

A CENTRALIDADE DA PESSOA HUMANA: OS PRINCÍPIOS DA BIOÉTICA À LUZ DA *IMAGO DEI*

THE CENTRALITY OF THE HUMAN PERSON: THE PRINCIPLES OF BIOETHICS IN LIGHT OF THE IMAGO DEI

LA CENTRALIDAD DE LA PERSONA HUMANA: LOS PRINCIPIOS DE LA BIOÉTICA A LA LUZ DE LA IMAGO DEI

Carlos Cesar Previtalli¹
Valdomiro Jose de Souza²

Resumo

O presente artigo, usando metodologia qualitativa, analisa a inter-relação entre a doutrina da *Imago Dei*, o conceito de pessoa humana e a noção de dignidade, considerando suas implicações filosóficas, teológicas e bioéticas. A concepção do ser humano como imagem de Deus fundamenta a dignidade intrínseca da pessoa, influenciando debates éticos e jurídicos. O estudo se estrutura em três eixos principais: (1) a *Imago Dei* como base antropológica da pessoa humana, (2) a dignidade humana como princípio fundamental dos direitos humanos e da bioética, e (3) os desafios contemporâneos à noção de dignidade e pessoa humana em contextos biomédicos e sociais.

Palavras-chave: *Imago Dei*; pessoa humana; dignidade humana; bioética; princípios bioéticos.

Abstract

This article, using a qualitative methodology, analyzes the interrelation between the doctrine of *Imago Dei*, the concept of the human person, and the notion of dignity, considering their philosophical, theological, and bioethical implications. The conception of the human being as the image of God underpins the intrinsic dignity of the person, influencing ethical and legal debates. The study is structured around three main axes: (1) *Imago Dei* as the anthropological foundation of the human person, (2) human dignity as a fundamental principle of human rights and bioethics, and (3) contemporary challenges to the notion of dignity and the human person in biomedical and social contexts.

Keywords: *Imago Dei*; human person; human dignity; bioethics; bioethical principles.

Resumen

El presente artículo, utilizando metodología cualitativa, analiza la interrelación entre la doctrina de la *Imago Dei*, el concepto de persona humana y la noción de dignidad, considerando sus implicaciones filosóficas, teológicas y bioéticas. La concepción del ser humano como imagen de Dios fundamenta la dignidad intrínseca de la persona, influyendo en los debates éticos y jurídicos. El estudio se estructura en tres ejes principales: (1) la *Imago Dei* como base antropológica de la persona humana, (2) la dignidad humana como principio fundamental de los derechos humanos y de la bioética, y (3) los desafíos contemporáneos a la noción de dignidad y persona humana en contextos biomédicos y sociales.

Palabras clave: *Imago Dei*; persona humana; dignidad humana; bioética; principios bioéticos.

¹ Formando em Teologia (8 semestres) pelo CEARP (Centro de Estudos da Arquidiocese de Ribeirão Preto) Filosofia pelo CEARP (Centro de Estudos da Arquidiocese de Ribeirão Preto), 2021 Letras - português/inglês pela Universidade Paulista-UNIP (2006).

² Possui graduação em Filosofia pelo Instituto Agostiniano de Filosofia (1993), graduação em Biomedicina pela Universidade de Franca (2006), graduação em Teologia pela Pontifícia Faculdade de Teologia Nossa Senhora da Assunção São Paulo (1999). Especialização em Bioética e Pastoral da Saúde - Centro Universitário São Camilo (2002). Especialização em Saúde Pública pela Universidade de Franca (2007) e mestrado em Medicina Social pela Faculdade de Medicina da USP - Ribeirão Preto (2011). Doutorado em Promoção de Saúde pelo Programa de Promoção de Saúde da Universidade de Franca (2017). Atualmente é sacerdote na Diocese de Franca e professor de Moral Social e Bioética no Centro de Estudos da Arquidiocese de Ribeirão Preto (CEARP).

1 Introdução

A doutrina da *Imago Dei*, que afirma que o ser humano é criado à imagem e semelhança de Deus, constitui um referencial teológico de profunda relevância para a compreensão da pessoa humana. Essa perspectiva sublinha que, desde sua origem, o homem detém uma dignidade intrínseca e um valor inalienável, atributos que se refletem na capacidade de estabelecer relações, exercer liberdade e responder à vocação para o cuidado e a promoção da vida. Do ponto de vista bioético, essa concepção dialoga de forma enriquecedora com os fundamentos essenciais dessa disciplina, que se estruturam sobre os princípios da autonomia, beneficência, não maleficência e justiça.

Neste artigo, propõe-se uma abordagem interdisciplinar que articula algumas reflexões teológicas com os fundamentos éticos da bioética, a fim de oferecer uma análise integrada do conceito de pessoa, da dignidade da pessoa humana e da valorização da vida. Essa integração não só reafirma a centralidade do ser humano como portador da imagem divina, mas também orienta a avaliação crítica das intervenções biomédicas e das políticas de saúde, que devem, obrigatoriamente, respeitar a sacralidade e a integridade da vida em todas as suas dimensões.

Ao reconhecer que os atributos da *Imago Dei*, capacidade relacional, liberdade e responsabilidade, fundamentam a dignidade humana, este estudo busca contribuir para o desenvolvimento de uma bioética que, ancorada em valores teológicos, promova a construção de uma cultura de cuidado e respeito à vida. Em última análise, a intersecção entre teologia e bioética apresentada aqui pretende oferecer subsídios teóricos para que as práticas biomédicas e as políticas públicas reflitam, de maneira concreta, o compromisso com a promoção do bem comum e a preservação da dignidade de cada pessoa.

