina judaico-cristã da “Queda”, de onde resultam consequências importantes (MACHADO, 2013). Primeiramente, a liberdade de consciência não é vista como um direito absoluto e ilimitado, pois a consciência individual não cria as suas próprias leis, antes se subordina à Lei Moral que lhe é racionalmente acessível, sob pena de anarquia e anomia (MACHADO, 2013).

Por outro lado, “a fundamentação e teorização, do exercício do poder político e do direito não são alheias à antropologia judaico-cristã da falibilidade e da corrupção da natureza humana.” (MACHADO, 2013, p. 43). E esse problema da corrupção da natureza humana, de acordo com Machado (2013), não tem sido negligenciado nem subestimado pelo constitucionalismo.

Machado (2013, p. 43) argumenta que:

A defesa de um governo limitado por direitos fundamentais, do princípio da separação dos poderes e da existência de controles internos e externos à atuação estatal pressupõe a verdade das afirmações judaico-cristãs acerca da corrupção da natureza humana. O controle de constitucionalidade das leis da maioria democrática assenta nessa mesma ideia de desconfiança relativamente à natureza humana.

Ato contínuo, para Machado (2013), o reconhecimento da legitimidade e da necessidade de se combater a corrupção, o arbítrio desmedido, a prepotência, a criminalidade, a poluição do ambiente, apenas demonstra que o Estado Constitucional parte do princípio de que nem todos os comportamentos humanos são igualmente valiosos e legítimos. Assim, “uma das razões para a defesa da liberdade de expressão e informação, a nível interno e internacional, diz respeito à necessidade de controlar as patologias associadas ao exercício do poder nos vários domínios da vida social.” (MACHADO, 2013, p. 43)

Por fim, cumpre ressaltar que o reconhecimento dessa corrupção da natureza humana de maneira alguma anula a essência da dignidade humana (MACHADO, 2013), pois, segundo Machado (2013, p. 44), “no Cristianismo diz-se que o próprio Deus veio ao mundo, não para condenar o homem, mas para o resgatar, afirmando desse modo o valor de todos os indivíduos independentemente da sua condição religiosa e moral. ”

No Cristianismo, diferentemente do que se prega no Islamismo, “não há lugar para a guerra religiosa (*Jihad*), tal como se lê no Corão, Q. 0:5, 29 – 30.” (MACHADO, 2013, p. 44). Mas pelo contrário, a defesa da tolerância religiosa levada a cabo por John Locke foi feita com amplas citações bíblicas, confrontando as práticas persecutórias de algumas confissões cristãs com a sua inconsistência diante do ensino e a prática de Jesus Cristo e dos seus discípulos, quase todos mortos violentamente por causa das suas convicções. (MACHADO, 2013)

Locke (2003 *apud* MACHADO, 2013, p. 44), nesse sentido, escreveu que:

Se, como o Capitão da nossa salvação, eles sinceramente desejassem o bem das almas, pisariam nos degraus e seguiriam o exemplo perfeito daquele Príncipe da Paz, que enviava Seus soldados à subjugação de nações, e os reunia em Sua Igreja, não armada com a espada, ou outros instrumentos de força, mas preparada com o Evangelho da paz e com a santidade exemplar de suas conversas. Esse foi Seu método.

Isto posto, resta claro que o Estado Constitucional reflete inteiramente princípios matriciais do pensamento judaico-cristão (MACHADO, 2013), bem como é um pressuposto de sua existência e legitimidade o reconhecimento de que a *imago dei*, a mesma que fundamenta a Dignidade Humana, bem como também a racionalidade humana e o conseqüente senso de moralidade, coexiste com a propensão humana para a corrupção e a perda do discernimento moral (MACHADO, 2013). Portanto, “difícilmente poderia ser de outro modo, dada a influência milenar das ideias em causa. ” (MACHADO, 2013, p. 45)

Em seqüência, abordaremos os valores da igualdade, da solidariedade e da justiça social.

#### 4.2.2 IGUALDADE, SOLIDARIEDADE E JUSTIÇA SOCIAL

Nesta parte do estudo monográfico, pretende-se analisar outras três premissas essenciais na fundamentação do Estado Constitucional, com a finalidade de apresentar suas peculiaridades que revelam a sua base judaico-cristã.

Nesse sentido, o constitucionalismo moderno, de acordo com Machado (2013), abarca também os valores da igualdade, solidariedade e justiça social. Não obstante, tais valores somente podem ser concebidos a partir da ideia de que todos os homens e mulheres são iguais, criados à imagem e semelhança de Deus (MACHADO, 2013).

O Antigo Testamento destaca que a opressão contra os mais fracos era o atentado contra o próprio Deus, por isso não se aceitava a exploração por parte das estruturas políticas, religiosas e econômicas dominantes (MACHADO, 2013).

Na Bíblia, observa-se inúmeras vezes a paixão de Deus em demonstrar seu poder e amor pela vida do órfão, da viúva e dos necessitados (PLATT, 2016). Nesse sentido, se valendo de textos bíblicos, expõe Platt (2016, p. 103):

Pois o SENHOR, vosso Deus, é o Deus dos deuses e o Senhor dos senhores; o Deus grande, poderoso e terrível, que não faz discriminação de pessoas nem aceita suborno; que faz justiça ao órfão e à viúva, e ama o estrangeiro, dando-lhe comida e roupa” (Dt 10. 17,18). “Pai para os órfãos e defensor das viúvas é Deus em sua santa habitação” (Salmos 68.5, NVI). No momento em que entrega sua lei, Deus ordena a seu povo: “Não tratarás mal nenhuma viúva ou órfão” (Êx 22.22). Depois, sempre ao longo de sua história, Deus exorta seu povo: “...aprendei a praticar o bem; buscai a justiça, acabai com a opressão, fazei justiça ao órfão, defendei a causa da viúva (Is 1.17).

No Novo Testamento, segundo Machado (2013), também vemos os ensinamentos de Cristo, que deram ênfase à necessidade de se cuidar dos necessitados, dos estrangeiros e dos presos, ao exemplo da parábola do Bom Samaritano.

Esse pacote de valores morais judaico-cristãos, consoante Keller (2018), fazia grande sentido em um Universo marcado pela pessoalidade. O fato de que Jesus Cristo, no Evangelho de João, foi chamado de *Logos*, “palavra que significava para os filósofos gregos a ordem sobrenatural por trás do universo, foi revolucionário.” (KELLER, 2018, p. 68)

Para os gregos, a afirmação de que a ordem cósmica universal podia ser identificada com um ser humano individual era um absurdo (FERRY, 2011). Essa mesma asserção, na cosmologia judaico-cristã, significava uma personalização radical do Universo, uma ideia incomum de que um Deus pessoal agia por trás de todo o cosmo (FERRY, 2011).

