

QUEM É O HOMEM-TRABALHADOR, ESSE SUJEITO DETENTOR DE DIREITOS SOCIAIS DE QUE FALA A CONSTITUIÇÃO, E O QUE SIGNIFICA DIZER QUE ELE TEM DIGNIDADE?

Fábio Túlio Correia Ribeiro*

“Os deuses haviam condenado Sísifo a empurrar sem cessar uma pedra até o cume de uma montanha, de onde a pedra voltaria a cair por seu próprio peso. Haviam pensado com algum fundamento que não há castigo mais terrível que o trabalho inútil e sem esperança.” (Albert Camus, *O mito de Sísifo*)¹

1 – O DIREITO COMO PRODUTO DO EMBATE DAS FORÇAS SOCIAIS ANTAGÔNICAS: ANÁLISE DA POSTURA DOGMÁTICA

Antes de começar propriamente a análise do problema proposto, é imprescindível deixar estabelecidas algumas premissas acerca da nossa visão do Homem e do Direito, que vemos como inevitáveis para uma discussão consequente de qualquer tema jurídico, não obstante alguns juristas insistam em fazer abordagens puristas de sua disciplina, como se os assuntos humanos pudessem ser solucionados a partir de uma crítica meramente ideal, desligada da perspectiva histórica e ético-política que está na base de todos os embates sociais.

Esta é uma verdade inquestionável para nós: não há direitos concedidos, somente existem direitos conquistados². Verdade ainda maior, particularmente,

* *Desembargador Federal do Trabalho.*

1 CAMUS, A., *O mito de Sísifo*. Rio de Janeiro: Record, 2004. p. 5.

2 Carvalho afirma que Vargas *concedeu* direitos a classe trabalhadora, assim como cooptou sindicatos. E, na perspectiva do referido historiador, essa postura afetou a qualidade da cidadania brasileira comparativamente à inglesa, por exemplo, em cuja sociedade os direitos foram efetivamente conquistados pela classe obreira organizada. Para ele, uma cidadania plena, que incluía a um só tempo liberdade, participação e igualdade para todos os membros do corpo social, é um ideal eminentemente ocidental

quanto aos direitos sociais laborais, estratificados, em todos os tempos e em todas as latitudes, ao custo altíssimo da organização das classes obreiras e do embate duríssimo entre duas forças sociais historicamente antagônicas: os detentores dos meios de produção e os sem-posses³.

Os problemas humanos e suas respectivas soluções não se guiam por uma lógica moral transcendental, por uma espécie de ética kantiana iluminada que, operando no nível das consciências individuais, determina qual é o melhor caminho a trilhar tendo como norte o bem comum. Ao contrário, os direitos são geralmente – em especial no caso das conquistas operárias – produto do interesse que move as pessoas e, certamente, do choque e da confrontação que isto provoca.

e, no seu modo de entender, inalcançável. Nada obstante, tal ideal tem servido de referência ética para a análise da qualidade de vida e do grau de excelência da cidadania de cada país. Na Inglaterra, *verbi gratia*, surgiram primeiro os direitos civis, no século XVIII; depois os direitos políticos, no século XIX e, ao cabo, no século XX, os direitos sociais. De acordo com Marshall, esta sequência é não apenas cronológica, mas também lógica. A explicação é evidente: é que, com o exercício dos direitos civis, das liberdades civis, os cidadãos ingleses passaram a reivindicar o direito de votar, de intervir nos assuntos públicos, participando efetivamente do governo do país. Essa intervenção popular tornou possível a eleição de operários para o exercício do poder legislativo e, obviamente, tornou viável, igualmente, a criação do Partido Operário, os quais foram exatamente os responsáveis pela introdução dos direitos sociais na pauta política anglo-saxônica. A conclusão inarredável que surge daí é que a sequência com que os direitos vão-se incorporando à consciência jurídico-política sugere que a própria ideia de direito tal qual a conhecemos e, pois, de cidadania, é um fenômeno marcadamente histórico. Por força desta evidente razão, há diferenças significativas entre a qualidade da cidadania entre os diversos povos, porque uma alteração na cronologia lógica dos direitos afeta de modo visceral a natureza da cidadania em questão. Desse modo, quando se trata de um cidadão inglês, ou americano, ou brasileiro, ou ainda espanhol, não se está referindo propriamente a mesma coisa, haja vista que em alguns países o Estado teve mais importância que em outros na conformação da estrutura orgânica dos direitos e, sendo assim, o processo de disseminação dos direitos ocorreu basicamente a partir da ação estatal. Em outros países, contrariamente, tal conformação foi produto principalmente da ação dos agentes privados, ou seja, dos cidadãos. In: CARVALHO, J. M. de. *Cidadania no Brasil: o longo caminho*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007. p. 9-12. Sobre a importância do Iluminismo inglês no sistema de direitos anglo-saxão, veja-se: PÁRAMO ARGÜELLES, J. R. de. “La Ilustración Británica”. In: *Historia de los derechos fundamentales*. Francisco Javier Ansuátegui Roig y José Manuel Rodríguez Uribe (Coords.). v. 2, t. 1, 1998. p. 251-308.

- 3 Sobre o tema, *vid.*: MARX, K.; ENGELS, F. *Manifesto do Partido Comunista, 1948*. Tradução de Sueli Tomazine Barros Cassal. Porto Alegre: L&PM Pocket, 2007. p. 23: A história social é precisamente a história das lutas de classes. Homem livre e escravo, patricio e plebeu, senhor e servo, mestre e aprendiz, enfim, opressores e oprimidos sempre estiveram em perene oposição; sempre estiveram empenhados em uma luta voraz, ora velada, ora aberta, que conduziu a uma transformação revolucionária de toda a sociedade ou ao aniquilamento das classes em luta... A sociedade burguesa moderna, oriunda do quebrantamento da sociedade feudal, não suprimiu a oposição de classes. Limitou-se a substituir as antigas classes por novas classes, por novas condições de opressão, por novas formas de luta; *vid.* também: PROUDHON, P. J. *A propriedade é um roubo e outros escritos anarquistas*. Seleção e notas de Daniel Guérin. Tradução de Sueli Bastos. v. 84. Porto Alegre: L&PM Pocket, 1997. p. 69: Por toda parte em que se pretendeu de fato, organicamente, estas três coisas, o capital, o trabalho e o talento, o trabalhador foi escravizado: ele se chamou alternativamente escravo, servo, pária, plebeu, proletário; o capital foi explorador: chamou-se, ora patricio ou nobre, ora proprietário ou burguês.

Seguindo essa linha, para além de outros que não cabe mencionar aqui – considerando os objetivos estreitos do estudo – interesse e confrontação constituem, a nosso ver, o binômio da realidade social que não é dado ao jurista desconhecer, sob pena de fazer interpretação equivocada do objeto de sua disciplina, tão pura como inútil; tão romântica como irreal; tão perfeita (idealmente) quanto precária (concretamente)⁴.

A comunidade social de homens livres não é o resultado do pacto racional de cavalheiros moralmente nobres, senão o produto possível da acomodação de interesses diversos, os mais variados, de sujeitos que são racionais, seguramente, mas também que são passionais, sujeitos, queremos dizer, com todas as virtudes e com todos os vícios tão próprios do humano. Tal se dá porque, sejamos quem sejamos, todo agrupamento comunitário é o produto do resultado das forças sociais materiais que operam em seu interior.

