

O PENSAMENTO ÉTICO-CRISTÃO E AS TRANSFORMAÇÕES POLÍTICAS NO MUNDO OCIDENTAL

José Anchieta Arrais de Carvalho*

Resumo: O artigo apresentado propõe uma reflexão que percorre um itinerário que nos permite perceber o quanto o pensamento cristão influenciou nas transformações políticas do Ocidente. Permite-nos perceber a identificação do pensamento político cristão com o pensamento político clássico e, conseqüentemente, a sobreposição do pensamento cristão em relação ao pensamento político medieval, bem como, a inversão desta mesma relação a partir do Racionalismo. E, mais tarde, a sua distinção com o evento do Personalismo. O poder temporal e o poder espiritual devem proporcionar o bem comum e o aperfeiçoamento do ser humano. Devem andar juntos, porém, cada um ocupando o espaço que lhe é próprio, favorecendo a experiência existencial do ser humano como pessoa de liberdade e que busca a felicidade.

Palavras-Chave: Pensamento. Transformação. Aperfeiçoamento. Liberdade. Felicidade.

Abstract: The present study proposes a reflection through a journey allowing us to realize to what extent Christian thought has influenced political transformations in the West. It allows us to identify the Christian political thought with the classical political thought and, consequently, the overlap of Christian thought compared to the medieval political thought, as well as the inversion of this same relationship through Rationalism. Subsequently, its distinction with the event of Personalism. The temporal power and the spiritual power must provide the common good and the improvement of the human being. They must go together; however, each one occupying their own space, favoring the existential experience of the human being as a person of liberty that seeks happiness.

Keywords: Thought. Transformation. Improvement. Liberty. Happiness.

Introdução

A reflexão proposta por meio deste artigo objetiva apresentar um percurso que nos faz entender como o pensamento cristão influenciou decisivamente nas transformações políticas do Ocidente, a tal ponto de haver uma indiscernibilidade entre pensamento cristão e pensamento clássico. Todavia, com o avanço histórico foi possível superar esta indiscernibilidade, especialmente, com o advento do Personalismo que valoriza o ser

* José Anchieta Arrais de Carvalho é Doutor em filosofia política pela Pontifícia Universidade Lateranense de Roma (2018); Mestre em filosofia pró-bioética pela Pontifícia Universidade Gregoriana de Roma (2010); é autor dos livros: A Bioética em diálogo com a biopolítica – um confronto entre Michel Foucault e Giorgio Agamben (2019); e Poder Soberano e Violência – biopolítica, direito, exceção e cidadania (2018). Atualmente é professor da Secretaria de Educação do Estado do Piauí (SEDUC); e professor do Instituto Católico de Ensino Superior do Piauí (ICESPI).

humano como pessoa de abertura ao transcendente. O indivíduo tem obrigações para com o Estado, mas o Estado deve ajudar o ser humano a alcançar a sua perfeição enquanto pessoa.

Atualmente, diante da crise de valores, que põem em crise o mundo e a identidade da Europa, torna-se cada vez mais comum dizer que a Europa está fundamentada sobre princípios cristãos e que está renunciando os seus fundamentos. A renúncia de fundamentos desestabiliza a realidade, a qual tem por base tais fundamentos.

A crise de fundamentos não é algo apenas contemporâneo, o confronto ocorrido entre o mundo pagão e mundo cristão, também, foi um momento de crise política e cultural, em vista de uma nova ética, em que novos valores se impuseram em relação aos valores culturais já sedimentados, mas que não representavam os verdadeiros valores defendidos pela nova concepção de vida e forma de viver implementadas pelo pensamento cristão (PETRUCCIANI, 2003, p. 61-62).

O homem é livre para ser feliz. Liberdade e felicidade devem se encontrar na perfeição do ser. O ser livre busca a perfeição, e a felicidade deve ser o estado de perfeição do ser livre. A insatisfação do ser, tendo o homem como um ser insatisfeito e inquieto, desafia a liberdade a libertar-se e a tornar-se livre, principalmente, na liberdade absoluta.