2 Pessoa humana: uma visão analógica

Iniciemos com uma citação de Eicher, sobre o conceito de pessoa:

A teologia referiu-se, ao elaborar o seu conceito de pessoa, a uma campo conceitual que se compusesse sem resistências com a intenção teológica na cristologia e na Doutrina da Trindade. A isso acresce que o próprio conceito de pessoa proveio da síntese de duas tradições terminológicas (*prosopon* e *hypostasis*) (1993, p. 678).

Persona, prosopon, hypostasis! Seria pretensão nossa fazer um estudo detalhado do conceito de pessoa em poucas páginas e assim traçar a metodologia que resultou na formulação do conceito de pessoa humana. Contudo, não podemos entrar na especificidade do assunto

bioético sem ao menos entrelaçar alguns pontos que sustentam os princípios dessa ciência. Surge-nos o questionamento: de onde surgiu a reflexão sobre o conceito de pessoa?

Segundo Mondin (2003, *apud* Rampazzo, 2009), “a ocasião de tal reflexão ocorreu principalmente a partir das disputas teológicas acerca dos grandes mistérios da Trindade e da Encarnação, a cuja solução contribuiu, de forma decisiva, a formulação exata do conceito de pessoa”. Neste contexto, conforme Rampazzo (2009), mais propriamente nos Concílios de Niceia (325) e Calcedônia (451), o termo pessoa fora utilizado para falar de Deus e de Cristo e na Modernidade parece estar voltado para o homem. Com entender tudo isso? A resposta é objetiva, no entanto carece de um estudo para poder torná-la clara. Segundo Rampazzo (2003) só é possível compreender o conceito de pessoa humana por analogia:

Nenhum termo pode ser utilizado para falar de Deus e do homem de maneira unívoca, isso é possível utilizando uma linguagem analógica. Além disso, o princípio pelo qual o homem é considerado “imagem de Deus” leva sempre a teologia a unir o que se fala sobre Deus com o que se fala sobre o homem, sem esquecer com isso, a dessemelhança, maior do que qualquer semelhança, que preserva a transcendência divina dentro da relação da analogia (Rampazzo, 2003, p. 1418).

Assim sendo, podemos adentrar na elaboração do conceito de pessoa e entender a sua importância no contexto moderno, não só na Bioética, mas nas diversas ciências que se dedicam a preservar a vida. Quando “voltamos” à Antiguidade, nos deparamos com o termo “*persona*”. Para os romanos, “*per – sonare*” significa “falar através”, remontando ao culto etrusco à deusa Perséfone, onde através de rituais para essa divindade, máscaras eram utilizadas no culto. Dessa forma, *persona* fora incorporado à cultura romana, mas propriamente ao teatro, onde o homem com uma “*personae*” (máscara), desenvolvia um papel específico em um ato.

Originalmente *persona*, que deu origem a pessoa, não tinha sentido filosófico, designando “papel” ou “personagem”, no contexto do teatro, “máscara”, no século II a.C., as “pessoas do verbo”, no século I a.C. Este último significado, já pode ter sido a tradução para o latim de *prosôpon*, tal como o entendiam os gramáticos gregos (Mori, 2014, p. 61).

Desse modo, no século I, antes da época cristã um “mesmo homem podia ter diferentes *personae*, quer dizer, diferentes papéis sociais ou “jurídicos”. A personalidade era algo mutável e não algo essencial “(Rampazzo, 2003, p. 1420):

Assim, no momento em que a fé cristã entra em cena da antiguidade, o termo *persona* tinha vários sentidos, sendo utilizado em domínios diversos, embora houvesse certa unidade ao redor do termo “personagem”, com seus significados no plano social, literário e teatral, mas com um uso jurídico muito importante, pois fazia de *persona* o sujeito responsável pelos seus atos. A noção permanece, contudo, exterior, utilitária, não levando em conta o indivíduo enquanto tal (Mori, 2014, p. 62)

Dentro das querelas a respeito das pessoas divinas, surge-nos o termo *prosopon*. O termo *prosopon* (...), seu significado primeiro é “rosto” e *persona* nunca teve esse sentido. *Prosôpon* designa o rosto humano, mas pode também indicar a fachada de um edifício ou a face de qualquer coisa (Mori, 2014, p. 68). No dicionário de conceitos fundamentais de Teologia, Eicher (1993) enfatiza que a “clareza de *prosopon* só foi alcançada mediante a equiparação operada por Basílio de Cesareia e Gregório de Nazianzo” (p. 679).

Esta equiparação tornou claro que o conceito trinitário de pessoa se refere não apenas à “aparição” de Deus no seu lado voltado para o homem, mas também à divina realidade respectivamente autônoma e em si perfeita do Pai e do Filho e do Espírito Santo. Se é que a tri personalidade de Deus não devia ser entendida como triteísmo, então se fazia mister esclarecer antes a unidade das três pessoas divinas. A natureza divina comum - a *ousía* - devia distinguir-se da respectiva realização desta natureza ou da diferente maneira de se receber esta natureza comum – a *hypostasis* (Eicher, 1993, p. 679).