A doutrina cristã da encarnação, que ensina que Deus se fez homem, de acordo com Ferry (2011, p. 60), teve um “efeito incalculável sobre a história das ideias”, elevando a pessoa humana ao mais digno status possível, de tal forma que, sem ela, “a filosofia dos direitos humanos à qual subscrevemos hoje jamais teria se estabelecido. ”

Dessa forma, somente em Universo criado por um Deus pessoal, o qual criou todos para terem uma comunhão de amor com ele, podem surgir “convicções acerca do valor e da igualdade de todas as pessoas e a importância de amar o fraco.” (KELLER, 2018, p. 68).

Isto posto, Habermas (2002 b, p. 150-151) comenta que:

O igualitarismo universalista, do qual brotaram os ideais de liberdade e de uma vida coletiva em solidariedade, a conduta autônoma da vida e da emancipação, a moralidade individual da consciência, os direitos humanos e a democracia, é o legado da ética judaica de justiça e da ética cristã do amor.

No mesmo sentido, Luc Ferry (2011) expõe como a fé cristã cresceu e suplantou a cultura greco-romana clássica e o pensamento pagão no ocidente, e segundo ele, uma razão pela qual isso ocorreu foi porque “o cristianismo deu ao mundo [...] ideias que muitos sistemas éticos modernos viriam a adotar para propósitos próprios.” (FERRY, 2011, p. 58). Uma delas foi a ideia de igualdade humana (KELLER, 2018).

A cosmovisão grega, por exemplo, baseava-se “inteiramente na convicção de que existe uma hierarquia natural. [...]. Alguns homens nascem para mandar, outros para obedecer.” (FERRY, 2011, p. 72).

Porém, continua a expor Ferry (2011, p. 72-73) que, o Cristianismo, em sentido contrário, “haveria de introduzir a noção de que a humanidade era fundamentalmente idêntica, de que os homens eram iguais em dignidade – uma ideia sem precedentes na época, e à qual nosso mundo deve toda a sua herança democrática. ”

A crítica da presente pesquisa coaduna-se com a de Keller (2018, p. 68), no sentido de que, “o secularismo moderno tem mantido em larga escala esses ideais morais da fé bíblica, ao mesmo tempo que rejeita o universo pessoal em que esses ideais faziam sentido e do qual fluíram como implicações naturais. ”

Segundo Keller (2018, p. 68-69), Nietzsche foi aquele que defendeu essa ideia com mais vigor, pois, para ele:

Se não existe um Deus e um domínio sobrenatural, e este mundo material e a vida são tudo o que há, então “não existe perspectiva mais elevada do que a própria vida”. Não há uma realidade transcendente que esteja além desta vida ou fora dela e que possa servir como padrão para determinar que partes do mundo estão certas ou erradas.

Por isso Nietzsche (1990, p. 40) escreveu que: “Os julgamentos, os juízos de valor em relação à vida, favoráveis ou contrários, podem em última análise nunca ser verdadeiros.”. Diante disso, o crítico literário Eagleton (2014, p. 156-157) argumenta que Nietzsche enxerga que a civilização Ocidental ao mesmo tempo que se apega a valores religiosos, passa pelo processo de descartar a divindade, e que esse ato vergonhoso apregoado de má-fé não deve permanecer inquestionado, pois “nossas concepções de verdade, virtude, identidade e autonomia, nosso senso de história como algo bem formatado e coerente, tudo isso têm profundas raízes teológicas. ”

Dessa forma, para Nietzsche, se Deus é retirado da equação, mas a crença de que todos têm direitos permanece, conjuntamente com a necessidade de cuidar dos mais fracos e pobres, então os valores cristãos ainda subsistem, reconhecendo-os ou não (KELLER, 2018).

Para Nietzsche (1990, p. 80-81), o cristianismo é um sistema, “uma visão completa das coisas e refletida de forma constante e sistemática. Se alguém extrai dela uma ideia fundamental, a crença em Deus, quebra o conjunto todo em pedaços: não resta nada de valor nas mãos.”. Ele criticava a ideia de se abandonar a crença em Deus, mas tentar manter os valores da compaixão, da benevolência universal e da consciência como se Ele existisse (KELLER, 2018).

Não obstante, Nietzsche (1990) também prevê o problema moral que adviria com o tempo, em uma sociedade que rejeitasse a Deus. Esse problema consiste no fato de que “seria cada vez mais difícil justificar ou motivar a moralidade, as pessoas se tornariam mais egoístas e não haveria outro modo de controlá-las, exceto pela coerção.” (KELLER, 2018, p. 70).

Para tanto, Nietzsche (2005) zomba da filosofia utilitarista, - que tenta promover os direitos humanos e a compaixão como simples valores de sabedoria prática, buscando o bem para o maior número de pessoas -, com a indagação de como seria possível promover o comportamento altruísta usando o egoísmo como motivação? Ou seja, “Como valores altruístas servem a fins sociais interesseiros?” (EAGLETON, 2014, p. 163)

Dworkin (2013, p.2), na tentativa de responder tal questionamento, afigurou ser possível não acreditar em Deus e ao mesmo tempo crer “na realidade independente do [...] valor e do propósito”.

Dessa forma, “embora sem acreditar em um Deus pessoal (e, portanto, mantendo sua identidade como ateu), ele professou fé em “algo (que está) além da natureza” e que é a fonte de beleza e moralidade” (KELLER, 2018, p. 70), algo que “não pode ser compreendido

nem mesmo ao finalmente se entender a mais fundamental das leis da física.” (DWORKIN, 2013, p. 6).

Não obstante, Dworkin (2013) também disse que essa crença em valores humanistas é um ato de fé religiosa, não conseguindo resolver o problema de Nietzsche, mas o enfatizando ainda mais. Pois, conforme Keller (2018, p. 71):

Se não existe uma realidade transcendente além desta vida, então não existe valor nem sentido em nada. Sustentar que os seres humanos não passam de produto de um processo evolutivo no qual o forte devora o fraco, mas em seguida insistir em que, mesmo assim, toda pessoa tem uma dignidade humana a ser honrada – é um enorme salto de fé contra todas as evidências em contrário.

Mesmo as afirmações de Nietzsche de que o novo homem do futuro teria coragem de olhar para a desolação de um Universo sem Deus e não se valer de consolo religioso algum, bem como teria o espírito nobre de moldar a si próprio de uma forma soberba, sem nada dever a padrões morais impostos por outros, constituem-se inegavelmente como narrativas profundamente morais (EAGLETON, 2014).

De outro modo, questiona Keller (2018, p. 71):

Por que o tal “espírito” por ele citado é nobre? Por que é bom ser corajoso, e quem disse isso? Por que é ruim ser incoerente? De onde vêm esses valores morais, e que direito Nietzsche tem, por sua própria filosofia, de rotular um modo de viver como nobre ou bom e outros como maus?