1. O pensamento político cristão e as transformações sociais

1.1. A crise dos valores e suas consequências

Petrucciani, ao comentar Santo Agostinho, possibilita a identificação de alguns elementos éticos, políticos e culturais que mostram como o pensamento cristão foi determinante na formação de um novo projeto político no Ocidente. Entre tais elementos, pode-se ressaltar a concepção de homem como criatura, uma nova forma de obediência ao estado, a concepção de justiça, a construção de uma cultura de paz e outros.

A antropologia que fundamenta o pensamento ético cristão tem por base o ser humano como criatura (LUCAS LUCAS, 2001, p.159-161). A criaturalidade liga o homem diretamente ao ser que tem o poder de criar, ao Transcendente. Nesta concepção, a obediência se torna um elemento importante no comportamento ético do homem, bem como, na ação política do estado. A concepção cristã ressalta a importância da obediência ao governo legalmente instituído, mas, ao mesmo tempo, tem reservas ao governo iníquo, que não aplica a lei de forma justa ou que cria leis injustas (PETRUCCIANI, 2003, p.71). Para Agostinho, a justiça se torna um elemento determinante na constituição de um estado, pois o estado que não pratica a justiça não pode nem mesmo ser considerado um estado (AGOSTINO, 1991, 19, 21, 1).

O estado deve ter por base e fundamento a prática da justiça, não se pode conceber um estado em que a justiça não seja a sua prática fundamental, no entanto, é possível que se tenha um estado injusto, pois, o fundamento do estado político está na natureza decaída do homem (LÖWITH, 1972, p. 195). Se o estado encontra o seu fundamento na natureza decaída do homem, agora a sua prática não quer dizer, necessariamente, que deva coincidir com o pensamento cristão. Por isso, o pensamento cristão deve ter em vista um outro estado, um outro reino, que é aquele que transcende esta realidade imanente e se eleva ao transcendente.

O pensamento cristão, apesar de levar o homem ao engajamento político, na visão de Agostinho, ele deve ter como meta o transcendente, o que leva, de certa forma, Agostinho desprezar o estado politicamente ordenado para pensar o estado possível em que a justiça possa reinar, e que a cultura da paz seja uma construção cotidiana (AGOSTINO, 1991, 19, 27). O problema que se levanta com o nascimento do pensamento cristão, a partir da concepção agostiniana e o empenho cristão em política, é quanto ao estabelecimento de limites entre o poder temporal e o poder espiritual. Tal problema tem por base dois ocorridos importantes: a conversão do Imperador Constantino (PETRUCCIANI, 2003, p. 63) e a concepção que Santo Agostinho tem do poder espiritual.

1.2. A crise do poder e o personalismo

Na sua obra, *A cidade de Deus*, Agostinho enfatiza a superioridade do poder espiritual sobre o poder temporal. Isto criou um problema que permaneceu sem solução por muitos séculos e que, somente, com o surgimento do personalismo¹, no vigésimo século, é que se procurou fazer uma verdadeira distinção do âmbito de poder a partir da concepção de indivíduo e de pessoa.

O personalismo afirma que, enquanto indivíduo, o homem está submisso às leis do estado, mas, enquanto pessoa, como ser de direito, o estado não pode se sobrepor à pessoa. Pois como um ser de respeito e de dignidade, a partir da concepção de uma antropologia criacionista, a pessoa está ligada diretamente ao Transcendente e, por isso, ela não pode ser usada como mediação para a realização do estado e nem de sistemas econômicos. Mas, pelo contrário, o estado é que deve estar em função da pessoa. O estado deve ser o meio legal que se deve usar para que a pessoa venha alcançar os seus objetivos, a sua finalidade e a sua realização (ORNAGHI et al., 2011, p. 54-57).

A incidência do pensamento cristão na política do ocidente encontra o seu ponto crucial na conversão do Imperador de Roma, Constantino, ao cristianismo. Neste evento, poder temporal e poder espiritual se encontram e tornam-se indiscerníveis. A indiscernibilidade entre o poder temporal e o poder espiritual marca a política medieval, numa confusa unidade entre a autoridade temporal e espiritual. Esta indiscernibilidade levanta a problemática da sua possível discernibilidade, que perdura de Agostinho à contemporaneidade.