Se analisarmos a estrutura gramatical e o uso do termo *prosopon* na Era helenística, vamos encontrar pensadores que “transfiguraram” o sentido de *prosopon*. Antes tido como rosto e, até mesmo, pessoa do verbo (eu, tu, ele) fazendo referência ao termo *persona* em latim, na era helenística “*prosopon* passa a designar ainda “personagem” e “papel”, e isso também contribuiu para que se tornasse o equivalente de *persona*” (Mori, 2014, p. 69). Dessa forma, ressalta-se ainda o seguinte:

Em teologia *prosopon* foi empregado em dois contextos: o trinitário, no século III, para designar os três em Deus; o cristológico, no final do século IV, para dizer que o Cristo é um, ou seja, um só *prosopon*, em duas naturezas, a divina e a humana. Nos dois casos seu uso foi associado ao termo *hypostasis*. A seguir será mostrado como isso se deu e que autores tornaram possível seu uso como termo técnico para designar pessoa (p. 69).

Quando nos referimos a *hypostasis*, temos duas conjunturas próprias. A primeira no sentido etimológico:

A etimologia do termo *hypostasis* é fundamental para entender sua importância conceitual: o prefixo *hupo*, “sob”, e a raiz *sta*, “se sustentar”. O uso mais arcaico deste termo é muito concreto: evoca sempre “o que está por baixo”, seja o “fundamento” a “base”, as “fundações (Mori, 2014, p. 71).

A segunda conjuntura nos leva ao seu sentido teológico, entronizado por Clemente de Alexandria e Orígenes. Nas palavras de Mori (2014), “o primeiro o utiliza para designar o que é dotado de existência, é substancial e existe concretamente. Não lhe confere, porém, sentido trinitário” (p. 71). Já Orígenes:

Já Orígenes o utiliza para criticar os monarquianistas, segundo os quais o Pai e o Filho não eram dois, mas que juntos formavam um, não apenas como essência (*ousia*), mas também como sujeito (*hupokeimenon*), afirmando ainda que os nomes de Pai e Filho indicavam pontos de vista (*epinoiai*) diferentes e não sua existência concreta (*hypostasis*). O teólogo alexandrino vai então aproximar *hupokeimenon* e *hypostasis* para dizer a existência individual concreta (Mori, 2014, p. 72).

É com Orígenes que termo *hypostasis* ganha sentido técnico e entra no campo da teologia, significando individualidade. Entre “idas” e “vindas”, Mori (2014) encerra:

A teologia cristã é responsável pela aproximação de dois termos até então distantes um do outro: *prosôpon* e *hypostasis*, o primeiro traduzindo a personalidade humana, a identidade expressa pelo rosto, o papel assumido numa peça, num diálogo, animando, vestindo de carne, dando rosto e personalizando o segundo, que permanece um termo mais ontológico, mas que confere a *prosopon* peso ontológico (p. 74).

Desse modo, com a “atualização” do termo pessoa em *persona*, *prosopon* e *hypostasis*, primeiramente voltado à realidade divina, vamos compreendê-la não como uma mera representação ou um papel a ser desenvolvido e, sim, uma realidade objetiva. Em Deus há uma única substância (*ousia*) em três *hypostáseis* (pessoas), que possuem em comum a substância, mas se distinguem pelos caracteres individuantes, segundo São Basílio. Mas como compreender essas teorias? A resposta está nas contribuições do Bispo de Hipona.

A reflexão teológica de Santo Agostinho sobre a pessoa representa um marco fundamental na transição entre o uso técnico dos termos *persona*, *prosopon* e *hypostasis* na teologia trinitária e sua aplicação à antropologia cristã. A partir das discussões patrísticas que buscavam expressar o mistério da Trindade e da Encarnação de modo coerente, a noção de “pessoa” passa a assumir um significado profundo, tanto ontológico quanto relacional.

Segundo o Bispo de Hipona, a Trindade, como sabedoria, conhecimento e dileção, tem seu reflexo em nós, enquanto pessoas, na tríade memória, inteligência e vontade. Assim se estabelecem igualmente as semelhanças entre o Deus único, em três pessoas, e o ser humano, pessoa composta de três elementos (Mori, 2014, p. 65).

Parafraseando Rampazzo (2009), Agostinho herdou da tradição latina o termo *persona*, já usado por Tertuliano (p.1430), onde a grande contribuição deste fora ter “homogeneizado o vocabulário teológico e cristológico: uma substância e três pessoas em Deus; uma pessoa e duas substâncias no Cristo. O termo *persona* lhe permite dizer a distinção em Deus e a unidade no Cristo” (Mori, 2014, p. 64). E acresce:

No texto de Tertuliano, o termo *substantia* faz referência à plena consistência ontológica do Verbo, e o termo *persona* designa o ser individual em sua realidade imediata, no sentido de indivíduo. Esta escolha é de grande alcance, pois ao utilizar o termo *persona* para dizer os três da Trindade, o teólogo africano os torna

indissociáveis e irreduzíveis em sua individualidade. Do ponto de vista cristológico, ele sustenta, contra os modalistas, a distinção das substâncias (p. 63).

Em sua obra *De Trinitate*, ele buscou analogias na alma humana para explicar a estrutura trinitária de Deus. Com isso, propôs a célebre analogia da memória, inteligência e vontade, entendendo que essas três potências, embora distintas, pertencem a uma única alma. De maneira análoga, no ser divino há três pessoas, Pai, Filho e Espírito Santo, em perfeita unidade de essência.