Dissemos tudo isso para deixar assentada nossa posição muito claramente e rechaçar, com veemência, as visões excessivamente acadêmicas do fenômeno jurídico, que fazem *tabula rasa* do contexto histórico e ignoram que o Direito é, parece-nos, em essência, técnica de solução de conflitos sociais⁵.

Isso dito, cabe sustentar, dando um passo adiante, que nunca o reconhecimento dos direitos sociais, particularmente dos direitos trabalhistas, foi uma verdade axiomática, menos ainda a afirmação de sua dimensão fundamental o

4 Certamente, não negamos a harmonia e os valores de solidariedade que estão presentes na constituição da comunidade social, no entanto, isso não é objeto de nossa atenção no particular diante da perspectiva que queremos sustentar.

5 A lição da doutrina é preciosa: “¿Debe una democracia constitucional tomar en cuenta las preferencias como base de sus decisiones políticas? La teoría pluralista de la democracia ha considerado las preferencias como variables exógenas, y ha sostenido que la democracia constitucional debe tenerlas en cuenta como base de la acción política. Este argumento ha venido respaldado por la moderna teoría económica, dominada por una concepción del bienestar que se fundamenta en la satisfacción de las preferencias reveladas. Por cierto, como señala Sunstein, es de destacar que los grandes teóricos del liberalismo del siglo XIX y XX siempre rechazaron el punto de vista de que la satisfacción de las preferencias existentes es adecuada para los propósitos de la ética y la política... Pero a pesar de estas discrepancias se puede decir que la política, el derecho y la economía contemporánea tiene en cuenta las preferencias reveladas como la base de las decisiones políticas en las modernas democracias constitucionales. Y sin embargo, parece que esto no es una justificación suficiente. Las democracias toman y deben tomar las preferencias privadas como objeto de regulación y control, y, a pesar de los riesgos que esto conlleva, se debe hacer en función del bienestar y de la autonomía, y no sólo en virtud del principio del daño. Claro está que este proceso está sometido a reglas y constreñido por los derechos, pero esto es una justificación independiente de las preferencias personales exógenas: cuando las preferencias están en función de las reglas jurídicas, las reglas no pueden justificarse por referencia a las preferencias. Sunstein ha criticado la idea de que las democracias deben tener en cuenta las preferencias de sus ciudadanos como algo dado, algo que debe ser satisfecho de modo tan extenso como sea posible.” PÁRAMO ARGÜELLES, J. R. de. “Democracia, preferencias y negociación: el foro y el mercado”. In: *Cuadernos Electrónicos de Filosofía del Derecho*, nº 2, (1999), (Ejemplar dedicado a: Ponencias y Comunicaciones de la XVII Jornadas de la Sociedad Española de Filosofía Jurídica y Política, Valencia, 15 y 16 de abril de 1999). Disponível em: <<http://www.uv.es/CEFD/2/paramo.html>>. Acesso em: 05 jul. 2008.

foi. Perceba-se, ao revés, que o reconhecimento dos direitos sociais como direitos fundamentais em diversas cartas constitucionais e até mesmo supranacionais de declaração de direitos, que agora constatamos, não é, por suposto, produto de uma evolução teórica da disciplina jurídica nem, tampouco, resultado natural do devir histórico; não é, também, resultado da razão prática.

A batalha travada para a consagração dos direitos sociais foi, e continua sendo, uma batalha levada a cabo no cenário da História, no qual esgrimem suas reivindicações – não raramente até a fronteira de suas potências –, as forças vivas da sociedade. De um lado, os integrantes das camadas privilegiadas, para os quais falar de direitos sociais seria uma afetação desnecessária que colocaria em risco a ordem jurídica; do outro, o imenso contingente humano de depauperados, excluído do gozo proporcionado pelo avanço do processo civilizador, que aspirava (e segue aspirando) ao alcance de mudança da ordem jurídica vigente. Claro está, destarte, que o aludido reconhecimento é, em seu cerne, não uma dádiva, senão uma conquista derivada da luta política.

Falando claramente e sem rodeios, os direitos sociais trabalhistas são uma *vitória parcial* alcançada a custo altíssimo pelos trabalhadores. Se dizemos *vitória*, é porque resultou não de concessões gentilmente feitas pelos patrões em virtude de nobres sentimentos morais superiores, antes porque derivou de conquistas alcançadas mediante a organização operária. Se dizemos *parcial*, por outro lado, é porque elas – as conquistas sociais – representaram e representam, ainda nos dias de hoje, apenas uma parcela das aspirações obreiras. Assim nos parece que é, e assim nos parece que não pode ser diferente, uma vez que não é possível estancar, de uma vez e para sempre, os conflitos sociais nem, menos ainda, o fim da História parece um horizonte próximo, diferente do que foi anunciado há alguns anos.

Como resultado das considerações anteriores, duas são as premissas que estão na base de nosso pensamento acerca das conquistas obreiras no campo dos direitos sociais e, especialmente, dos direitos trabalhistas, seja levando-se em conta os momentos iniciais do surgimento do Direito do Trabalho, seja posteriormente, em seu desenvolvimento, processo aberto e em curso. Por uma parte, a percepção de que existe, no modo capitalista de produção, uma espécie de racionalização industrial, que atua para manter a ordem do sistema e sua capacidade de adequação aos câmbios sociais, de tal forma que ele se metamorfoseia para permanecer vivo.⁶ E, com o objetivo de se manter vivo,

6 Veja-se a propósito do tema: RODRÍGUEZ-PIÑERO Y BRAVO FERRER, M. “Constitución, derechos fundamentales y contrato de trabajo”. In: *Relaciones Laborales*, nº 1, Editora La Ley, 1996, p. 19-20, *in verbis*: “La racionalidad económica no es el único factor de legitimación de las decisiones empresariales cuando éstas afectan a derechos fundamentales del trabajador no solamente como productor,

faz, inclusive, concessões na medida certa, e apenas nela, para alcançar tal propósito. A luta operária é elemento central de qualquer conquista social⁷.

De outra parte, não se pode esquecer a ideia, tão própria da civilização ocidental, do homem como sujeito individual, como unidade de valor moral; isto é, o individualismo como conceito que está na base de nossa cultura. Esta visão de mundo constitui o *leit motiv* do princípio da dignidade humana⁸.

2 – A RACIONALIZAÇÃO INDUSTRIAL E SEU MODO DE ENCARAR O SUJEITO TRABALHADOR: A VISÃO MECANICISTA

Como tem sido defendido com bastante propriedade e agudo atilamento histórico⁹, é inofismável que a industrialização começou por considerar o

sino como persona. También es necesaria la búsqueda de pautas para medir la adaptabilidad de los poderes empresariales frente a un núcleo de intereses avalados constitucionalmente que es obligatorio se abran paso en la dinámica del contrato porque son tan propios y esenciales para el trabajador como la libertad sindical o la huelga... La palabra clave, ‘modalización’, no se predica sólo de los derechos fundamentales del trabajador; también abarca a los poderes del empresario en la organización productiva y ha de precisarse a través de un proceso que en cierta medida altera las vías clásicas ofrecidas por la teoría del contrato de trabajo, al obligar a reconocer – y situar en el interior de la estructura de la relación – posiciones subjetivas del trabajador, vinculadas al respeto debido a su dignidad y que crean verdaderos deberes de actuar o soportar a cargo del empresario”.