Assim, Eagleton (2014, p. 161) observa que o “homem do futuro” de Nietzsche não conseguiu abolir totalmente a Deus, visto que não existe nenhum ser humano verdadeiramente irreligioso, e “o super-homem autônomo, autodeterminante é apenas mais outra peça de teologia falsificada”.

Isto posto, vê-se que somente em um constitucionalismo teísta, que pressupõe a existência de um Deus pessoal por trás do Universo, que os princípios da igualdade, dignidade, solidariedade e da justiça social, afiguram-se logicamente legitimados.

### **4.2.3 JUSTIÇA, VERDADE E SEPARAÇÃO DAS CONFISSÕES RELIGIOSAS DO ESTADO**

Este último tópico, visa fechar o estudo das premissas essenciais incorporadas pelo constitucionalismo moderno na estrutura dos Direitos Humanos e do Estado Constitucional, sendo elas: “Justiça, Verdade e Separação das Confissões Religiosas do Estado”.

Isto posto, os valores de dignidade humana, de liberdade, de igualdade, verdade, racionalidade, justiça e solidariedade, consoante Machado (2013, p. 51), formam o conteúdo material do Estado Constitucional, e são “considerados indisponíveis pela maioria política ou por quaisquer minorias, indivíduos ou coligações teológico-políticas.”

Tais valores, ainda, são entendidos como necessários para estruturar, conformar e limitar a organização e o funcionamento das instituições políticas e jurídicas (MACHADO, 2013). Além disso, de acordo com Machado (2013), a sua primazia é geralmente pressuposta pela teoria política e pela doutrina jurídica.

Valores de justiça, verdade e racionalidade são elementos fundamentais de qualquer teoria de justiça, assevera Machado (2013). Não obstante, por que é que a política e o direito devem se conformar e abarcar tais valores? (MACHADO, 2013). Essa é uma pergunta que foi feita poucas vezes, e “os fundamentos ou causas materiais dessa primazia raramente são investigados” (MACHADO, 2013, p. 52)

Conforme viu-se no capítulo anterior, os valores de dignidade humana e os princípios constitucionais, são considerados como pré-políticos e pré-jurídicos, anteriores ao Estado, e não podem ser por ele destruídos ou revogados, mas apenas reconhecidos e protegidos.

Estudou-se que os valores não são criados, pois a Lei Moral está dentro do ser humano, e ele a acessa pelo uso de sua razão. Eles existem e retiram fundamento de validade de uma visão de mundo “segundo a qual existe um Deus justo, bom, verdadeiro e racional, criador de todas as coisas, cuja natureza e onipresença servem de fundamento à primazia universal daqueles valores e à sua realização na história humana.” (MACHADO, 2013, p. 52)

Dessa forma, de acordo com Machado (2013, p. 52):

Não é por acaso que o direito constitucional e internacional do nosso tempo, largamente fundamentados nos valores judaico-cristãos recuperados pela Reforma, sempre procuraram legitimar-se através do reconhecimento da universalidade, transcendência e da atemporalidade desses valores.

Com efeito, a referência à natureza justa, racional, verdadeira e não contraditória de Deus, no quadro da visão do mundo judaico-cristã, ainda conferiu força normativa ao princípio da legalidade, que regula a atuação estatal, com as suas exigências de consistência, boa-fé, previsibilidade, confiança e segurança jurídica (MACHADO, 2013).

Novamente, fazendo menção ao disposto no segundo capítulo, onde verificou-se, consoante os ensinamentos de Alexy (2015) e de Santos (2012), que o Estado Constitucional é um estado de justiça, e o direito prevalece sobre a força, conjuntamente com a prevalência dos interesses públicos sobre os particulares, segue-se o argumento de que, “no Estado de direito, a justiça comutativa, retributiva e distributiva estrutura o debate em torno de todos os ramos do direito, como sejam o direito internacional, constitucional, administrativo, fiscal, civil, penal etc. O mesmo sucede com as correspondentes normas processuais.” (MACHADO, 2013, p. 52).

Isto posto, resta candente a concepção de que a justiça é a essencial do Estado de direito em sentido material (MACHADO, 2013). Para Machado (2013, p. 52-53), o pressuposto judaico-cristão da existência de um Criador justo, que criou o ser humano à Sua imagem, é consequência direta do “dever de promover a justiça e de julgar justamente.”

O direito dos indivíduos a um julgamento justo, temporalmente adequado e imparcial, decorre novamente de premissas judaico-cristãs, quais sejam: da dignidade da pessoa humana e do dever de justiça (MACHADO, 2013). Discorre Machado (2013, p. 53) que:

No Velho Testamento, ou Bíblia Hebraica, a justiça está na base, quer da lei de Moisés, quer da sabedoria casuística de Salomão, salientando a necessidade de combinar de forma harmoniosa as dimensões da generalidade e da abstração com a necessária atenção às especificidades materiais e pessoais do caso concreto.

Na mesma linha, expõe Machado (2013, p. 53) que, no Novo Testamento, a inocência de Jesus Cristo e a sua condenação, perpetrada por meio de falsos testemunhos e motivações político-religiosas, baseada na rendição dos poderes estabelecidos perante a fúria do povo, “constituiu, nos dois milênios subsequentes, o exemplo paradigmático de manipulação do sistema judicial para fins políticos e um caso de suprema injustiça.”

Da mesma maneira que é um Estado de justiça, o Estado constitucional também é um Estado de verdade (MACHADO, 2013, p. 53), pois, “ele concorda com o princípio judaico-cristão fundamental de que a verdade liberta.”

A Bíblia no livro de João, traz a passagem onde Jesus Cristo faz menção à ligação entre liberdade e verdade, dizendo aos judeus que creram nele o seguinte: “Vocês são

verdadeiramente meus discípulos se permanecerem fiéis a meus ensinamentos. Então conhecerão a verdade, e a verdade os libertará” (JOÃO, 8: 31-32)

Segundo Machado (2013), o Estado Constitucional enquanto Estado de verdade, deve tentar conformar, tanto quanto possível, todas as dimensões políticas, jurídicas e sociais, motivo pelo qual espera-se que a comunicação entre governantes e governados tenha na verdade o seu valor fundamental. Da mesma maneira, a verdade “é indispensável na atividade econômica, incluindo as transações comerciais e a atividade financeira, onde se rejeita liminarmente o dolo e a fraude” (MACHADO, 2013, p. 53)

O próprio princípio constitucional da boa-fé objetiva se assenta no reconhecimento de que o Estado Constitucional se apoia na busca pela verdade e na proteção da dignidade humana, consoante o entendimento de Barroso (2010). Nesse sentido, ressalta Sarlet (2017, p. 930) que “a boa-fé objetiva revela-se no comportamento merecedor de fé, que não frustre a confiança do outro. ”

Não obstante, o dever de verdade também está compreendido no direito dos meios de comunicação social, expresso, conforme Machado (2013, p. 54)

[...] na exigência de investigação fatural rigorosa (...), sendo a calúnia, a mentira e a propaganda atividades condenáveis. Uma das finalidades da liberdade de expressão consiste, justamente, na procura em todos os domínios, como o político, o moral, o econômico, o científico ou o religioso, no respeito por dimensões nucleares dos direitos de personalidade.