É a partir dessa analogia que Agostinho projeta o conceito de pessoa ao ser humano. Ele afirma que cada homem individualmente é uma pessoa (*De Trinitate*, XV, 7.11), pois é um ser dotado de interioridade, racionalidade e liberdade, características que o tornam capaz de relação com Deus e com os outros. Diferentemente das concepções gregas, em que o individual era visto como transitório e subordinado ao universal, Agostinho, influenciado pela revelação bíblica, valoriza o indivíduo enquanto chamado por Deus à comunhão pessoal. A pessoa não é mais apenas um papel social, como no sentido romano de *persona* ou *prosopon*, mas um sujeito único, irrepetível e capaz de se relacionar com o absoluto.

A contribuição de Agostinho é decisiva em dois pontos de vista: a descoberta da interioridade e a passagem analógica do conceito de pessoa em Deus à ideia de pessoa aplicada ao homem. A descoberta da interioridade leva o pensamento cristão à certeza de que o eu-pessoa é o centro de decisões livres (Rampazzo, 2014, p. 337).

Assim, há uma verdadeira “passagem analógica” do conceito de pessoa em Deus à aplicação ao homem, fundada na imagem de Deus impressa na natureza humana que ulteriormente será desenvolvida por Boécio, em uma época de debates cristológicos sobre a natureza do Filho de Deus como Verbo encarnado, como: “*naturae rationalis individua substantia*” (Contra Eutychen et Nestorium, III 84 respect.83), onde: *Naturae rationalis* significa aqui a determinação geral (do ser) da pessoa e *substantia (subsistentia)* indica a existência por si e independente, em que existe a pessoa como ser individual e racional.

A definição de Boécio, embora mais técnica, aprofunda o caminho aberto por Agostinho. Enquanto esse enfatiza a experiência da interioridade como ponto de partida para o conhecimento de si e de Deus, Boécio oferece um fundamento metafísico que será retomado por pensadores como Tomás de Aquino. Ambos, no entanto, convergem ao afirmar que a pessoa é um ser relacional e digno, capaz de autoconhecimento, liberdade e comunhão.

Boécio estabelece equivalências inéditas entre os termos latinos e gregos, fazendo com que a noção de pessoa seja situada ao mesmo tempo do lado da determinação individual concreta (substância) e do lado do ser em si, que existe de maneira autônoma, quer se trate de Deus ou do ser humano (Mori, 2014, p. 77).

Tanto a contribuição de Agostinho quanto a de Boécio marcam a passagem de uma compreensão de *prosopon*, *hypostasis* e *persona* de papel social para uma concepção profunda da pessoa como sujeito racional, relacional e dotado de dignidade. Agostinho prepara o terreno com sua teologia da imagem e da interioridade; Boécio sistematiza essa visão em uma definição ontológica que influenciará séculos de pensamento teológico e filosófico, inclusive as bases para a bioética contemporânea e do pensamento tomista que vê pessoa como nó de relações.

3 A *imago dei* como fundamento antropológico da pessoa humana

Depois de traçarmos os pormenores a respeito do conceito de pessoa, adentraremos agora, de acordo com a máxima acima, na especificidade da pessoa humana que fora criada à imagem e semelhança de Deus e tida como “nó de relações” em São Tomás de Aquino. Para isso, nos serviremos de Genesis, onde se lê: “E Deus criou o homem à sua imagem: à imagem de Deus o criou, homem e mulher os criou” (Gen 1, 27). A *Imago Dei* traz consigo todo o princípio de dignidade, interioridade, relação que fora discutido nas querelas trinitárias e cristológicas e confere ao homem não só a responsabilidade de “cuidador da criação”, mas de ser o reflexo do próprio Criador. “A aplicação do termo “pessoa” ao homem é possível a partir da visão bíblica, que apresenta o homem criado “à imagem” de Deus” (Rampazzo, 2014, p. 337). E mais:

O que constitui formalmente a pessoa é, por um lado, sua natureza espiritual (*id quo*) e, por outro, a subsistência desta natureza (*id quod*). Como tudo o que há de mais eminente nas criaturas deve ser atribuído a Deus, é conveniente que o nome de pessoa lhe seja conferido. A leitura trinitária de Tomás, sem romper a unidade de Deus, conduz a pensar a personalidade divina como um ato surgindo numa relação essencial a uma alteridade real e, conseqüentemente, é impossível ignorar que a pessoa humana, como imagem de Deus, só possa ser verdadeiramente pensada pelo reconhecimento de uma forma de pluralidade do ser, que faz com que cada pessoa tenha sua vocação própria (Mori, 2014, p. 85-86).

Mas o que significa dizer que o homem é imagem de Deus? Se nos aprofundarmos nos dicionários de Filosofia e Teologia, vamos encontrar algumas respostas que nos ajudarão a entender essa comparação. Bauer (1967), quando versa sobre o verbete “imagem” no Dicionário de Teologia Bíblica, ele o atrela aos termos encontrados na Bíblia hebraica “*tselm*”, “*smel*”, “*massekah*”, “*pesel*”, “*tabnith*”, “*temunah*”. Na Septuaginta ele enfoca *εἰκών*, *εἰδωλον*, *ἄγαλμα* e na Vulgata os vocábulos *imago*, *idolum*, *sculptile*, *simulacrum* e *statua*. É fato que cada um desses termos possui uma etimologia própria e é usada para expressar, ora imagem, ora estátua, dentre outras coisas. O que nos interessa é a utilização do termo no relato da criação em Gênesis que enfocará em dois desses termos citados.