- 7 Sobre o tema *vid.*: DOMÉNECH, A. *El eclipse de la fraternidad – una revisión republicana de la tradición socialista*. Barcelona: Crítica, 2004. Porque representativa, transcrevemos uma passagem que o autor colheu em *La revolución española*, de Trotsky, a qual se encontra à página 447, *ipsis litteris*: “Comienza un período revolucionario agudo. La profunda efervescencia de las masas, las incesantes explosiones de violencia, muestran que los obreros de las ciudades y del campo, igual que los campesinos pobres, engañados tan a menudo, empujan con todas sus fuerzas hacia la situación revolucionaria. Frente a este poderoso movimiento, ¿cuál es el papel del Frente Popular? El de un freno gigantesco...”. *Vid.* también: BILBAO, E. “Algunas consideraciones ante la situación”. In: *Antología de la Revista Comunismo, 1931-1934*: La herencia teórica del marxismo español. Barcelona: Editorial Fontamara, 1978. Aquí, reproducimos a seguinte passagem da página 386, *verbum ad verbum*: “Ni más ni menos que el reo ante el patíbulo allá: ‘Yo no quiero morir’. Y de acuerdo con sus temores, el partido socialista emprende un viraje radical orientándose hacia posiciones revolucionarias. Ya el solo hecho de aludir a la revolución concentra en torno al partido socialista la casi totalidad del proletariado y de las masas populares... Lo que en los momentos actuales necesita la clase obrera es un partido que pueda, quiera y sepa hacer, no un partido que sólo es capaz de amenazar... (Pues) la clase trabajadora se las tiene que ver no con la simple amenaza de la contrarrevolución, sino con el hecho de la contrarrevolución”.
- 8 A jurisprudência do Tribunal Constitucional Espanhol, por exemplo, tem confirmado com frequência ser a dignidade humana o fundamento primeiro dos direitos de personalidade. Efetivamente, na Sentença do Tribunal Constitucional Espanhol (STCE) nº 186/2000, de 10 de julho, ficou assentado, *in litteris*: “Para dar respuesta a esta queja, interesa recordar que este Tribunal ha tenido ya ocasión de advertir que el derecho a la intimidad personal, consagrado en el art. 18.1 C.E., se configura como un derecho fundamental estrictamente vinculado a la propia personalidad y que deriva, sin ningún género de dudas, de la dignidad de la persona que el art. 10.1 C.E. reconoce”. No mesmo sentido: STCE 170/1997, de 14 de octubre, FJ. 4; 231/1988, de 1 de diciembre, FJ. 3; 197/1991, de 17 de octubre, FJ. 3; 57/1994, de 28 de febrero, FJ. 5; 143/1994, de 9 de mayo, FJ. 6; 207/1996, de 16 de diciembre, FJ. 3; y 202/1999, de 8 de noviembre, FJ. 2, entre outras muitas.
- 9 A lição é de Georges Friedmann, colhida em MORIN, E. *Ciência com consciência*. 7. ed. Tradução de Maria D. Alexandre e Maria Alice Sampaio Dória. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2003. p. 162.

trabalhador apenas como uma peça no processo de produção, desconhecendo ou ignorando sua dimensão de pessoa, de sujeito dotado de vontade, de sentimento, de valor espiritual. Para essa perspectiva, as primeiras racionalizações do processo produtivo não passaram de esquematizações meramente físicas e mecânicas de gestos eficazes, com total desconsideração pela figura mesma do trabalhador.

É evidente que esse ponto de vista não podia continuar vigorando porque contrário aos próprios interesses da empresa capitalista, uma vez que se constatou que a simplificação crescente das tarefas obreiras – e a consequente decomposição que disso resulta –, se soava racional a partir de uma perspectiva do processo produtivo como um processo físico-mecânico somente, não era racional de fato, uma vez que provocava a diminuição do rendimento do trabalhador para além de determinado grau; ou seja, a partir de um limite dado, essa forma de atuação era contraproducente¹⁰.

Ao mesmo tempo, já havia uma convicção, proveniente de estudos realizados de maneira pulverizada e cujas conclusões eram confirmadas pela experiência, no sentido de que o rendimento do trabalho poderia ser aumentado no caso de que o *fator humano* fosse levado em consideração; é dizer, o bem-estar ou mal-estar do trabalhador em seu ambiente de trabalho, sua satisfação ou insatisfação na empresa, não era algo que pudesse ser deixado de lado totalmente, porque interferia substancialmente em seu rendimento e, portanto, no resultado final da produção. É precisamente neste ponto que o trabalho, então, começa sua rota de humanização, mas não por um suposto salto ético operado nas consciências, senão porque o princípio de economia, que pressupõe maior rendimento, desloca-se, corrige sua direção, desde o instante em que a racionalização industrial não pode prescindir do *fator humano*¹¹.

Essa quase revolução copernicana no modo de encarar o problema da produção fez com que a organização do trabalho fosse transformada, provocando a introdução no cenário industrial de diversas concepções antes sequer imaginadas, em um processo que foi, todavia, lento, às vezes muito lento, e

10 Karl Marx disse de maneira muito mais incisiva, como segue: “A escravatura e a servidão têm existido em conformidade com a índole da produção e tem desaparecido quando o grau de desenvolvimento desta torna mais útil o trabalho do homem livre que o do escravo ou do servo; a justiça e a fraternidade não têm intervindo em nada nesta desapareição”. In: KONDER, L. O pensamento de Karl Marx. In: *Profetas da modernidade, século XIX*: Hegel, Marx, Nietzsche, Comte. Leda Miranda Hühne (Org.), Rio de Janeiro: UAPÊ/SEAF, 1995. p.70.

11 Sobre o tema *vid.*: BRUGAROLA, M. *Sociología y teología de la técnica*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1957, p. 375; MANTOUX, P. *La Revolución Industrial en el siglo XVIII*. Prefácio de T. S. Ashton. Tradução de Juan Martín. Madrid: Aguilar, 1962, p. 468; VALTICÓS, N. *Derecho internacional del trabajo*. Tradução de María José Triviño Seoane. Madrid: Tecnos, 1977. p. 29.

gradual: limitação da jornada de trabalho, intervalo intrajornada, descanso semanal remunerado, férias remuneradas, etc.

Do mesmo modo, a ideia de *job-enlargement*, participação do trabalhador nos lucros e na gestão da empresa, assim como qualquer construção dessa natureza, aparece como concepção racional se aumenta a economia do empreendimento, se hipertrofia o rendimento do trabalho, se implica a ordem no ambiente da empresa.

A conclusão que se extrai daqui é paradoxal, ainda que não deixe de, por isso, ser verdadeira: o progresso da racionalidade industrial teve como motor uma reação à racionalização praticada anteriormente e se realizou a partir do momento em que foi introduzido na organização do trabalho um aparente elemento de irracionalidade: o homem-trabalhador. É dizer, contrariando a lógica aristotélica, a nova racionalidade foi produto de um componente irracional, qual seja, o homem. Irracional, dizemos, porque dotado de subjetividade. Ele, o sujeito moral, que foi completamente ignorado no princípio, passa a ser um dos personagens da história; mas que se registre, não a um personagem qualquer, senão ativo, que não apenas memoriza e repete seus textos e suas falas previamente escritos como também deseja participar da elaboração criativa da obra.