Alexy (2015) ressalta que um dos fundamentos do Estado Constitucional é a teoria do discurso, que permite a “contraposição entre diferentes perspectivas, umas verdadeiras e outras falsas, total ou parcialmente” (MACHADO, 2013, p. 54). E essa característica, conforme Machado (2013) também é inerente à estrutura da esfera do discurso público, dos procedimentos e processos das instituições legislativas, administrativas e judiciais e dos correspondentes direitos de participação e intervenção processual.

Para Machado (2013, p. 54), na esfera do discurso público, essa contraposição de diferentes visões:

[...] deve ser seguida de um exame crítico aberto que permita ir identificando as proposições verdadeiras e eliminando as falsas. Este objetivo preside à liberdade de expressão, ao direito à informação, ao dever de informação, ao direito de resposta e retificação, à garantia do pluralismo de perspectivas e opiniões.

Da mesma forma, a verdade constitui-se como uma importante defesa (exceção da verdade) em processos de responsabilidade civil e penal por atentado ao nome e à reputação

(MACHADO, 2013). Além disso, nos últimos anos, conforme Machado (2013, p. 54), a verdade também se tornou “decisiva no domínio da justiça transicional, de superação das ditaduras ou da prática de crimes contra a humanidade. ”.

Diante disso, percebe-se que a exigência de justiça e verdade no âmbito do Estado Constitucional, não é subjetiva e arbitrária (MACHADO, 2013). Essa exigência, em sentido contrário, decorre e adequa-se perfeitamente aos axiomas judaico-cristãos, que afirmam que ela decorre da natureza verdadeira e racional de Deus e dos deveres que daí resultam para o ser humano criado à Sua imagem (MACHADO, 2013).

Por fim, Machado (2013) destaca mais uma premissa fundamental do Estado Constitucional, cujas raízes estão no pensamento judaico-cristão, a da necessidade de separação das confissões religiosas do Estado.

Essa separação, segundo Machado (2013, p. 55), decorre “das célebres palavras de Jesus Cristo, proferidas sobre uma questão tributária”, palavras estas resultantes de uma resposta a um questionamento feito a ele, que na Bíblia são trazidas seguinte maneira: “[...]daí a César o que é de César e a Deus o que é de Deus.” (MATEUS, 22: 21).

Daí decorre o fato de que, a liberdade religiosa, individual e coletiva:

[...] tenha como corolário institucional o princípio da separação das confissões religiosas do Estado. Este visa, em primeira linha, prevenir a interferência dos poderes públicos nas escolhas da consciência individual e na autonomia doutrinal, cultural, ritual e institucional das confissões religiosas. Ele desempenha a função de garantia institucional de uma igual liberdade religiosa individual e coletiva. (MACHADO, 2013, p. 56)

A liberdade religiosa, no dizer de Silva (2001 *apud* VIEIRA; REGINA, 2018, p. 87), “engloba a inviolabilidade de crença, a proteção à liberdade de culto e às suas liturgias e ainda a liberdade de organização religiosa”.

Essas liberdades fundamentais são essenciais para o Estado de Direito, visto que “os direitos fundamentais dos seres humanos, entre eles as liberdades de crença e culto que expressam a liberdade religiosa, são os formadores das instituições democráticas, os quais só podem ter eficácia e vez num Estado Constitucional.” (VIEIRA; REGINA, 2018, p. 87)

No mesmo sentido caminha Alexy (2009, p. 130-131) ao afirmar que o discurso acerca dos direitos fundamentais e humanos somente pode ser realizado “num Estado Constitucional Democrático, no qual os Direitos fundamentais e democracia, apenas de todas as tenções, entram em uma inseparável associação. ”

Viu-se em tópico anterior, que o homem é aquilo que crê, tendo, conseqüentemente, uma natureza essencialmente religiosa. Nesse diapasão, é sensato dizer que a luta pela liberdade religiosa foi a verdadeira origem dos direitos fundamentais (VIEIRA; REGINA, 2018).

De acordo com esse entendimento, Bonissoni (2017 *apud* VIEIRA; REGINA, 2018, p. 91) conclui que:

[...] o avanço histórico e jurídico do direito à liberdade religiosa, incentivado pelos dogmas cristãos, por meio de seus valores e princípios colocados em prática através de seus adeptos, influenciaram não apenas os direitos humanos, mas (...), também forneceu os padrões morais para o desenvolvimento da Democracia na América, referência para as diversas nações.

E isso, inevitavelmente, leva-nos novamente às influências judaico-cristãs nesse processo, visto que “a causa profunda do reconhecimento de Direitos naturais e intangíveis em prol do indivíduo, decorrentes imediatamente da natureza humana, é de ordem filosófico-religiosa. De ordem religiosa porque decorre, sem saltos, dos dogmas cristãos.” (FERREIRA FILHO, 1995, p. 248)

Tendo em vista o que foi exposto nos tópicos anteriores, onde viu-se que o método científico e a própria ciência moderna em seus primórdios, baseavam-se em pressupostos eminentemente judaico-cristãos, que constituem o fundamento ontológico e epistemológico de qualquer investigação científica racional, e que o homem é um ser essencialmente religioso, resta clara, então, a noção de que a neutralidade religiosa, ideológica e axiológica é simplesmente algo impossível tanto no âmbito individual do ser humano, que tem uma cosmovisão na qual baseia seu agir, bem como no âmbito do Estado Constitucional, pois ele avança e se baseia em afirmações categóricas de valor que não são nada neutras, além de ter desabrochado, conforme viu-se no primeiro capítulo, de uma semente plantada pela cosmovisão judaico-cristã no solo cultural Ocidental.

Não obstante, viu-se que as tentativas históricas e filosóficas de se legitimar e justificar tais valores à despeito da existência desse Criador pessoal, justo e verdadeiro, seja no campo da ciência, do direito, da filosofia, da biologia, da física, da matemática ou mesmo da astronomia, um grande problema moral e existencial foi despertado, o grande problema da ausência de sentido da vida, bem como da existência do ser humano, que não passaria de um pedaço de matéria em decomposição, resultante de um acidente cósmico.