Agostinho, na sua obra *A cidade de Deus*, foi o primeiro a propor, de forma incisiva, a diferenciação entre os poderes, mas com destaque ao poder espiritual, ao qual deveria se submeter o poder temporal. São Tomás retoma a problemática do confronto entre poderes temporal e espiritual, para depois determinar a autonomia do poder temporal no que diz

¹ O personalismo, nascido no século XX, a partir de Emmanuel Mounier, procura valorizar a pessoa na sua existência concreta, na sua individualidade como um ser de ação mas, ao mesmo tempo, aberto ao transcendente: “Enquanto a primeira preocupação do individualismo é aquela de concentrar o indivíduo sobre si mesmo, a primeira preocupação do personalismo é de descentralizá-lo, a fim de colocá-lo nas perspectivas abertas da pessoa” (MOUNIER, 2014, p. 59). O personalismo procura valorizar o homem como um ser integral de corpo e espírito, “todo inteiro ‘corpo’ e todo inteiro ‘espírito’” (MOUNIER, 2014, p. 43. Tradução nossa).

respeito aos bens que proporcionam a felicidade terrena. Mas, ao mesmo tempo, reafirma a superioridade do poder espiritual no que diz respeito às bem-aventuranças.

No campo de domínio espiritual não pode haver interferência do poder temporal, no entanto, o poder espiritual pode interferir no poder temporal, quando este não condiz com o governo justo, na elaboração e aplicação da lei justa (PETRUCCIANI, 2003, p. 68-73). O pensamento político cristão, lentamente, foi minando as bases do poder político pagão até implementar uma verdadeira revolução política com consequências éticas e culturais.

1.3. A inversão do poder e o pensamento medieval

Paulatinamente o pensamento político cristão foi substituindo o poder político temporal, a tal ponto de submeter totalmente o poder temporal ao poder espiritual. Esta identificação de autoridades e, posteriormente, inversão de poderes provocaram o grande desafio, para o pensamento medieval, que era fazer a sua distinção ou separação prática na ação de governo. Na sua obra *De monarchia*, Dante Alighieri se propôs a distinguir o poder temporal do poder espiritual e mostrar que a autoridade eclesial não pode ser considerada como causa da autoridade imperial:

Que a autoridade da Igreja não seja a causa da autoridade imperial, é uma verdade que se demonstra como segue: não é causa dum efeito aquilo que possa não existir ou não agir sem que por isso cesse a força do efeito. Ora, o Império possuía toda a sua força num tempo em que a Igreja já não existia ou não agia. Logo, a Igreja não é a causa da força do Império, e, por conseguinte, também não o é da sua autoridade, dado que força e autoridade são a mesma coisa (ALIGHIERI, 1973, p. 229. apud Bittar, 2008, p. 127).

Apesar de Dante procurar fazer a distinção entre os poderes temporal e espiritual, colocando cada um no seu nível de ação, ele não desvencilha a autoridade do poder temporal da autoridade do poder pertencente diretamente ao príncipe do universo que é o Criador. É interessante perceber que Dante procura romper com o poder eclesiástico, mas não com o poder divino. Dante permite, em sua análise, o vínculo de dependência entre a autoridade temporal e a autoridade divina, apesar de romper tal vínculo com o poder eclesiástico:

É, com efeito, uma consequência necessária a de que, se a autoridade imperial não depende do vigário de Deus, depende de Deus. E assim, para a perfeita

determinação do nosso propósito, deve provar-se claramente que o imperador, ou monarca do mundo, imediatamente se vincula ao príncipe do universo, que é Deus (ALIGHIERI, 1973, p. 230. apud Bittar, 2008, p. 128).

Apesar das discussões suscitadas, em torno da distinção do poder, durante o medievo, a figura do Deus criador permaneceu, como um elemento central, no embate filosófico e político, sem perder a sua significação.