O processo de racionalização, conseqüentemente, ditou as regras através das quais a industrialização, a urbanização, a burocratização e a tecnificação foram realizadas, isto é, elas se impuseram mediante a manipulação dos indivíduos que usualmente foram utilizados como coisas a serviço dos princípios da ordem, da economia e da eficácia social. Claramente essa racionalização, alcançados alguns momentos de estrangulamento, sofreu o abrandamento derivado do humanismo, do conjunto de forças sociais e políticas que atuam em tensão dialética no meio social e da ação sindical dos racionalizados.

Nada obstante, enquanto a razão cognominada humanista é essencialmente liberal, em sintonia com a sua natureza intrínseca mesma, a racionalização puramente técnica apresenta uma feição predominantemente violenta, persuasiva, com espreque em formulações teóricas como as de Heidegger. A ciência, a técnica e a razão constituem momentos próprios, singulares, aspectos altissonantes do mundo fenomênico, do mundo assim dito natural, intimado e compelido a fazer reverência ao cálculo e, o que é preeminente para o que desejamos deixar fixado, render culto à técnica derivada da experimentação e da aplicação científica como um processo de manipulação generalizada, para incidir não apenas sobre a natureza, mas também, e especialmente, sobre a sociedade¹².

12 MORIN, E. *Ciência com consciência*, op. cit., p. 163.

O que pretendemos deixar evidenciado é que apenas quando o homem surge em sua condição de personagem ativo na indústria (deixa de ser uma máquina que opera outras máquinas, um instrumento para além de outros no processo produtivo, uma ferramenta em meio a tantas que lhe são equivalentes, separa-se da técnica¹³ para ser dotado de vontade e sentimento, um sujeito moral provido de consciência), começa a ter sentido pensar em valores como, por exemplo, dignidade humana, intimidade, privacidade, bem-estar. E, por fim, tencionamos deixar manifesto igualmente que o surgimento dessa figura – o operário proativo – derivou de um largo e difícil processo social que incluía, sobretudo, a racionalização industrial e a luta operária.

3 – O INDIVÍDUO COMO ANTECEDENTE LÓGICO DA NOÇÃO DE DIGNIDADE E BASE ONTOLÓGICA DA CIVILIZAÇÃO OCIDENTAL

O termo individualismo vem sendo proscrito do meio acadêmico e intelectual, como se significasse algo intrinsecamente negativo, mau. Puro preconceito contra a palavra. No nosso entender, e fazendo eco à voz autorizada de Karl Popper¹⁴, este é um grande equívoco. De acordo com o aludido autor, os termos individualismo, coletivismo, egoísmo e altruísmo designam,

13 “Podemos usar los objetos técnicos, servirnos de ellos de forma apropiada, pero manteniéndonos a la vez tan libres de ellos que en todo momento podamos desembarazarnos (loslassen) de ellos. Podemos usar los objetos tal como deben ser aceptados. Pero podemos, al mismo tiempo, dejar que estos objetos descansen en sí, como algo que en lo más íntimo y propio de nosotros mismos no nos concierne. Podemos decir ‘sí’ al inevitable uso de los objetos técnicos y podemos a la vez decirles ‘no’ en la medida en que rehusamos que nos requieran de modo tan exclusivo, que dobleguen, confundan y, finalmente, devasten nuestra esencia... Quisiera denominar esta actitud que dice simultáneamente ‘sí’ y ‘no’ al mundo técnico con una antigua palabra: la Serenidad (Gelassenheit) frente a las cosas... Rige así en todos los procesos técnicos un sentido que reclama para sí el obrar y la abstención humanas (Tun und Lassen), un sentido no inventado ni hecho primeramente por el hombre... El sentido del mundo técnico se oculta. Ahora bien, si atendemos, continuamente y en lo propio, al hecho de que por todas partes nos alcanza un sentido oculto del mundo técnico, nos hallaremos al punto en el ámbito de lo que se nos oculta y que, además, se oculta en la medida en que viene precisamente a nuestro encuentro. Lo que así se muestra y al mismo tiempo se retira es el rasgo fundamental de lo que denominamos misterio. Denomino la actitud por la que nos mantenemos abiertos al sentido oculto del mundo técnico la apertura al misterio... La Serenidad frente a las cosas y la apertura al misterio se pertenecen la una a la otra. Nos hacen posible residir en el mundo de un modo muy distinto. Nos prometen un nuevo suelo y fundamento sobre los que mantenernos y subsistir, estando en el mundo técnico, pero al abrigo de su amenaza” (Heidegger, citação extraída de SOLARI ALLIENDE, E. “Antígona o el poder de lo real”. Disponível em: <http://www.mercaba.org/FICHAS/Teologia_latina/antigona_o_el_poder_de_lo_real.htm>. Acesso em: 19 ago. 2011.)

14 Em um de seus mais importantes livros, *A sociedade aberta e seus inimigos*, Popper faz uma defesa altissonante da tolerância, da liberdade, da necessidade de respeito à pessoa humana. Esta é uma consequência natural de sua epistemologia, uma vez que, como nada nem ninguém pode veicular certeza absoluta acerca de qualquer coisa, é necessário respeitar todos e ser tolerante com as diferenças.

por assim dizer, determinadas atitudes, exigências ou proposições normativas para códigos de conduta¹⁵. Para o coletivismo, o indivíduo deve submeter-se aos interesses do todo, seja esse todo o universo, a cidade, a tribo, a raça ou qualquer corpo coletivo, como, por exemplo, o sindicato, o partido, a igreja – é o holismo platônico.

Popper faz austera crítica à doutrina holista na filosofia política de Platão, a qual consiste na ideia de que a relação existente entre a parte (o indivíduo, a pessoa em sua condição de centro de imputação moral) e o todo (a cidade, a organização coletiva, de natureza política, que congrega a comunidade) é, sem lugar para dúvida, de supremacia do segundo relativamente à primeira¹⁶. Dessa maneira, e como se vê claramente, Platão opõe o coletivismo ao egoísmo, ou seja, procura mostrar que aquele que faz sacrifícios pessoais em benefício do corpo social é um altruísta, ao contrário daquele que não é capaz desse sacrifício e, porque não é, pensa em seus próprios interesses.

Acontece, todavia, que o coletivismo não se opõe ao egoísmo, nem se identifica – e a lição ainda é de Popper – com o altruísmo ou a generosidade. Tanto é assim, sem dúvida, que alguém que seja individualista pode abdicar de seus interesses particulares em benefício do outro, sem que, por isso, torne-se um coletivista. Então, forçoso concluir, não existe nenhuma antinomia lógica entre individualismo e altruísmo. Da mesma forma como não existe sinonímia lógica entre coletivismo e generosidade.