Diante disso, acata-se, com efeito, a concepção de que somente em um constitucionalismo que admitisse a existência de um Ser Transcendente por trás do Cosmo, dotado de personalidade, justiça, verdade e amor, que criou o homem à sua imagem e

semelhança, conforme ensina a tradição judaico-cristã, os valores presentes nos Direitos Humanos e no Estado Constitucional poderiam ser lógica e racionalmente amparados e salvaguardados.

Em sentido contrário, no caso de vivermos em um Universo amoral, acidental, sem Criador e sem propósito, onde a dignidade humana não tem base sólida, nos moldes de uma cosmovisão ateuísta materialista, ou mesmo em um Universo em que exista algo Transcendente, mas que é distinto Daquele cujas características são descritas na Bíblia Cristã (santo, justo, bom, verdadeiro, misericordioso, moral, racional, pessoal, etc.), restaria a total impossibilidade da perpetração do referido amparo lógico-racional dos valores e princípios constitucionais.

## 5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

A temática dos Direitos Humanos e do Estado Constitucional, sem sombra de dúvidas, faz parte de um grande debate da atualidade, e o objetivo geral desta pesquisa se dá no sentido de estudar quais os impactos da cosmovisão judaico-cristã, tanto na afirmação histórica dos Direitos Humanos, quanto na fundamentação axiológica do Estado Constitucional, com foco no Ocidente.

Com a síntese dos resultados obtidos, é oportuno salientar que tanto o objetivo geral, já mencionado, quanto os específicos: a) Investigar a origem judaico-cristã do Princípio da Dignidade da Pessoa Humana, e conseqüentemente, sua influência na formação do Estado Constitucional. b) Analisar a relação conceitual entre direito e moral. c) Demonstrar a maneira pela qual a cosmovisão judaico-cristã atua como base axiológica do Estado Constitucional e dos Direitos Humanos, foram alcançados. Vale dizer que, são muitos os impactos advindos da cosmovisão judaico-cristã na afirmação histórica dos Direitos Humanos e também na fundamentação do Estado Constitucional.

Diante disso, vale dizer que, a problemática suscitada, qual seja: “Quais as contribuições da cosmovisão judaico-cristã para os Direitos Humanos e o Estado Constitucional? ”, foi devidamente respondida, bem como as duas hipóteses propostas: a) O Estado Constitucional não pode ser absolutamente neutro em matéria religiosa, na medida em que ele mesmo depende de axiomas e parte de pressuposições de primazia e universalidade, que só algumas cosmovisões teístas conseguem garantir, daí decorrendo logicamente que ele não pode se basear em uma visão secularizada e ateuista de mundo. b) A cosmovisão judaico-cristã é a que melhor estabelece os axiomas normativos que suportam os valores e princípios do Estado Constitucional, o que justifica a sua inigualável e singular contribuição na afirmação histórica dos Direitos Humanos, confirmadas.

Passa-se a recapitulação sintetizada dos capítulos. O primeiro nos trouxe uma abordagem mais específica acerca dos Direitos Humanos e do Estado Constitucional, nele estudou-se a origem e a evolução da expressão “Direitos Humanos” e sua diferenciação terminológica dos chamados Direitos Fundamentais e após isso, houve uma análise do Princípio da Dignidade da Pessoa Humana, onde trabalhou-se com a construção do conceito de “pessoa”, bem como com os fundamentos da Dignidade Humana, chegando à gênese do Estado Constitucional e do estudo de suas bases culturais religiosas, de forma a permitir que, neste

último capítulo, o leitor entendesse que, de fato, o Princípio da Dignidade da Pessoa Humana é o núcleo de sentido dos Direitos Humanos, e que a concepção do ser humano como portador de uma dignidade especial e inerente é um mérito judaico-cristão, e que é a partir desse princípio, transmitido culturalmente pela influência religiosa, que a matéria valorativa do Estado Constitucional começou a ser formada.

O segundo capítulo veio com o intuito de levar o leitor a refletir sobre os fundamentos dos Direitos Humanos, mostrando a ele que o positivismo jurídico, absorto de uma moralidade objetiva, é insuficiente para tanto. Neste sentido, viu-se que deve haver valores morais que acompanham a positivação dos Direitos Humanos, e que eles, com suas pretensões de primazia, objetividade e universalidade somente podem advir de uma cosmovisão teísta, mais especificamente uma que pressupõe a existência de um Deus Criador pessoal, racional, moral, justo e verdadeiro, que criou o homem à Sua imagem, dotando-o propósito e significado.

Por último, o terceiro capítulo trouxe para o leitor a resposta acerca das contribuições da cosmovisão judaico-cristã para os Direitos Humanos e para o Estado Constitucional, apresentando que, primeiramente, é impossível que o Estado Constitucional, ao primar pelos Direitos Humanos e seus valores de dignidade humana, de igualdade, de verdade, justiça, solidariedade, seja axiologicamente neutro, da mesma maneira que é impossível ao cientista fazer ciência sem se valer de suas pressuposições pessoais, livre de sua cosmovisão, pois o ser humano é um ser extremamente religioso, está em sua natureza, ele é e vive de acordo com o que crê e, posteriormente, que ressoam os axiomas normativos judaico-cristãos na exitosa e singular missão de fundamentar e interpretar os princípios e valores constitucionais de Direitos Humanos.

Atingir os resultados já era algo esperado, não obstante, tratou-se de um desafio hercúleo, que surpreendeu pela amplitude e profundidade do tema trabalhado, cujas raízes se espalham pelos diversos ramos do saber. Muitos livros, jurídicos, filosóficos, teológicos e científicos, tiveram de ser lidos, e muitas reflexões e discussões intentadas, pois dificultosa foi a tarefa de trazer à baila tão importantes contribuições da tradição judaico-cristã em um meio acadêmico que prega a necessidade da cisão entre o religioso e o científico como uma suposta forma de “neutralidade” ou imparcialidade do cientista. Além da grande bibliografia enfrentada, houveram outras dificuldades encontradas, no sentido de conciliar a elaboração da presente pesquisa com as inúmeras atividades acadêmicas em execução, como provas, trabalhos, estágios, visitas técnicas, bem com o preparo para o Exame da Ordem, mas isso não impediu o êxito da mesma.

Diante disso, portanto, chega-se a uma conclusão satisfatória no sentido de que o sistema judaico-cristão é um sistema completo e complexo, cujos axiomas são muito abrangentes, e dessa fonte beberam e ainda bebem muitos princípios e valores tão caros e dignos de respeito para a ciência do Direito e, mais especificamente, para o constitucionalismo moderno, e através dela, novos estudos poderão ser feitos. Dentre eles: estudo da doutrina judaico-cristã do *Imago Dei*, que é considerada por muitos teóricos, dentre os quais vários assumidamente ateus, como a base axiológica da Dignidade Humana e, conseqüentemente, dos Direitos Humanos e do Estado Constitucional; o estudo dos pressupostos axiológico-estruturantes e da neutralidade do Estado Constitucional e o estudo do Princípio da Dignidade da Pessoa Humana e de sua enorme aplicabilidade.