Com o surgimento do racionalismo cartesiano e o avanço tecnológico, Deus perde a sua centralidade no discurso filosófico e científico e, concomitantemente, o homem perde a sua centralidade, como um ser de abertura e de dignidade na relação com o criador. Desta forma, o homem é concebido na sua imanência com a natureza, perdendo de vista a sua transcendência. Quando o homem é tratado apenas como um ser imanente, perdendo a dimensão transcendente, ele agora pode ser tratado como objeto ou apenas como elemento de governo, como ressalta Foucault, um corpo docilizado que deve produzir para o sistema capitalista (FOUCAULT, 2019, p. 151-154).

1.4. A crise do poder e o pensamento contemporâneo

O desvencilhamento entre o homem e Deus, provocado pelo racionalismo cartesiano, e o avanço tecnológico culminaram com as maiores destruições que o homem já pôde experimentar, como resultado da técnica e da ambição humana, que foram as duas grandes guerras mundiais. Neste momento, em que o ser humano é humilhado e o mal é banalizado, é que surge o personalismo de Mounier como uma resposta ao poder destrutivo reinante de uma época.

O personalismo de Mounier procura recuperar o valor da pessoa humana na sua relação com o transcendente. Ele influencia o personalismo cristão contemporâneo e retoma os fundamentos que tinham sido esquecidos na modernidade. A partir do personalismo de Mounier, o pensamento político cristão volta ao páreo político para reorientar a ação política, a partir da centralidade da pessoa humana, como um ser de transcendência na relação direta com o Transcendente.

Um evento que pode ser ressaltado como um acontecimento marcante, que volta a confrontar o pensamento político cristão com o pensamento político vigente, foi a

realização de uma semana de estudo que resultou na elaboração do *Codice di Camaldoli*. Para elaboração do Código de *Camaldoli* foi realizada uma semana de reflexão que ocorreu nos dias 18 a 23 de julho de 1943 no mosteiro de Camaldoli, Itália. Este evento de reflexão reuniu vários estudiosos, das diversas áreas do conhecimento (ORNAGHI et al., 2011, p. 42-43; Nota 1), para elaborar alguns princípios, com viés, eminentemente cristãos, com a finalidade de nortear o pensamento político reinante no pós-guerra.

O evento de *Camaldoli* procurou retomar alguns valores importantes da vida humana que devem ser respeitados dentro do estado de direito, por isso, buscou refletir: “Sobre *vida familiar e a educação*, sobre *vida cívica*, sobre *vida econômica*, sobre *vida Internacional*” (ORNAGHI et al., 2011, p. 40. Itálico do original. Tradução nossa).

Os estudiosos, que elaboraram o Código de *Camaldoli*, tinham uma clara visão de que o poder espiritual é o fundamento da vida social. Se a vida social tem como fundamento uma dimensão espiritual e como o estado de direito deve ser a expressão da vida social e a mediação que leva a sociedade a cumprir a sua finalidade, jamais o estado de direito poderá contrariar o cumprimento da finalidade social, a não ser que seja um estado injusto e que, neste sentido, não deve ser respeitado.

Na concepção do Código de *Camaldoli*, o estado não pode ser considerado como um ente que tem um fim em si mesmo, mas ele deve estar em função da sociedade. A sua ação deve levar a sociedade a alcançar a sua finalidade. Com isto, pode-se falar de respeito à pessoa humana, como um ser de dignidade e que o estado deve estar em função da pessoa:

O Estado tem por sua função essencial de tutelar os direitos dos indivíduos, das famílias e das forças sociais e de promover interesses comuns mediante o emprego das forças de todos, o Estado há por próprio conatural fim o bem comum (ORNAGHI et al., 2011, p. 55. Tradução nossa).