O autor para exprimir a realidade da imagem de Deus no homem se serve de dois termos: “imagem” (*tselem*) e “semelhança” (*demût*) (...) Portanto, “imagem de Deus” significa primariamente que o homem é semelhante ao próprio Deus e que Deus se reconhece no homem como sua imagem (Bauer, 1967, p. 506).

Portanto, entende-se que a imagem torna o homem semelhante a Deus pela razão e pelo fato do homem representar Deus como senhor da criação “e de ele agir como seu representante na criação, que está de certo modo ordenada para ele” (Bauer, 1967, p.506). Tanto “imagem” como “semelhança” trazem grandes discussões a respeito da função do homem enquanto criatura. Seria ele apenas o administrador da criação? Aquele que zela, cuida e domina as demais criaturas?

A imagem de Deus no homem poder ser definida como concessão por Deus ao homem de uma superioridade específica sobre as criaturas infra-humanas, de tal forma que estas lhe estão sujeitas e, de certo modo, ordenadas para ele enquanto pessoa humana (...) assim a imagem de Deus no homem é a realidade total corporal e espiritual do homem, que o leva acima do resto da criação (Bauer, 1967, p. 507-508).

Como dicionários, a etimologia sempre circunda os termos acima citados, o que encontramos em cada um, e que fomenta a nossa pesquisa, é a questão da dignidade do homem como imagem de Deus. Bogaert (1980), a respeito da imagem, salienta:

A semelhança do homem e de Deus não vem de uma semelhança natural e sobrenatural, nem da natureza “espiritual” do homem, nem de sua forma física; vem de uma semelhança entre Deus e o homem integral. Entre as criaturas, esse homem está revestido de uma dignidade única; a ele confiado o domínio sobre todas as outras obras divinas. Essa criatura tem uma importância particular aos olhos de Deus, como é sugerido pela deliberação – só o homem se beneficia dela – que precede à sua criação; importância particular, portanto, relação especial entre o homem e Deus, como a de uma i. com seu modelo. Essa semelhança supõe, pois, no homem uma dignidade que Deus protege e da qual ele encarrega o homem de defender (p. 675).

Se prestarmos bastante atenção a essa elucidação de Bogaert (1980) vamos encontrar a chave de leitura para o próximo e último passo de nossa pesquisa: a dignidade humana. Uma dignidade que segundo o Papa Francisco, na declaração *Dignitas Infinita*, nada mais é que:

Uma dignidade infinita, inalienavelmente fundada no seu próprio ser, é inerente a cada pessoa humana, para além de toda circunstância e em qualquer estado ou situação se encontre. Este princípio, que é plenamente reconhecível também pela pura razão, coloca-se como fundamento do primado da pessoa humana e da tutela de seus direitos. A Igreja, à luz da Revelação, reafirma de modo absoluto esta dignidade ontológica da pessoa humana, criada à imagem e semelhança de Deus e redimida em Cristo Jesus (DI, 1).

Retomando a citação bíblica em Gn 1, 26-27 de que o ser humano foi criado à imagem e semelhança de Deus, vimos que tal afirmação tem sido objeto de profundas reflexões ao longo

da história da filosofia e da teologia. Essa expressão, longe de referir-se a uma aparência física, remete à condição ontológica do ser humano como pessoa, ou seja, como um ser dotado de razão, liberdade e capacidade de relação, “a semelhança com Deus recebida no momento da criação, constitui a dignidade do homem” (Fries, 1970, p. 406).

A trajetória histórica do conceito de pessoa, no início desta pesquisa, evidencia que a noção de pessoa humana é indissociável das formulações teológicas da Trindade e da Cristologia. Assim, pensar o homem como imagem de Deus exige compreendê-lo na sua totalidade: como sujeito relacional, livre e responsável, não apenas como indivíduo racional, mas como um ser chamado à comunhão.

A humanidade tem uma qualidade específica que a torna irreduzível à pura materialidade. A “imagem” não define a alma ou as capacidades intelectivas, mas a dignidade do homem e da mulher. Ambos, na mútua relação de igualdade e amor recíproco, cumprem a função de representar Deus no mundo e são chamados a cuidar do mundo e cultivá-lo. Sermos criados à imagem de Deus significa, portanto, possuir em nós um valor sagrado que transcende toda distinção sexual, social, política, cultural e religiosa. A nossa dignidade é-nos conferida, não é nem pretendida e nem merecida. Todo ser humano é por si mesmo amado e querido por Deus e, por isso, é inviolável na sua dignidade (DI, 11).

No pensamento cristão, a Trindade revela que em Deus há unidade substancial e distinção relacional: Pai, Filho e Espírito Santo são uma só essência em três pessoas distintas. Essa estrutura relacional é o modelo último da pessoa humana, pois o homem é uma criatura dotada de interioridade, de capacidade para conhecer e amar, cuja dignidade radica no fato de ser “alguém” e não “algo”. Como afirma Boécio e posteriormente Tomás de Aquino, a pessoa é “uma substância individual de natureza racional”, subsistente e incomunicável. Essa definição, porém, não se reduz ao isolamento, mas aponta para a capacidade de viver relações significativas, assim como as pessoas divinas se distinguem pelas relações entre si.