Fica, portanto, essa singela colaboração àqueles que se interessarem pelo assunto e se sentirem despertados em prosseguir com a pesquisa.

## REFERÊNCIAS

ABBAGNANO, Nicola. **História da Filosofia**. 3. ed. Lisboa: Presença, 1982.

ALEXY, Robert. **Teoria da argumentação jurídica**. Trad. Zilda Hutchinson Schild Silva. São Paulo: Landy Livraria e Editora, 2001.

\_\_\_\_\_. **Teoria dos Direitos Fundamentais** – Trad. Virgílio Afonso da Silva. São Paulo: Malheiros Editores, 2008.

\_\_\_\_\_. **Conceito e validade do direito**. 1 ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2009 a.

\_\_\_\_\_. **Direito, razão, discurso, estudos para a filosofia do Direito**. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2009 b.

\_\_\_\_\_. **Constitucionalismo discursivo** – 4. Ed. – Porto Alegre: Livraria do Advogado Editora, 2015.

ALSCHULER, Albert W. *“A Century of Skepticism”*. In *Christian Perspectives on Legal Thought*, de “A Century of SMichael W. McConnel, Robert F. Cochran, Jr., A. Carmella Albert W. Alschuler. New Haven: Conn, 2001.

ARENDT, Hannah. **Origens do totalitarismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

BACON, Francis. *Novum Organum (Os Pensadores, v. 13)* São Paulo: Abril Cultural, 1973.

BARROSO, Luis Roberto. **Curso de Direito Constitucional Contemporâneo: Os conceitos fundamentais e a construção do novo modelo**. 2. ed. São Paulo: Saraiva, 2010.

BARTH, Karl. **Esboço de uma Dogmática**. São Paulo: Fonte Editorial, 2006.

BASTIAT, Frédéric. **A lei: por que a esquerda não funciona? As bases do pensamento liberal** – 1. Ed. – Barueri, São Paulo: Farol Editorial, 2016.

BAVINCK, Hermam. *Our Reasonable Faith*. 4. ed. Michigan: Baker Book House, 1984.

BECCARIA, Cesare. **Dos Delitos e das Penas**. 2. ed. São Paulo: Edijur, 2012.

BÍBLIA. Português. **Bíblia de Estudo de Genebra**. Edição Revista e Atualizada. 2.ed. Tradução de João Ferreira de Almeida. São Paulo: Cultura Cristã, 2009.

BOBBIO, Norberto. **A era dos direitos**. Rio de Janeiro: Elsevier, 2004.

BOREL, Emile. *Probabilities and Life*. New York: Dover, 1962.

BROWN, Colin. **Filosofia e Fé Cristã**. São Paulo: Vida Nova, 1983.

BROWN, Harold O. J. **A Opção Conservadora**. In: Stanley Gundry, ed. *Teologia Contemporânea*. São Paulo: Mundo Cristão, 1983.

CALVIN, Jean, **A instituição da religião cristã**. Tomo II, Cap. III. São Paulo: Unesp. 2008.

CANOTILHO, J. J. G.. **Direito Constitucional e Teoria da Constituição**. 5ª ed. Coimbra: Editora Livraria Almedina, 2002.

CAPRONI, Paulo. **O Estado laico brasileiro e suas contradições**. Cuiabá. Monergismo. 08 de abril de 2015. Disponível em: <<http://www.monergismo.com/paulo-caproni/o-estado-laico-brasileiro-e-suas-contradicoes/>>. Acesso em: 16 maio. 2019.

CASSIRER, Ernst. **Antropologia Filosófica**. 2. ed. São Paulo: Mestre Jou, 1977.

CHADWICK, Henry. *Augustine of Hippo: a life*. Oxford: Oxford University Press, 2009.

CHEUNG, Vicente. **O homem**. Monergismo. Cuiabá/MT. 26 de setembro de 2005. Disponível em: <[http://www.monergismo.com/textos/antropologia\\_biblica/homem\\_ts\\_cheung.pdf/](http://www.monergismo.com/textos/antropologia_biblica/homem_ts_cheung.pdf/)>. Acesso em: 18 de maio de 2019.

COLSON, Charles; FICKETT, Harold. **Uma boa vida**. São Paulo: Cultura Cristã, 2008.

COMPARATO, Fabio Konder. **Fundamento dos Direitos Humanos**. Instituto de Estudos Avançados da USP, São Paulo, 1997. Disponível em: <[http://www.iea.usp.br/publicacoes/textos/comparatodireitoshumanos.pdf/at\\_download/file](http://www.iea.usp.br/publicacoes/textos/comparatodireitoshumanos.pdf/at_download/file)>. (Acesso em 28/02/2018).

\_\_\_\_\_. **A Afirmação Histórica dos Direitos Humanos**. 7ª ed. Rev. E atual. São Paulo: Saraiva, 2010.

\_\_\_\_\_. **A Afirmação Histórica dos Direitos Humanos**. 10ª ed., São Paulo: Saraiva, 2015,

COPÉRNICO, Nicolau. **As Revoluções dos Orbes Celestes**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1984.

COSTA, Hermisten Maia Pereira da. **Introdução à Cosmovisão Reformada: um desafio a se viver responsabilmente a fé professada**. Goiânia: Editora Cruz, 2017.

CRAMPTON, Gary W.; BACON, Richard E. **Em Direção a uma Cosmovisão Cristã**. Brasília: Monergismo, 2010.

CRICK, Bernard. *In Defense of Politics*. Harmondsworth: Penguin, 1993.

DALLARI, Dalmo de Abreu. **Elementos da teoria geral do estado**. 2.ed. São Paulo: Saraiva, 1998.

DAWSON, Christopher. **O Significado da Cultura em T. S. Eliot**. In: “Dinâmicas da História do Mundo.” São Paulo: É Realizações, 2010.

\_\_\_\_\_. **A Divisão da Cristandade: Da Reforma Protestante à Era do Iluminismo**. São Paulo: É Realizações, 2014.

\_\_\_\_\_. **A Formação da Cristandade: Das origens na tradição judaico-cristã à ascensão e queda da unidade medieval**. São Paulo: É Realizações, 2014.

\_\_\_\_\_. **Criação do Ocidente: A Religião e a Civilização Medieval**. 1. ed. São Paulo: É Realizações, 2016.

DERRIDA, Jacques. *Questioning God*. In: “On forgiveness: a roundtable discussion with Jacques Derrida”. Bloomington: Indiana University Press, 2001.

DOOYEWEERD, Herman. **Raízes da Cultura Ocidental**. São Paulo: Cultura Cristã, 2015.