Sobredita constatação – a de que no individualismo há espaço para o altruísmo – foi categoricamente negada por Platão, tendo em vista sua postura política, avesso que era à democracia. Alimentando a confusão entre individualismo e egoísmo, ele, na verdade, o que faz é atacar o individualismo, apontando-o como algo negativo e, por essa via, chega ao seu objetivo último,

15 Para uma investigação crítica do individualismo que conduz ao narcisismo, a partir do conceito de *sociedade íntima*, veja-se: BÉJAR MERINO, H. “Autonomía y dependencia”. In: *Reis: Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, nº 37, (1987), p. 69-90. Diz a professora: “Según Richard Sennett, la llamada sociedad íntima no sólo causa el declive del espacio público, sino que propicia unas relaciones personales dependientes que, a la postre, se tornan destructivas. Por su parte, Christopher Lasch señala el deterioro de la vida privada contemporánea. La modernidad se halla imbuida de una cultura narcisista que preconiza la práctica universal del egoísmo. Dependencia y autonomía serán los componentes de una lógica compleja que sustenta la nueva moral.” Acontece, no entanto, que o conceito de individualismo não pode ser confundido com o de egoísmo, como se vê na sequência do texto.

16 De acordo com o filósofo ateniense, a parte existe sempre em função do todo ao qual está vinculada e, obviamente, como dedução inafastável, o todo não existe em função da parte que o integra, porque a transcende e supera. A filosofia política platônica implica a ideia segundo a qual a parte foi criada para servir ao todo, foi criada, melhor dizendo, em função do todo, o que acarreta sérias consequências de natureza filosófica e política. Em POPPER, K. R. *A sociedade aberta e seus inimigos*. 3. ed. Tradução de Milton Amado. Belo Horizonte: EDUSP, 1987. p. 94-95.

que é, por vias transversas, atacar a democracia, porque é precisamente nela que o sujeito individual vê reconhecido e sufragado o seu valor. O platonismo negava a emancipação do indivíduo como meio de atacar a democracia. Esse o seu pano de fundo¹⁷.

O individualismo é, assim, um motor importantíssimo do desenvolvimento moral do homem. Unido ao altruísmo, como ensina Popper, tornou-se a base ética da civilização ocidental e – é legítimo acrescentar – da democracia. Ele está, inclusive, na base do Cristianismo, porque antes da doutrina cristã o indivíduo não existia como dimensão ética, perdido que se encontrava no meio do todo. Também Kant¹⁸ reconhece os seres humanos como fins, os quais não podem ser utilizados como meio para se alcançar qualquer outro objetivo, porque, se assim fosse, seriam convertidos em instrumentos.

Insistimos nesta linha de argumentação porque ela nos parece irrefutável: a concepção de dignidade humana não existe ali onde não exista respeito pelo indivíduo. Dizendo de outro modo para dizer com mais clareza: o indivíduo é a gênese de todos os sentimentos morais e, porque reconhece isso, a democracia abre espaço para que ele expanda suas possibilidades, dando vazão a seu *eu* interior. No coletivismo, contrariamente, o *eu* cede lugar para o *nós*, sendo apenas os interesses dos últimos, da coletividade, o que importa. Com isso, resta estancado o progresso moral do homem, porque a cidade, a casta, a tribo, o partido, a empresa, em síntese, o coletivo é a fonte de toda moralidade¹⁹.

É certo que a condição humana apresenta-se como as duas caras de uma moeda, simultaneamente *individual* e *coletiva*, sendo, algumas vezes, bastante difícil traçar as linhas que separam uma da outra de tais metades. Por isso, sublinhamos o enfoque de todos quantos chamam a atenção para a necessidade

17 Sobre isso, Popper manifesta-se muito lúcida e francamente: “Por que tentou Platão atacar o individualismo? Acho que ele sabia muito bem o que estava fazendo ao apontar suas armas para essa posição, pois o individualismo, talvez ainda mais do que o igualitarismo, era uma fortaleza das defesas do novo credo humanitário. A emancipação do indivíduo, de fato, era a grande revolução espiritual que conduzira à queda do tribalismo e à ascensão da democracia. A extraordinária intuição sociológica de Platão mostra-se no modo por que ele invariavelmente distinguia o inimigo, onde quer que ele o encontrasse”. Em POPPER, K. R. *A sociedade aberta e seus inimigos*, op. cit., p. 116.

18 Se é dever moral que habita cada um de nós e o céu estrelado sobre nossas cabeças o que nos enche de assombro e deslumbramento, então, porque nossa existência individual pode contemplar, por pequena que seja, o infinito, pode, no mesmo sentido, fazer parte dele, compondo-o. Sobre o tema, *vid.*: NEIMAN, S. *O mal no pensamento moderno*: uma história alternativa da filosofia. Tradução de Fernanda Abreu. Rio de Janeiro: Difel, 2003. p. 95-96.

19 E, portanto, se minha moralidade está firmada na coletividade, não existe espaço para falar de moral privada, de espaço íntimo do sujeito. Tudo é público, a moralidade é pública e tudo deve ser vivido publicamente.

de ponderar com parcimônia referida ambiguidade²⁰. Esta constatação, de que o atômico e o molecular convivem radicalmente no homem, entretentes, não elimina outra, de igual envergadura e valor: a vida de cada um de nós, de cada pessoa, não obstante estejamos, como estamos todos, sem dúvida, condenados a viver (portanto, condenados a conviver) em sociedade, é um projeto individual. A vida de cada ser, considerado em sua dimensão irreduzível de sujeito moral – titular de uma trajetória só sua, indizivelmente sua, irreduzível, não intercambiável por sua própria natureza, vida que se desenrola em um espaço geográfico e temporal determinado –, não se confunde com a vida de ninguém mais, com a vida de qualquer outro ser. É igual que dizer: a existência de cada um, suas experiências e vivências particulares, é, por definição, substancialmente uma experiência pessoal; numa palavra, individual.

A consciência do homem acerca de sua própria individualidade é tão radical que é a partir dela, exatamente, que ele se afirma, para si mesmo, uma pessoa moral distinta de todas as outras, e é desde este ponto de partida, dessa diferenciação, igualmente, que ele elabora seu juízo sobre o mundo e sobre si. Por essa razão precisa, reconhecendo tal verdade elementar, todos os modernos ordenamentos jurídicos, ao contrário do que ocorria no passado, atribuem ao sujeito individualmente considerado, como regra que admite exceções que não vem ao caso discutir, as consequências e implicações jurídicas derivadas de suas condutas ou atos, sobretudo no campo penal.

Uma vez que é dotado dessa capacidade – a capacidade de se reconhecer como sujeito moral e eleger seu destino na direção que bem entender, inclusive na direção da excelência – Rousseau disse que o homem é o único ser dotado de *perfectibilidade*²¹.

O Cristianismo, como amplamente sabido, ensina que a salvação é individual. Esta é a tradição da cultura ocidental, de um modo geral. A ela fazem

20 BRANDÃO, A. *Salvaguardas populares na Constituição*. São Paulo: Julex, 1988.

21 O conceito rousseauiano de *perfectibilidade* está em seu livro *Emílio ou da educação*. Dele colhemos a seguinte expressiva e elucidativa passagem, *in verbis*: “Nascemos fracos, precisamos de força; nascemos carentes de tudo, precisamos de assistência; nascemos estúpidos, precisamos de juízo. Tudo o que não temos ao nascer e de que precisamos quando grandes nos é dado pela educação... Assim, cada um de nós é formado por três tipos de mestres. O discípulo em quem suas diversas lições se opõem é mal educado e jamais estará de acordo consigo mesmo; aquele em quem todas elas recaem sobre os mesmos pontos e tendem aos mesmos fins vai sozinho para seu objetivo e vive conseqüentemente. Só esse é bem educado... Portanto, uma vez que a educação é uma arte, é quase impossível que ela tenha êxito, já que o concurso necessário a seu sucesso não depende de ninguém. Tudo o que podemos fazer à custa de esforços é nos aproximar mais e menos do alvo, mas é preciso sorte para atingi-lo”. Em ROUSSEAU, J. J., *Emílio ou da educação*. Tradução de Roberto Leal Ferreira. São Paulo: Martins Fontes, 1999. p. 8-9.

referência Hauriou, Gicquel e Gelard, destacando o caráter da responsabilidade individual implicada na aludida visão²².