O pensamento político cristão contemporâneo procura delimitar o papel da Igreja e a função do estado, enquanto ação política. O prof. Giulio Alfano, ao falar do princípio de separação coletiva, que compreende o acordo de separação e responsabilidade entre a Igreja e o Estado, procura mostrar que a Igreja deve ocupar o lugar que lhe é próprio na condução do ser humano, como um ser que se compreende como criatura e de dimensão religiosa. E o Estado não deve intervir naquilo que não lhe é próprio, mas deve favorecer o desenvolvimento integral do ser humano: “O estado há de ser puro e absoluto garante da liberdade de consciência, de religião e de culto” (ALFANO, 2010, p. 69). Tradução nossa). O estado de direito, no seu ordenamento jurídico, como responsável da

positivação do direito natural não deve contrariar o valor ontológico da pessoa humana: “A legalidade, não pode nunca violar os limites impostos pelo respeito do valor ontológico da pessoa humana” (ALFANO, 2010, p. 69. Tradução nossa).

A difícil tarefa em distinguir o poder temporal do poder espiritual consiste na intrínseca relação entre os poderes, que às vezes, coincidem na mesma pessoa devido ao ser que tem, em si mesmo, uma dimensão religiosa, ser, concomitantemente, um ser sociável e político. No entanto, o estado não deve se sobrepor à pessoa, mas deve favorecer à pessoa a alcançar a sua perfeição:

A sociedade política, enquanto sociedade natural, vem contemporaneamente àquela civil e àquela familiar que não são por ela absorvidas mas garantidas para o alcance do seu específico fim (ALFANO, 2010, p. 41. Tradução nossa).

A ação política de um estado deve ter como finalidade garantir e assegurar os direitos que são próprios da pessoa humana: “A política tem como principal tarefa aquela de realizar estruturas de convivência que garantam o respeito aos direitos de todos” (ALFANO, 2013, p. 44. Tradução nossa). E a ética deve estar na base de uma ação política coerente com o desenvolvimento integral do ser humano:

A ética, que deve informar a política, é chamada a reconhecer os originais ‘direitos de liberdade’ da pessoa, unindo-os àqueles de solidariedade, criando assim as condições para o desenvolvimento integral do homem (ALFANO, 2013, p. 45. Tradução nossa).

2. Liberdade e felicidade

2.1. Liberdade finita e o absoluto

A liberdade pode ser compreendida como finita e como absoluta: A liberdade finita se encontra limitada pelas diversas realidades existentes. Entre elas, a própria existência do ser humano, que é um ser situado e limitado. O qual se encontra inserido no tempo e num determinado espaço.

O homem anseia por liberdade, no desejo de libertar-se das contingências reais que o circundam, o que o leva aspirar a liberdade absoluta, a qual ele só pode alcançar por participação. O termo liberdade não é unívoco, por ter a possibilidade de ser usado em várias situações e com diferentes sentidos, apesar de ter por base sempre a “ausência de coação” (MONDIN, 1977, p. 126. Tradução nossa). Dada a sua ausência de univocidade, é que Battista Mondin procura distinguir os diferentes tipos de liberdade, ressaltando, especialmente: “Liberdade física [...], liberdade moral [...], liberdade psicológica [...], liberdade política [...], liberdade social” (MONDIN, 1977, p. 126. Tradução nossa).

O problema da liberdade se tornou de grande interesse, sobretudo, na contemporaneidade. Entre os gregos, o problema da liberdade não foi de grande destaque, devido a concepção grega do homem em relação a natureza e a história. Os gregos concebiam o homem como um ser imanente à natureza e que a história era cíclica. Nestas circunstâncias, a reflexão sobre a liberdade se tornava limitada, tendo em vista que ela se apresentava como algo imanente à natureza e exercida dentro de uma história, que era concebida como cíclica. A imanência do ser na natureza e a concepção cíclica da história faziam do homem grego, um homem submetido ao destino imposto pela própria natureza. O advento do cristianismo fez nascer a perspectiva teocêntrica. Nesta perspectiva, o homem supera a submissão à natureza e a história, para surgir-se numa relação direta com o transcendente.

2.2. A concepção cristã de liberdade

A concepção cristã de liberdade parte do pressuposto de um homem que é imanente e transcendente, mas que, em sua liberdade, na relação direta com o Criador, ele pode superar a sua imanência e entrar em relação direta com o ser que é a liberdade por excelência, a liberdade absoluta. A natureza já não domina mais o homem, mas o homem passa a ter o senhorio sobre a natureza e luta, constantemente, para superá-la.