Ainda que cada ser humano possua uma inalienável e intrínseca dignidade desde o início da sua existência como dom irrevogável, depende da sua decisão livre e responsável exprimi-la e manifestá-la plenamente ou senão ofuscá-la. Alguns Padres da Igreja – como S. Irineu e S. João Damasceno – estabeleceram uma distinção entre a imagem e a semelhança de que fala Gênesis, permitindo assim um olhar dinâmico sobre a mesma dignidade humana: a imagem de Deus é confiada à liberdade do ser humano para que, sob a guia e a ação do Espírito, cresça a sua semelhança com Deus e cada pessoa possa chegar à sua mais alta dignidade (DI, 22).

Em vista disso, a imagem de Deus no homem não reside apenas em sua racionalidade ou autonomia, mas em sua vocação à alteridade, ao dom de si, ao amor. A pessoa humana se realiza plenamente quando vive em relação, com o outro, com o mundo e com o próprio Deus. A redescoberta do conceito de pessoa, em chave relacional e teológica, recupera o sentido

profundo da dignidade humana: não somos apenas seres inteligentes, mas criaturas chamadas à comunhão com o Criador e com os semelhantes.

Segundo a visão conciliar, a *Imago Dei* consiste na fundamental orientação do ser humano para Deus, fundamento da dignidade humana e dos direitos inalienáveis da pessoa humana. Dado que todo ser humano é imagem de Deus, ninguém pode ser obrigado a submeter-se a qualquer sistema ou finalidade deste mundo. O senhorio do ser humano no cosmos, a sua capacidade de existência social, e o conhecimento de Deus e o amor a Deus, todos estes são elementos que encontram suas raízes no fato de que o ser humano foi criado à imagem de Deus (Comissão Teológica Internacional, 7).

São João Paulo II afirma, “o homem é chamado a uma plenitude de vida que se estende muito para além das dimensões da sua existência terrena, porque consiste na participação da própria vida de Deus” (*Evangelium Vitae*, 2). Nesse horizonte, o ser humano reflete a imagem de Deus na medida em que é capaz de se reconhecer como sujeito único e, ao mesmo tempo, aberto ao mistério do outro. Assim, ser pessoa é, em última instância, tornar-se cada vez mais imagem viva de um Deus que é Amor em relação.

4 A doutrina da *Imago Dei* e sua relação com os princípios da bioética

Para as escrituras cristãs “Segundo a Bíblia, a *Imago Dei* constitui quase uma definição do ser humano: não é possível compreender o mistério do ser humano separado do mistério de Deus” (Comissão Teológica Internacional, 7). Nessa vertente, a doutrina da *Imago Dei*, extraída do relato bíblico de Gênesis 1, 26-27, que é o apogeu do *Hexaêmeron* (seis dias da Criação), afirma que o ser humano foi criado à imagem e semelhança de Deus: “O homem é imagem de Deus num grau elevado de semelhança. Não no sentido invertido de que Deus seja imaginado possuindo uma forma humana. Na Bíblia, o homem é elevado a condição divina” (Dattler, 1984, p. 34).

Dois temas convergem para dar forma à perspectiva bíblica. Em primeiro lugar, é o homem na sua totalidade que é criado à imagem de Deus. Esta perspectiva exclui as interpretações que fazem residir a *Imago Dei* neste ou naquele outro aspecto da natureza humana (por exemplo, na sua virtude ou no seu intelecto), ou em uma de suas qualidades ou funções (por exemplo, a sua natureza sexuada ou o seu domínio sobre a terra). Em segundo lugar, o relato da criação do Gênesis põe em evidência que o ser humano foi criado não como um ser isolado: “Deus criou o homem à sua imagem, à imagem de Deus o criou, macho e fêmea os criou” (Gn 1,27) (Comissão Teológica Internacional, 9).

Essa concepção teológica oferece um fundamento ontológico para a dignidade humana, sustentando que todo ser humano possui um valor intrínseco, independentemente de sua

condição física, psíquica, social ou econômica. Essa verdade teológica dialoga diretamente com os princípios fundamentais da bioética moderna, autonomia, beneficência, não maleficência e justiça, ao oferecer uma antropologia que reconhece a sacralidade e inviolabilidade da vida humana desde sua concepção até a morte natural, que convergem em:

As principais características da bioética são: ser uma ciência da qual o homem é sujeito e não somente objeto; ter como critérios: a beneficência, a autonomia e a justiça – chamada “trindade bioética” – cuja articulação assenta-se no tripé, nem sempre harmonioso: médico (pela beneficência), paciente (pela autonomia) e a sociedade (pela justiça) (...) estar aberta ao diálogo não só com as ciências biológicas, mas com todos aqueles que tratam, hoje, da vida, desde a ecologia às diferentes filosofias e correntes religiosas (Correia, 1996, p. 34).

A noção de que o ser humano é imagem de Deus implica que ele não é apenas uma realidade biológica ou social, mas uma pessoa dotada de razão, liberdade e capacidade de estabelecer relações. Essa concepção fundamenta o princípio da autonomia, ao reconhecer no indivíduo a capacidade moral de tomar decisões sobre sua própria vida e seu próprio corpo.

Autonomia, pela etimologia (do grego, *autós*, eu; *nomos*, lei), diz respeito à capacidade que tem a vontade racional humana de fazer leis para si mesma. Não foi por acaso que, originalmente, fora uma categoria jurídica-política – o que, também, continua a ser. como critério ético, significa a própria emancipação da razão humana, a legislação pelo próprio sujeito de sua vida e de suas atitudes (...) a autonomia significa a faculdade de a pessoa governar-se a si mesma, ou a capacidade de se autogovernar, escolher, decidir, avaliar, sem restrições internas ou externas. é a capacidade de a pessoa humana ser e agir como sujeito (Correia, 1996, p. 40).