A partir do momento em que se aceita a ideia, segundo a qual o homem possui consciência do seu dever, de seu destino individual, mesmo quando se admita que, em alguma medida, ele está submetido também a viver um destino coletivo, faz-se necessário concluir que o homem tem o direito e igualmente ostenta o dever moral de realizar seu destino pessoal. Se assim não fosse, ele se quedaria preso à sua condição meramente animal²³.

É certo que não pretendemos sustentar que o domínio do sujeito sobre sua própria fortuna tenha um caráter absoluto, porque nada tem. A construção do destino individual não pode ser uma realização que crie embaraços para o projeto coletivo, para o interesse geral, porque isso seria o personalismo, o egoísmo. E, por outro lado, o homem não somente existe, ele coexiste, interexiste ao lado de seus pares. Dito de outro modo, se cada um pertence à sociedade, pertence igualmente a si mesmo.

Mas é importante destacar que se o indivíduo não pode, de maneira egoísta, opor-se ao interesse geral, na mesma medida o corpo social não pode erigir-se em fator de impedimento para que o homem realize seu *eu* pessoal, edifique sua individualidade, opere sua identidade pessoal e insubstituível no contexto social em que está inserido. Isso pressupõe um espaço reservado, somente seu. Por quê? Porque a consciência jurídica hodierna entende – art. 12 da Declaração Universal dos Direitos Humanos, por exemplo – que ali onde não existe direito à privacidade, à intimidade, não há, conseqüentemente, dignidade humana²⁴.

22 Destacando a importância da referida concepção, a doutrina mostra o papel relevantíssimo do individualismo na conformação das instituições sociais, públicas ou privadas. O professor Brandão, por exemplo, sublinha que no início da civilização as sepulturas já nos advertiam para a importância que o indivíduo representa, cujo testemunho corporal não pode ser dissolvido aleatoriamente, senão antes mais bem ser conservado. Confira-se em: BRANDÃO, A. *Salvaguardas populares na Constituição*. São Paulo: Julex, 1988. p. 23.

23 Não se nega que o homem é um animal, mas não só isso. E, sendo animal, como qualquer outro, precisa pagar o preço de sua natureza: comer e praticar tantas outras atividades para se manter existente, como excretar. Um dia, certamente, pagará o tributo que deve ao reino puramente material, e virará húmus da terra. Mas é um animal diferente, porque é um sujeito individual de natureza racional, como ensinou-nos Boécio. E, não se perca de vista, é o único que detém consciência de seu próprio estado, de sua própria condição. É o único, também, que se indaga e se interpela para descortinar sua própria absurda condição de ser vivente.

24 “Ya en el albor de la civilización, las sepulturas nos advierten sobre la importancia que presenta el individuo, la personalidad humana, cuyo testimonio corporal se admite que no debe disolverse, sino conservar su identidad el mayor tiempo posible. Además, y con mayor importancia, el conjunto de las tradiciones filosóficas y religiosas que jalonan la civilización, especialmente la occidental (religiones egipcia, hebrea, cristiana, filosofía estoica etc.) nos afirman que la salvación es individual, de la misma

De acordo com essas diretrizes, é apenas em sua dimensão individual que o sujeito constrói sua personalidade e forja sua consciência, criando, outrossim, a capacidade de eleger livremente os objetos de seu próprio interesse. Isso, claro está, não significa, nem poderia significar, que nesse processo ele não sofre a influência do outro. Ela, que é natural, jamais pode ser produto de uma vontade imperativa, contudo²⁵. O outro participa de minha vida na medida exata em que o permito ou, sendo o caso, na extensão necessária do que seja exigível para a coesão da vida social, na proporção apenas imprescindível à realização do interesse social legítimo. Aqui, impera a necessidade de sobrevivência do corpo social harmônico; ali, prepondera minha vontade privada. Dois espaços nem sempre claramente demarcados: o espaço público, onde aparece meu rosto social; o espaço privado, onde reside minha faceta pessoal.

Por tudo o que temos dito e ao contrário do que sugere Platão, individualismo não é um termo contraposto a altruísmo. Em verdade, a expressão individualismo contrapõe-se a coletivismo, ao passo que egoísmo contrapõe-se a altruísmo. Resulta daqui o imperativo gnosiológico e epistemológico de resgatar o individualismo como valor positivo de uma ética que, em essência, reconhece no homem um valor incontrastável, uma dignidade superior que não admite instrumentalização.

Com base nisso, e com esquete nas lições de Popper, o individualismo é a doutrina que faz do indivíduo um núcleo central de referência; a concepção a partir da qual nenhum sistema moral tem valor positivo se desconsidera a potência fundamental do homem singularmente considerado²⁶ e se faz dele

forma que las instituciones políticas, sociales, jurídicas consideran, no al grupo, sino a cada individuo como centro de empresas y responsabilidad". Em GÉRLARD, P.; GICQUEL, J.; HAURIUO, A. *De-recho constitucional e instituciones políticas*. Barcelona: Ariel, 1980. p. 42.

- 25 Nenhum espaço, público ou privado, pode ser um território irrestritamente livre, onde alguém exerça um poder absoluto, já que esta ideia é contrária à própria noção de direito, e, por consequência, de limitação do poder, qualquer que seja sua natureza. Logo, seja em casa, seja na empresa, nem o pai nem o empregador pode desempenhar o papel do déspota sem que esteja submetido a algum tipo de regulamento. Isso resulta do fato de que, assim como o Estado que detém o poder soberano em seu território, o indivíduo possui uma espécie de poder autônomo no espaço de seu entorno.
- 26 Não estamos dizendo que o indivíduo é um valor absoluto, evidentemente. O que pretendemos deixar fixado é que a dignidade do homem, hoje um valor escrito em praticamente todas as constituições dos países civilizados, parte da perspectiva do sujeito como valor a ser protegido. Sobre o tema, *vid.*: POPPER, K. P. *A sociedade aberta e seus inimigos*, *op. cit.*, p. 117: "Esse individualismo, unido ao altruísmo, tornou-se a base de nossa civilização ocidental. É a doutrina central do Cristianismo ('Ama a teu próximo, dizem as Escrituras, e não 'ama a tua tribo'); e forma o âmago de todas as doutrinas éticas que surgiram de nossa civilização e a estimularam. É também, por exemplo, a doutrina prática central de Kant ('reconheci sempre que os indivíduos humanos são fins e não os utilizeis como simples meios para vossos fins'). Não há outro pensamento que tenha sido tão poderoso para o desenvolvimento moral do homem".

apenas um meio para alcançar outros fins, por mais importantes que sejam eventualmente estes últimos²⁷.

Obviamente que estão em crise as bases do preconceito antropocêntrico, como provou Sigmund Freud no século passado²⁸. A crise que alcança o homem em seu mais profundo *eu* é o produto básico de três revoluções, de acordo com o mencionado autor: as revoluções copernicana, dawirniiana, freudiana. A elas, ainda, pode ser acrescentada a revolução paleontológica. Tais revoluções operaram uma profunda transformação na forma por meio da qual o homem via a si mesmo no mundo que habita e o próprio mundo habitado.