A concepção cristã de liberdade perdurou, predominantemente, na idade medieval, com a patrística. No entanto, com o advento da modernidade e a idade contemporânea, a perspectiva teocêntrica cede lugar à perspectiva antropocêntrica, e a concepção de liberdade finita, com participação na liberdade do absoluto, cede lugar a uma concepção

de liberdade total e autônoma (DIAS, 2005, p. 137-140; MONDIN, 1977, p. 127-129), chegando mesmo a confundir, como diz Ramon Lucas Lucas, autonomia com autarquia.

A liberdade, na autonomia, reconhece a existência de uma outra vontade e da qual depende: “A raiz da autonomia humana é a *teonomia*” (LUCAS LUCAS, 2007, p. 55. Tradução nossa). Na autarquia, a liberdade não reconhece um outro sujeito, uma outra vontade, a não ser ela mesma. Por conseguinte, a liberdade humana se apresenta como absoluta (LUCAS LUCAS, 2007, p. 60). Para Lucas Lucas, o problema da liberdade, na contemporaneidade, nasce da visão antropomórfica sobre Deus.

A concepção de Deus, na forma de homem, ocupando o mesmo espaço do homem, gera, no pensamento contemporâneo, um confronto entre Deus e o homem. Ou o espaço da liberdade é de Deus e não tem espaço para a liberdade do homem, ou o homem é livre e não tem espaço para Deus. Esta concepção não condizente com a realidade, segundo Lucas Lucas, é que gera o problema da exclusão de uma das liberdades. Enquanto a maneira eficaz de analisar o problema, deveria partir da complementariedade da liberdade finita em relação à liberdade absoluta. Para Lucas Lucas, finitude do homem e infinitude de Deus não geram contradição, mas antes demonstram a capacidade de doação, de dedicação, que se desemboca na capacidade de amar:

A liberdade humana é finita porque o ser do homem é finito e há um grau de perfeição que é participação do Ser Subsistente. Tanto mais perfeito é o ser finito quanto mais participa do Ser e quanto mais depende Dele. Assim a liberdade humana é participação da liberdade divina e é tanto mais perfeita quanto mais depende dela (LUCAS LUCAS, 2007, p. 55. Tradução nossa).

A compreensão de liberdade, como participação, fundamenta uma concepção que possibilita o enfrentamento do problema contemporâneo da visão antropomórfica sobre Deus, que resulta numa contraposição entre Deus e o homem. A liberdade como participação na liberdade do Absoluto induz uma conciliação entre liberdades diferentes, que apesar de diferentes não são contraditórias.

A participação do finito no infinito é a possibilidade da perfeição do finito na forma relacional com o infinito, é abertura do ser finito ao transcendente, é a possibilidade da superação da natureza, que limita o homem na sua imanência, mas que a participação permite-o a tornar-se transcendente. Como diz Lucas Lucas: “Do ponto de vista metafísico o conceito de participação implica três importantes significados, que são

também realidade: imitação, dependência, finalidade” (LUCAS LUCAS, 2007, p. 56. Tradução nossa).

Nas três significações, que manifestam a forma de dependência do ser finito em relação ao infinito, apresentadas por Lucas Lucas, mostram o ser infinito como causa do ser finito, consecutivamente, como causa exemplar, causa eficiente e causa final. Neste sentido, a liberdade finita é causada pela liberdade infinita. Ao mesmo tempo, a liberdade finita é orientada teleologicamente para encontrar a sua perfeição na liberdade do Absoluto (LUCAS LUCAS, 2007, p. 56).

2.3. A liberdade humana e a busca da perfeição

A experiência da liberdade humana conduz o homem à busca da perfeição e da sua realização como homem, como diz Francesco Cultrera: “Na escolha livre o homem realiza a si mesmo” (CULTRERA, 1996, p. 141. Tradução nossa). A escolha que o homem faz, em prol da sua própria realização, depende, para a sua concretização, da liberdade para decidir, a qual pode ser considerada em dois aspectos: “Um deles é a liberdade interior; o outro, aquela externa, social” (CULTRERA, 1996, p. 141. Tradução nossa). A liberdade de decidir pode ser interna e externa e não é um simples dom da natureza, mas uma conquista histórica:

Limitamo-nos a dizer que a liberdade de decisão não é um dom gratuito da natureza, mas uma lenta e gradual conquista, durante a qual o homem emerge dos instintos e torna-se sempre mais livre na medida em cujo se abre ao conhecimento e à implementação dos valores morais (CULTRERA, 1996, p. 141. Tradução nossa).