DOSTOIÉVSKI, Fiódor M. **Os Irmãos Karamázov**. Tradução: Herculano Villas-Boas. 1. ed. São Paulo: Martin Claret, 2013.

DWORKIN, Ronald. **O império do direito**. Trad. Jefferson Luiz Camargo. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007. Versão eletrônica

\_\_\_\_\_. **Religion without God**. Cambridge: Harvard University Press, 2013.

EAGLETON, Terry. **Culture and the death of God**. New Haven: Yale University Press, 2014.

ELIOT, T. S. **Notas para uma definição de cultura**. 1. ed. São Paulo: Perspectiva, 2013.

\_\_\_\_\_. **A ideia de uma sociedade cristã: e outros escritos**. 1. ed. São Paulo: É Realizações, 2016.

FERRAJOLI, Luigi. *Sobre los Derechos Fundamentales*. **QUESTIONES CONSTITUCIONALES**: México: Universidad Nacional Autónoma de México, n. 15, p. 113-136, jul/dic. 2006.

FERREIRA FILHO, Manoel Gonçalves. **Curso de Direito Constitucional**. 22. ed. São Paulo: Saraiva, 1995.

FERRY, Luc. *“The victory of Christianity over Greek philosophy”*. In: *A brief history of thought: a philosophical guide to living*. New York: Harper Perennial, 2011.

FLEW, Antony. **Deus existe: as provas incontestáveis de um filósofo que não acreditava em nada** / Antony Flew; tradução Vera Maria Marques Martins. — São Paulo: Ediouro, 2008.

FINNIS, John. **Lei natural e direitos naturais**. Rio Grande do Sul: Editora Unisinos, 2006.

FRANCISCO, F. R. C. **Neutralidade e Neutralização do Estado (aspectos filosóficos e jurídicos)**. 139 f. Trabalho de Iniciação Científica (TIC) – Centro de Ciências Sociais e Jurídicas, Universidade do Vale do Itajaí – UNIVALI, Itajaí, 2015.

FRIES, Heinrich. **Dicionário de Teologia**. 2. ed. São Paulo: Loyola, 1987.

FRYE, Northrop. **A imaginação educada**. Campinas: São Paulo, Vide Editorial, 2017.

GOUDZWAARD, Bob. *Aid for the Overdeveloped West*. Toronto: Wedge, 1975.

GRENZ, Stanley J. **Pós-Modernismo: Um guia para entender a filosofia do nosso tempo**. São Paulo: Vida Nova, 1997.

HABERMAS, Jürgen. *Religion and Rationality: Essays on Reason, God, and Modernity (Studies in Contemporary German Social Thought)*. Cambridge, Mass.: MIT Press, 2002 a.

\_\_\_\_\_. *Time of transitions*. Cambridge: Polity, 2002 b.

\_\_\_\_\_. **Entre naturalismo e religião: estudos filosóficos**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2007.

HÄGGLUND, Bengt. **História da Teologia**. Porto Alegre: Concórdia, 1973.

HALKING, Stephen. **Os Gênios da Ciência: Sobre os ombros do Gigante: as mais importantes ideias e descobertas da física e da astronomia**. Rio de Janeiro: Elsevier Editora, 2005.

HAVEL, Václav. *Living in Truth*. London: Faber & Faber, 1986.

HOOYKAAS, Reijer. **A Religião e o Desenvolvimento da Ciência Moderna**. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1988.

ISAIAS In: **Bíblia Sagrada: Nova Versão Transformadora**. 1. ed. São Paulo: Mundo Cristão, 2016.

JOÃO In: **Bíblia Sagrada: Nova Versão Transformadora**. 1. ed. São Paulo: Mundo Cristão, 2016.

KANT, Immanuel. *Que es la Ilustracion?* In: E. Kant, *Filosofia de la Historia*. México: Fondo de Cultura Económica, 1987.

KELLER, Timothy. **Deus na era secular: como céticos podem encontrar sentido no cristianismo**. Vida Nova: São Paulo, 2018.

KIRK, Russel. **A Arte Normativa e os Vícios Modernos.** In: *COMMUNIO*: Revista Internacional de Teologia e Cultura, vol. XXVII, n. 4, out.-dez. de 2008, p. 993-1017.

\_\_\_\_\_. **A política da prudência.** São Paulo: É Realizações, 2013.

KLAAREN, Eugene M. *Religious Origins of Modern Science.* Michigan: Eerdemans, 1977.

KOYZIS, David T. **Visões & Ilusões Políticas: uma análise e crítica cristã das ideologias contemporâneas.** São Paulo: Vida Nova, 2014.

KUYPER, Abraham. **Calvinismo.** São Paulo: Cultura Cristã, 2002.

LAFER, Celso. **A reconstrução dos direitos humanos: um diálogo com o pensamento de Hannah Arendt.** São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

LEIBNIZ, Gottfried W. **Monadologia** (Os Pensadores, v. 19). São Paulo: Abril Cultural, 1974.

LEWIS, C. S. **A Essência do Cristianismo Autêntico.** São Paulo: Aliança Bíblica Universitária, 1979.

\_\_\_\_\_. **Cristianismo Puro e Simples.** 3. ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2009.

\_\_\_\_\_. **Deus no banco dos réus.** 1. ed. Rio de Janeiro: Thomas Nelson, 2018.

LOCKE, John. **Segundo tratado do governo civil.** 1.ed. São Paulo: Martin Claret, 2002.

LOURENÇO, Adauto. **Como Tudo Começou – Uma introdução ao Criacionismo.** São Paulo: Editora Fiel, 2007.

MACHADO, Jónatas E. M. **Estado constitucional e neutralidade religiosa: entre o teísmo e o (neo) ateísmo.** Porto Alegre: Livraria do Advogado Editora, 2013.

MANNHEIM, Karl. **Ideologia e Utopia.** 4. ed. Rio de Janeiro: Guanabara, 1986.

MARTINS, Ives Gandra da Silva. **A nova classe ociosa**. São Paulo: Legal e Regulatória, 2006.

MATEUS In: **Bíblia Sagrada: Nova Versão Transformadora**. 1. ed. São Paulo: Mundo Cristão, 2016.

MIRANDA, Jorge. **Manual de direito constitucional**. Tomo IV. 2.ed. Coimbra: Coimbra 1993.

\_\_\_\_\_. **Manual de direito constitucional**. 3.ed. Coimbra: Coimbra, 2000.

MONDIN, Battista. **Curso de Filosofia**. São Paulo: Paulinas, 1981.

MORAES, Alexandre. **Direito Constitucional**. 13.ed. São Paulo: Atlas, 2003.

MÜLLER, Luiza de Souza. **John Locke: Ensaio sobre a lei de natureza: tradução e comentários**. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade São Judas Tadeu, São Paulo, 2005.