4 – A DIGNIDADE HUMANA COMO VALOR INCONTRASTÁVEL NA CONSCIÊNCIA ÉTICA CONTEMPORÂNEA

Todas essas revoluções, como seria de esperar, foram um duro golpe na vaidade humana e lançaram sobre seus ombros, sobre os ombros do homem, a necessidade de repensar a si mesmo e ao mundo que habita, bem como a necessidade de estabelecer novos parâmetros éticos de convivência. A nova ética já não podia ser o simples produto inconsequente de uma vaidade inflamada nem de uma superfetação egocêntrica, senão tinha de representar o estatuto ontológico humano, então descortinado: grandeza e fraqueza, nobreza e vilania; porém, mais do que qualquer coisa, busca incessante e incansável de superação.

Existe, e parece difícil de negar, uma grande ambiguidade nas teorias sobre a compreensão mesma de homem, ou melhor, sobre a natureza humana essencial. Hobbes, que tinha uma perspectiva negativa, concebia o homem como um ser por natureza belicoso (em *Leviatã*); Rousseau, seu grande antagonista, por sua vez, tinha do homem uma concepção extremamente positiva, já que o entendia como pacífico por natureza (em *O contrato social*). Essa anfibiaologia não esteve longe das teorias jurídicas, como é fácil de ver nas diversas teorias do direito natural, cujas numerosas correntes entendiam compatíveis com a na-

27 “Debe hacerse hincapié en que la libertad griega se asentaba en el concepto de ciudadanía, de la pertenencia a un grupo de hombres libres y no en una declaración de derechos ni en teorías de igualdad legal y social.” Em TURNER, R. *Las grandes culturas de la humanidad*. México: Fondo de Cultura Económico, 1953. p. 462.

28 A propósito, veja-se FREUD, S. *El malestar en la cultura*. Madrid: Editorial Biblioteca Nueva, 1999. Ao largo do livro, o pai da psicanálise dedica-se a explicar as razões que promoveram a tomada de consciência do homem sobre seu modo precário de *ser e estar* no mundo, bem como se dedica também a explicar todas as consequências psicológicas daí derivadas.

tureza humana instituições diametralmente opostas: ora a propriedade privada, ora a propriedade coletiva; ora a liberdade, ora a escravidão, etc²⁹.

A história das ideias lembra-nos que o homem já foi definido como ser vivo dotado de palavra e pensamento (*zoon logon echon*); como ser vivo que, agindo, dá à sociedade a forma de cidade regida por leis (*zonn politikon*); como ser que produz utensílios (*homo faber*); como ser que trabalha com esses utensílios (*homo laborans*); como ser que assegura sua subsistência por meio da planificação comunitária (*homo oeconomicus*). As definições, como é fácil de ver, abundam e se multiplicam³⁰.

Jaspers reconhece que cada uma dessas definições considera uma dada característica, mas esquece o essencial: o homem não é um ser imutável, que encarna reiteradamente aquelas formas de ser. Para Nietzsche, o homem é a criatura que nunca se define, *é uma ponte e não um fim*; aquilo digno de ser amado nele é que é um passar e um sucumbir (*Assim falou Zaratustra*). Para Albert Camus, “o homem é a única criatura que se recusa a ser o que é” (*O homem rebelde*). Enquanto os demais animais se repetem e não avançam, o homem, ao contrário, e por sua natureza intrínseca, não pode continuar – na verdade, recusa-se a continuar – sendo o que já é. “Nada é mais poderoso que o homem”, disse Sófocles. Para afrontar a imagem que lhe diminui, o homem foi chamado “o ser que contempla Deus”³¹.

Muito interessante é a definição de pessoa humana formulada por Boécio no século VI³²: “a pessoa é uma substância individual de natureza racional”.

29 Sobre o tema, *vid.*: KELSEN, H. *O que é a Justiça? A Justiça, o Direito e a Política no espelho da ciência*. Tradução de Luís Carlos Borges. São Paulo: Martins Fontes, 1997. Na obra, mais especificamente nas páginas 137 a 175, Kelsen aponta as várias antinomias das diversas correntes doutrinárias do direito natural sobre questões como, por exemplo, o direito de propriedade e a natureza e extensão do poder do soberano; especialmente opõe Hobbes a Locke e Rousseau.

30 Para Aristóteles, o homem se confunde com todas as coisas, a alma é tudo; o homem não é anjo, nem besta, disse o pensador medieval, mas, localizado a igual distancia de uma e outra dessas figuras, participa de ambas as naturezas; centro da criação, ele é distinto não só dos demais animais, senão também dos anjos; o homem, segundo o filósofo alemão Schelling, tem, profundamente em si uma “cumplicidade com a criação”, pois presenciou suas origens. Em JASPERS, K. *Introdução ao pensamento filosófico*. 12. ed. Tradução de Leônidas Hegenberg e Octanny Silveira da Mota. São Paulo: Cultrix, 2003. p. 46-47. Para o poeta alemão Friedrich Hölderlin, “é poeticamente que o ser humano habita a Terra”, no que foi admoestado, tempos depois, pelo autor francês Edgar Morin, que afirmou que “é também prosaicamente que o ser humano habita a Terra”. Como negar a exatidão expressa em cada uma dessas posições, que expressam, cada uma a seu modo, uma visão parcial do homem?

31 Descartes, o pai do racionalismo moderno, dizia que era o riso o fator que distinguia o homem dos demais seres vivos; para Baeumarchais, diferente dos outros animais, o homem é capaz de comer e fazer sexo sem ter necessidade; na perspectiva do grande poeta francês Paul Valéry, o homem é diferente de tudo o mais porque é capaz de desfazer um nó. Em JASPERS, K. *Introdução ao pensamento filosófico, op. cit.*, p. 49-51.

32 O principal projeto filosófico de Anício Manlio Torcuato Severino Boécio (470-524 DC) foi traduzir as obras de Platão e Aristóteles para demonstrar que ambos tinham pontos de vista que, no essencial,

Dizemos interessante, porque ela atravessou século e permanece tão vital ainda hoje, justamente porque chama a atenção sobre duas características básicas do homem: a individualidade e a racionalidade. Por seu alcance e simplicidade, serviu de base para a formulação das doutrinas mais importantes sobre o tema: a vitalista e a kantiana.

Tem razão Bertrand Russel ao adotar sobre o homem uma perspectiva não limitadora, porque ele é tudo isso de que vimos falando e é muito mais; é alguém que se destina a se transcender, a ir para além de si mesmo³³. Nós, o homem, não nos amoldamos aos retratos em branco e preto produzidos pelos diversos sistemas morais. E por qual razão? – seria pertinente perguntar. É que todo homem, ou melhor, o homem é conjunção de contrários³⁴; ele é, antes de qualquer coisa, difícil de definir ou classificar porque é uma grande interrogação até para si mesmo, uma verdadeira incógnita. E é exatamente dessa complexidade ontológica que advêm sua grandeza moral, sua dimensão ética singular, sua estatura existencial ímpar. Dela provém sua dignidade, afirmada pela universal consciência ético-jurídica atual.