Assim como a liberdade é uma conquista do homem na abertura ao conhecimento e na atuação dos valores, a felicidade, também, diz respeito ao aperfeiçoamento do homem como um ser de valor e dignidade.

2.4. A felicidade e o Sumo Bem

O homem se realiza nos seus atos, e a felicidade do homem está na bondade dos seus atos, quanto ao seu aperfeiçoamento e a sua abertura ao Sumo Bem, como diz Santo Agostinho: “A paz de tal felicidade, ou seja, a felicidade de tal paz será o sumo bem” (AGOSTINO, 1991, 19, 27. Tradução nossa).

Agostinho identifica a paz com a felicidade e a felicidade com a abertura para Deus. Para ele, a paz só se encontra em Deus, por meio da fé, enquanto uma paz imanente e, por meio da visão beatífica, enquanto paz transcendente: “A paz propriamente nossa se tem com Deus também no tempo mediante a fé e na eternidade se terá com ele na visão” (AGOSTINO, 1991, 19, 27. Tradução nossa). A felicidade, para Agostinho, assume uma dimensão sacra, quando ele procura identificar a vida feliz com o próprio Deus, o que leva a entender que a felicidade só é possível em Deus: “Portanto, como a alma é vida do corpo, assim vida feliz da alma é Deus” (AGOSTINO, 1991, 19, 26. Tradução nossa).

A identificação da felicidade, como a abertura do homem ao transcendente e como o aperfeiçoamento do próprio homem, traz, como problema, a identificação do ato humano, que favorece no alcance da felicidade, como sendo uma ação boa que aperfeiçoa o homem e torna-o mais feliz.

Ressalta-se duas posições divergentes quanto a ação boa, que se pode entender como um ato moral, que contribui na realização do homem quanto à sua felicidade. A primeira posição diz respeito ao entendimento do Prof. Michael Konrad, na sua obra, *Dalla felicità all'amicizia – Percorso di etica filosofica*, em que ele afirma o desejo de felicidade como medida do ato moral:

Este desejo de felicidade constitui também a medida última da experiência moral: um ato é bom se leva em si uma resposta positiva à exigência de cumprimento, se contribui à construção e ao crescimento da pessoa” (KONRAD, 2007, p. 6; apud *Aquinas*, Anno LI, 2008/ I-II, p. 99. Tradução nossa).

A posição do Prof. Konrad, que identifica o desejo de felicidade como a medida da experiência moral, é combatida pelo Prof. Jaroslaw Merecki, o qual procura centralizar a moralidade do ato na ação que condiz com a defesa da dignidade do ser humano.

O ato humano é bom quando traz em si o respeito à pessoa em sua dignidade: “A dignidade da pessoa torna aquele princípio que decide o valor moral das ações: boas enquanto a afirmam, más enquanto a negam” (MERECKI, 2008, p. 100. Tradução nossa). Nesta concepção, o valor do ato moral, mesmo que tenha como finalidade, indiretamente, a felicidade, ou não, necessariamente, a sua intencionalidade, alcança a sua bondade moral, como um ato moralmente bom, se traz em si o respeito pela dignidade da pessoa humana, ou seja:

A pessoa como bem e os bens para a pessoa [...] constituem a razão suficiente para o meu agir e sobre o plano intencional este agir não chama em causa outras minhas vontades e desejos (MERECKI, 2008, p. 102. Tradução nossa).

Apesar de existir divergências, quanto a concepção da moralidade do ato, como bom ou ruim na ação humana em relação à felicidade, no entanto, o pensamento coincide quanto a concepção da felicidade, como a busca de aperfeiçoamento do ser humano. A felicidade, assim como a liberdade, consiste na abertura que o homem tem na busca de superar a contingência para se realizar plenamente na transcendência, sem perder de vista a sua imanência.