NASH, Ronald H. **Questões Últimas da Vida: uma introdução à Filosofia**. São Paulo: Cultura Cristã, 2008.

NEWTON, Isaac. **Princípios Matemáticos** (Os Pensadores, v. 12). São Paulo: Abril Cultural, 1974.

NIETZSCHE, Friedrich. **Gaia Ciência** (Os Pensadores, v. 32). São Paulo: Abril Cultural, 1974.

\_\_\_\_\_. *Twilight of the idols and the anti-Christ*. New York: Penguin Classics, 1990.

\_\_\_\_\_. **A gaia ciência**. 3. ed. Curitiba: Ed. Hemus, 2002.

\_\_\_\_\_. **Além do bem e do mal**. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

\_\_\_\_\_. **Crepúsculo dos Ídolos**. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

NOLDE, O. Frederick. *Free and Equal: Human Rights in Ecumenical Perspective*. Genebra: WCC, 1968.

OLSEN, Ana Carolina Lopes. **A eficácia dos direitos fundamentais sociais frente à reserva do possível**. Curitiba: UFPR, 2006. Disponível em: <<http://dspace.c3sl.ufpr.br/dspace/bitstream/handle/1884/3084/Disserta%20o++Ana+Carolina+Lopes+Olsen.pdf;jsessionid=92D71FE9BCB804AAFF490CE69497ECC6?sequence=1>>. (Acesso em 21/12/2018)

PASCAL, Blaise. **Pensamentos (Os Pensadores, v. 16)**. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

PIOVESAN, Flávia. **Temas de direitos humanos**. 11. ed. São Paulo: Saraiva Educação, 2018.

PLATT, David. **Contracultura: um chamado compassivo para confrontar um mundo de pobreza, casamento com pessoas do mesmo sexo, racismo, escravidão sexual, imigração, perseguição, aborto, órfãos e pornografia**. São Paulo: Vida Nova, 2016.

POPPER, Karl R. **O Realismo e o Objectivo da Ciência (Pós-Escrito à Lógica da Descoberta Científica)**. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1987.

PEARCEY, Nancy Randolph. **Verdade Absoluta: Libertando o Cristianismo de seu Cativo Cultural**. Rio de Janeiro: CPAD, 2017.

PIPER, John; MATHIS, David. **Pensar – Amar – Fazer**. São Paulo: Cultura Cristã, 2013.

PROVINE, William B. *Origins Research* 16(1):9, 1994. Disponível em: <<http://www.arn.org/docs/orpages/or161/161main.htm/>>. (Acesso em 06/02/2019)

RAMOS, André de Carvalho. **Curso de direitos humanos**. -5. Ed. São Paulo: Saraiva Educação, 2018.

RAZZO, Francisco. **A imaginação totalitária: os perigos da política como esperança**. Rio de Janeiro: Record, 2016.

\_\_\_\_\_. **Contra o aborto**- 1ª ed.- Rio de Janeiro: Record, 2017.

REDER, Michael; SCHMIDT, Joseph. *“Habermas and religion”*. In: Habermas et al., *An Awareness of What Is Missing: Faith and Reason in a Post-secular Age*. Cambridge: Polity Press, 2010.

RICHARDSON, Alan. *La Biblia En La Edad de la Ciencia*. Buenos Aires: Editorial Paidós, 1975.

RUSE, Michael; WILSON, Edward O. “*Evolution and Ethics*”, *New Scientist*, 208, Oct., 1985,

SANTOS, Mário Ferreira. **Invasão vertical dos bárbaros**. São Paulo: É Realizações, 2012.

SARLET, Ingo Wolfgang. **Dignidade da Pessoa Humana e Direitos Fundamentais na Constituição de 1988**. 2ª. Ed. Revista e Ampliada. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2002.

\_\_\_\_\_. **A eficácia dos direitos fundamentais**. 6. ed. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2006.

\_\_\_\_\_. **Curso de Direito Constitucional/ Ingo Wolfgang Sarlet, Luiz Guilherme Marinoni e Daniel Mitidiero**. 6. ed. São Paulo: Saraiva, 2017.

SARMENTO, George. **Pontes de Miranda e a teoria dos direitos fundamentais**. Recife. 2011. Disponível em: <<http://www.georgesarmento.com.br/wp-content/uploads/2011/02/Pontes-de-Miranda-e-a-teoria-dos-direitos-fundamentais2.pdf/>>. Acesso em: 12 abril. 2019

SCHAEFFER, Francis A. **A Igreja no Final do Século XX**. 2. ed. Brasília: Sião, 1988.

\_\_\_\_\_. **Como viveremos**. São Paulo: Cultura Cristã, 2003.

\_\_\_\_\_. **A Igreja no Século 21**. São Paulo: Cultura Cristã, 2010.

\_\_\_\_\_. **A morte da razão**; traduzido por João Bentes. – 2. Ed. – São Paulo: ABU Editora; Viçosa, MG: Editora Ultimato, 2014.

SCRUTON, Roger. **A alma do mundo**. 1ª. Ed. Rio de Janeiro: Record, 2017.

SIRE, James W. **Dando nome ao elefante: Cosmovisão como um conceito**. Brasília: Monergismo, 2012.

STOTT, John. **Os Cristãos e os Desafios Contemporâneos**. Viçosa, MG: Editora Ultimato, 2014.

STRAUSS, Leo. **Direito Natura e História**. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2014.

TIAGO In: **Bíblia Sagrada: Nova Versão Transformadora**. 1. ed. São Paulo: Mundo Cristão, 2016.

TIERNEY, Brian. *The idea of natural rights: studies on natural rights, natural law and church law 1150- 1625*. Atlanta: Scholars Press for Emory University, 1997.

TILLICH, Paul. **Perspectivas da Teologia Protestante nos Séculos XIX e XX**. São Paulo: ASTE, 1986.

TISMANEANU, Vladimir. **O Diabo na História: comunismo, fascismo e algumas lições do século XX**. São Paulo: Vide Editorial, 2017.

VIEIRA, Thiago Rafael; REGINA, Jean Marques. **Direito Religioso: questões práticas e teóricas**. Porto Alegre: Concórdia, 2018.

VOEGELIN, Eric. **A Nova Ciência da Política**. 2. ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1982.

\_\_\_\_\_. **Hitler e os Alemães**. São Paulo: É Realizações, 2007.

WATKINS, Frederick; KRAMNICK, Isaac. **A idade da Ideologia**. Brasília: UnB, 1981.

ZACHARIAS, Ravi. **A morte da razão: uma resposta aos neo-ateus**. 1. ed. São Paulo: Vida, 2011.

ZILLES, Urbano. **Filosofia da Religião**. São Paulo: Paulinas, 1981.

ZILMAN, John. **O Conhecimento Confiável: uma exploração dos fundamentos para a crença na ciência**. São Paulo: Papirus, 1996.