Entretanto, essa autonomia, à luz da *Imago Dei*, não é entendida como independência absoluta, mas como liberdade responsável, sempre orientada ao bem e à verdade. O ser humano é livre porque foi criado para amar e servir; sua autonomia deve ser exercida em conformidade com sua vocação ao bem comum e à solidariedade.

O princípio da beneficência, que orienta as ações em saúde a promoverem o bem-estar do paciente, encontra na *Imago Dei* uma motivação profunda: servir ao outro é reconhecer nele a imagem de Deus. Segundo Engelhardt (1998), “o princípio da beneficência reflete a circunstância de que as preocupações morais compreendem procurar os bens e evitar os prejuízos” (p. 160). Nesse viés, o cuidado com o corpo, com a integridade física e emocional, e com a promoção da saúde integral deve ser compreendido como resposta ética ao reconhecimento da sacralidade da vida, ou seja, “o princípio da beneficência sustenta o que poderia ser chamado de moralidade de assistência social e solidariedade (Engelhardt, 1998, p. 161). Nesse sentido, a pessoa humana é vista como um colaborador de Deus no cuidado com

as demais criaturas. O bem que se busca não é meramente utilitarista, mas está enraizado na dignidade transcendente da pessoa humana.

O princípio da não maleficência, *primum non nocere*, “primeiro, não causar dano”, também ganha profundidade quando lido à luz da *Imago Dei*. Ferir o corpo, degradar a pessoa ou tratá-la como objeto utilitário é um atentado contra a imagem divina nela impressa.

O princípio da beneficência engloba um outro princípio – indissociável àquele – a não-maleficência (*primum non nocere*), isto é, a obrigação de não causar danos. O princípio da não-maleficência, então, determina que o profissional da saúde deve se comprometer a avaliar e evitar os danos previsíveis. Esse princípio difere-se do princípio da beneficência porque envolve a abstenção, sendo, por isso, mais abrangente, uma vez que é dirigido a toda sociedade e não apenas aos profissionais da saúde (Campos; Oliveira, 2017, p. 21-22).

A bioética cristã entende que o sofrimento, ainda que inevitável em certas situações, nunca deve ser infligido deliberadamente. A inviolabilidade da vida humana exige respeito absoluto, mesmo diante de doenças terminais, deficiências graves ou situações de risco. Nesse contexto, práticas como a eutanásia, o aborto e a manipulação genética desprovida de critérios éticos são questionados pela teologia da *Imago Dei*, por atentarem contra a integridade e unicidade da pessoa humana.

O princípio da justiça bioética, que exige equidade na distribuição dos recursos de saúde e no acesso aos tratamentos, também é iluminado por essa doutrina. A imagem de Deus é comum a todos os seres humanos, sem distinção de raça, sexo, classe social ou capacidade funcional. A justiça, nesse caso, não se refere apenas à proporcionalidade distributiva, mas à afirmação de que toda vida humana, por ser imagem de Deus, merece igual cuidado e respeito. A desigualdade no acesso à saúde e às tecnologias biomédicas não é apenas uma falha técnica ou administrativa, mas uma violação de um princípio teológico-ético fundamental.

Quando as questões ficam sem resposta, quando há dúvida se deva prevalecer a beneficência ou o respeito pela autonomia, apela-se para o princípio de justiça. Justiça no sentido de equidade ou do que é merecido. O modo de conceber o princípio de justiça é que os iguais devem ser tratados igualmente (Pessini, 1996, p. 62).

Nesse contexto, a justiça é entendida não apenas como uma aplicação fria da lei, mas como a busca pela equidade: tratar cada pessoa segundo o que lhe é devido, garantindo igualdade nas situações equivalentes e respeitando as diferenças nas situações específicas. Assim, a justiça atua como critério equilibrador que supera dilemas paralisantes: quando não está claro se deve prevalecer o cuidado ativo ou o respeito à escolha individual, é o senso de equidade que orienta a decisão ética.

Fundamentada na tradição clássica da ética e nas exigências contemporâneas de dignidade e direitos humanos, a justiça não ignora as diferenças pessoais e contextuais, mas busca garantir que, diante de circunstâncias semelhantes, todos recebam tratamento equivalente, e diante de circunstâncias diversas, se reconheçam as necessidades particulares.

Nesse sentido, a *Imago Dei* propõe uma bioética da alteridade, que transcende os limites do legalismo e do pragmatismo científico. O ser humano não é reduzido à sua funcionalidade biológica ou à sua autonomia racional, mas é compreendido em sua totalidade: corpo, alma, espírito e relações. Essa abordagem integral promove um diálogo fecundo entre fé e ciência, entre teologia e filosofia, contribuindo para uma ética mais humanizadora e solidária.

Por fim, vale ressaltar que essa concepção teológica não se opõe à razão científica, mas a complementa. O reconhecimento da dignidade humana fundamentada na *Imago Dei* é compatível com os avanços da biomedicina, desde que esses respeitem os limites éticos derivados dessa dignidade. A pesquisa científica, os procedimentos terapêuticos e as políticas públicas em saúde devem sempre ser norteados por uma antropologia que reconheça no ser humano mais do que um aglomerado celular ou um conjunto de dados clínicos: um ser portador da imagem do Criador.