Conclusão

Pensar as transformações sociais ocorridas no decorrer da história nos permite perceber que o mundo está em constante mudança e que sempre é possível influenciar os seus rumos a partir das novas ideias. O pensamento antigo, o pensamento cristão, o pensamento medieval, o racionalismo e o personalismo vão se alternando ou convivendo um com os outros concomitantemente, provocando as mudanças e o predomínio de acordo com o poder decisivo característico que cada um traz consigo.

Discernir o poder temporal do poder espiritual é de suma importância para uma convivência respeitosa e harmoniosa dentro da sociedade. O mundo exige o respeito ao estado de direito, mas, também, o respeito à pessoa humana como um ser de direito e de dignidade.

O ser humano busca a felicidade, e o seu alcance deve ser possibilitado por meio de ações livres realizadas dentro de um estado de direito, o qual tem o dever de favorecer ao homem a busca do seu aperfeiçoamento enquanto pessoa, enquanto ser imanente e transcendente.

Referências bibliográficas

AGAMBEN, Giorgio. *Il linguaggio e la morte – Un seminario sul luogo della negatività*. Torino: Giulio Einaudi editore, 2008.

AGOSTINO. *La città di Dio*. Roma: Città Nuova Editrice, 1991.

ALFANO, Giulio. *I fondamenti della filosofia politica di Luigi Sturzo*. Chieti: Edizioni Solfanelli, 2013.

_____. *La ragione e la libertà*. Roma: Edizioni Impegno Cristiano, 2010.

ALIGHIERI, Dante. *Monarquia*. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

BITTAR, Eduardo. *Curso de filosofia política*. São Paulo: Editora Atlas, o 2008.

CARVALHO, José Anchieta Arrais. *A bioética em diálogo com a biopolítica – Um confronto entre Michel Foucault e Giorgio Agamben*. Teresina: Editora Nova Aliança, 2019.

_____. *Poder soberano e violência – Biopolítica, direito, exceção e cidadania*. Teresina: Editora Nova Aliança, 2018.

CULTRERA, Francesco. *Etica e politica*. Brescia: Editrice Queriniana, 1996.

DIAS, José Francesco. *Dos Direitos Humanos – Fundamentação onto-teleológica dos direitos humanos*. São Paulo: Unicorpore, 2005.

FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade 1 – A vontade de saber*. Tradução de Maria Thereza da costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. São Paulo: Edições Graal, 2019.

KONRAD, Michael. *Dalla felicità all'amicizia – Percorso di etica filosofica*. Città del Vaticano: Lateran University Press, 2007.

LÖWITH, Karl. *Significato e fine della storia*. Milano: Edizioni di Comunità, 1972.

LUCAS LUCAS, Ramón. *Antropologia e problemi bioetici*. Torino: Edizione San Paolo, 2001.

_____. *Orizzonte verticale – Senso e significato della persona umana*. Milano: Edizioni San Paolo, 2007.

MERECKI, Jaroslaw. L'etica: dalla felicità all'amicizia – o forse viceversa?. *Aquinas*, Roma, v. LI, n. 1-2, 2008.

MONDIN, Batista. *L'uomo chi è? – Elementi di antropologia filosofica*. Milano: Massimo, 1977.

MOUNIER, Emmanuel. *Il personalismo*, a cura di Giorgio Campanini e Massimo Pesenti, Traduzione dal francese di Aldo Cardin. Roma: AVE, 2014.

ORNAGHI, Lorenzo et al. (Orgs.). *Il codice di Camaldoli*. Roma: Lavoro, 2011.

PETRUCCIANI, Stefano. *Modelli di filosofia politica*. Torino: Giulio Einaudi, 2003.

RUSSO, Giovanni. *Fondamenti di metabioetica cattolica*. Roma: Dehoniane, 1993.

SCANDROGLIO, Tommaso. *La legge naturale – Un ritratto*. Verona: Fede & Cultura, 2007.