5 Considerações finais

A doutrina da *Imago Dei*, ao reconhecer o ser humano como imagem e semelhança de Deus, oferece uma base sólida para afirmar a dignidade intrínseca da pessoa humana, fundamento esse que atravessa séculos de reflexão teológica e filosófica e ainda se mostra profundamente atual frente aos dilemas da bioética contemporânea. A partir de uma trajetória conceitual que vai do teatro antigo às formulações patrísticas e escolásticas, a noção de pessoa é resgatada como realidade relacional, livre e responsável, não redutível a meros papéis sociais ou funções biológicas.

Na interface com os princípios bioéticos, como autonomia, beneficência, não maleficência e justiça, a *Imago Dei* resgata o valor inalienável de cada vida humana, exigindo um olhar integral e transcendente sobre o cuidado com a vida, especialmente nos contextos biomédicos e sociais. O reconhecimento de que cada pessoa reflete, de forma única, a imagem do Criador, implica um imperativo ético de proteger, respeitar e promover essa dignidade em todas as etapas e condições da existência humana.

Assim, este estudo reafirma que a bioética, quando alicerçada em fundamentos teológicos consistentes, como a *Imago Dei*, adquire maior profundidade e eficácia na promoção

de uma cultura de vida, cuidado e solidariedade, capaz de enfrentar com responsabilidade e humanidade os desafios do nosso tempo.

Referências

BAUER, J. B. **Dicionário de Teología Bíblica**. Tradução de Helmuth Alfredo Simon. Barcelona: Herder, 1967. São Paulo: Edições Loyola. 504-510p.

BÍBLIA – **Bíblia de Jerusalém**. São Paulo: Paulus, 2002.

BOGAERT, *et al.* **Dicionário enciclopédico da bíblia**. Tradução de Fr. Ary E. Pintarelli e Fr. Orlando A. Bernardi. São Paulo: Paulus, 1980. 672-675p. 1200p.

CAMPOS, A.; OLIVEIRA, D. R. de. **A relação entre o princípio da autonomia e o princípio de beneficência (e não maleficência) na bioética médica**. *Revista Brasileira de Estudos Políticos*, Belo Horizonte, n. 115, p. 13-45, jul./dez. 2017. Disponível em <https://pos.direito.ufmg.br/rbep/index.php/rbep/article/view/514/423> Acesso em: 5 mar. 2025.

COMISSÃO TEOLÓGICA INTERNACIONAL. **Comunhão e serviço: a pessoa humana criada à imagem de Deus** (23 de julho de 2004), *La Civiltà Cattolica* 2004, IV.254-256. Disponível em: https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_con_cfaith_doc_20040723_communion-stewardship_po.html. Acesso em: 5 mar. 2025.

DATTLER, F. **Gênesis**: Texto e comentário. São Paulo: Paulinas, 1984. 239p.

Dicastério para Doutrina da Fé. **Declaração Dignitas Infinita**: sobre a dignidade humana. Roma: Vaticano, 2024. Disponível em: https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_ddf_doc_20240402_dignitas-infinita_po.html Acesso em 05/03/2025. Acesso em: 05 mar. 2025.

EICHER, P. **Dicionário de conceitos fundamentais de teologia**. Tradução de João Rezende Costa. São Paulo: Paulus. 1993. 678-681p.

ENGELHARDT, H. Tristram. **Fundamentos da Bioética**. 1ª ed. São Paulo: Loyola, 1998. 518 p.

FRIES, H. **Conceitos fundamentais da teologia atual**. São Paulo: Edições Loyola. 1970.

JOÃO PAULO II. **Carta Encíclica Evangelium Vitae**: sobre o valor e a inviolabilidade da vida humana. São Paulo: Paulinas, 1995.

MONDIN, B. **O homem**: quem é ele? elementos de antropologia filosófica. Tradução de L. Leal Ferreira; M. A. S. Ferrari. 11. ed. São Paulo: Paulus, 2003

MORI, G. L. de, S. J. **A trajetória do conceito de pessoa no ocidente**. *Revista Theologica xaveriana*, v. 64, n. 177 (59-98), Enero-Junio, 2014. Bogotá, Colombia. Disponível em: <https://revistas.javeriana.edu.co/index.php/teoxaveriana/article/view/10961/9000>. Acesso em: 5 mar. 2025.

PESSINI, L.; BARCHIFONTAINE, C. de P. **Fundamentos da Bioética**. São Paulo: Paulus, 1996. 241 p.

RAMPAZZO, L. A formulação do conceito de pessoa no IV e V século e sua atual aplicação na bioética e no biodireito. *In*: Congresso Nacional do CONPEDI, 18., 2009, São Paulo – SP . **Anais [...]**. São Paulo – SP nos dias 04, 05, 06 e 07 de novembro de 2009. Disponível em: http://www.publicadireito.com.br/conpedi/manaus/arquivos/Anais/sao_paulo/2701.pdf. Acesso em: 5 mar. 2025.

RAMPAZZO, L. O personalismo de Mounier: uma inspiração para a Bioética? **Revista Bioethikos**, Centro Universitário São Camilo, v. 8, n. 3, p. 330-341, 2014. Disponível em: <https://saocamilo-sp.br/assets/artigo/bioethikos/155564/A07.pdf>. Acesso em: 5 mar. 2025.

Data de submissão: 18/09/2025

Data de aceite: 13/11/2025