Chamamos a atenção para isso porque pensamos que é imprescindível para a dignidade do homem, de cujo conteúdo se irradiam todos os demais

eram equivalentes, o que, aliás, muitos pensadores depois confirmaram. Foi através dele que chegaram ao ocidente, antes do século XIII, alguns dos conceitos aristotélicos em lógica e metafísica, como ato, potência, acidente, universal etc. De acordo com Boécio, a forma é a essência universal (há algo mais platônico do que isso?), o que deixa patente a influência do platonismo em sua filosofia. O conceito reproduzido no texto está no capítulo III de sua obra *Liber de duabus naturis in Christo* e foi, séculos mais tarde, assumido por Tomás de Aquino em *Suma Teológica*, ocasião em que afirma, na Primeira Parte, questão 83, art. 1, que no homem há livre arbítrio. A não ser assim, seriam inúteis os conselhos, as exortações, os preceitos, as proibições, os prêmios e os castigos. Se se quiser constatá-lo, há que ter presente que existem seres que agem sem juízo prévio algum. Exemplo: uma pedra que cai de cima; todos os seres carentes de razão. Outros agem com juízo prévio sobre o seu atuar, embora não livre. Exemplo: os animais; a ovelha que vê aproximar-se o lobo julga que deve fugir dele, mas não o faz com juízo natural e livre, já que não julga analiticamente, senão com instinto natural. Assim são os juízos de todos os animais. Contrariamente, o homem age com juízo, uma vez que, por sua faculdade cognoscitiva, julga sobre o que deve evitar ou buscar. Uma vez que este juízo não provém do instinto natural diante de um caso concreto, senão de uma análise racional, conclui-se que age por juízo livre, podendo decidir-se por distintas coisas. Quando se trata de algo contingente, a razão pode tomar direções contrárias. Isto é comprovável nos silogismos dialéticos e nas argumentações retóricas. Nada obstante, as ações particulares são contingentes, e, portanto, o juízo da razão sobre elas pode seguir diversas direções, sem estar determinado a uma só. Portanto, é necessário que o homem tenha livre arbítrio, pois ele é racional. Em AQUINO, T. *Suma Teológica*. Tradução de Alexandre Corrêa. Porto Alegre: Sulina, 1980. p. 243.

33 Em RUSSEL, B. *História do pensamento ocidental* – a aventura das ideias dos pré-socráticos a Wittgenstein. 2. ed. Tradução de Laura Alves e Aurélio Rebello. Rio de Janeiro: Ediouro, 2001. p. 10-12.

34 “No homem, criador e criatura se unem; no homem há matéria, fragmento, excesso, barro, lixo, disparate e caos; mas no homem há também o criador, o escultor, a dureza do martelo, a contemplação divina do sétimo dia; você entende esse contraste?” Em NIETZSCHE, F. *Para além de bem e mal*. 6. ed. Versão de Hermann Pflüger. Lisboa: Guimaraes Editores, 1996. p. 142.

direitos individuais, inclusive os de personalidade. É que o respeito pela dignidade pessoal, como pondera Jean-Pierre Changeux³⁵, retoma a tradição filosófica kantiana, ela mesma produto da tradição estoica, depois abraçada pelo Cristianismo, que explora a faculdade de atribuição, tão propriamente característica do cérebro humano, de reconhecer o outro como o *eu próprio* e, partindo desse ponto, respeitar sua singularidade de indivíduo, de tal forma que não pode ser tratado como coisa. Essa ideia, que em sua origem é mais propriamente política, foi trasladada para o cenário jurídico, subministrando a base filosófica para a configuração do conceito de dignidade humana utilizado amplamente depois do advento do constitucionalismo moderno³⁶, deitando raízes profundas em nossa cultura³⁷.

5 – A MATIZAÇÃO DA OPOSIÇÃO HISTÓRICA ENTRE O INDIVÍDUO E A SOCIEDADE: A COMPATIBILIDADE POSSÍVEL

Cumprido deixar consignado que quando começamos a escrever o presente tópico havíamos registrado em seu título “necessária superação da oposição

-
- 35 Em CHANGEUX, J.-P. “O debate ético em uma sociedade pluralista”. In: AA.VV. *Uma ética para quantos?* Jean-Pierre Changeux (Org.). Tradução de Maria Dolores Prades Vianna e Waldo Mermelstein. Bauru: Edusc, 1999. p. 33.
- 36 Como mostra Sotelo Felipe, a ideia de dignidade humana é um universal. Da mesma maneira, sua inclusão em um texto constitucional, como ocorre no Brasil, na Espanha e em outros países, significa representá-la empiricamente, projetando, nas normas infraconstitucionais e até mesmo nas normas constitucionais, dados da experiência social. Dignidade, para o mesmo autor, é um ente da razão, que a si mesmo se basta. Sendo o primeiro motor, a dignidade tem sua causa nela mesma, motivo pelo que não é causada, exatamente por ser razão; a razão não é causada, ela é a causa. Na medida em que a Constituição diz *dignidade* está, portanto, materializando o universal, concretizando-o, isto é, está trazendo para a experiência social, tornando, pois, empírico, o dado universal. (EM SOTELO FELIPE, M. *Razão jurídica e dignidade humana*. São Paulo: Max Limonad, 1996. p. 67).
- 37 Ainda quando o homem se reconhece ligado à nação, à raça, ao sexto, à sua própria época, ao meio cultural e à situação econômica e social em que vive, ele pode de tudo isso se afastar, colocando-se fora e mais além de todas essas estruturas nas quais historicamente se encontra imerso. O homem não se identifica ou reduz a quaisquer dessas estruturas, mas as incorpora e ultrapassa ao largo da jornada que o leva a si mesmo. Disse-o Jaspers magistralmente, *in verbis*: “Vimos que não há resposta satisfatória para a indagação a propósito do que o homem é. As potencialidades do homem enquanto homem permanecem ocultas em sua liberdade. Não cessarão de manifestar-se pelas consequências dessa liberdade. Enquanto existirem, os homens serão seres empenhados na conquista de si mesmo (...) Quem se interroga a respeito do homem gostaria de ver dele esboçar-se uma imagem verdadeira e válida, mas isso não é possível. A dignidade do homem reside no fato de ele ser indefinível. O homem é como é, porque reconhece essa dignidade em si mesmo e nos outros homens. Kant o disse de maneira maravilhosamente simples: nenhum homem pode ser, para outro, apenas meio; cada homem é um fim em si mesmo.” E, mais adiante, com igual agudeza de espírito, pontificou: “Sem embargo, sejam o que forem, os homens estão obrigados a viver juntos. É uma condição para sobreviverem. Desde o princípio, por consequência, os homens viveram em comunidades nas quais se ajudam uns aos outros, pelas quais se defendem uns dos outros e das quais saem uns e outros – mas não todos – para a conquista e para a pilhagem”. Em JASPERS, K. *Introdução ao pensamento filosófico*, op. cit., p. 54 e 67.

entre a parte e o todo...”, mas percebemos que estava mal colocado, porque esse embate parece ser, de fato, insuperável. Se assim é, então estávamos com uma postura não crítica e, pois, irracional. A questão verdadeira é – coisa que se mostra mais perto da realidade humana e social – estabelecer uma convivência mais harmoniosa, menos traumática para ambas as partes³⁸.

Assim postas as coisas – firmada a premissa de que o homem tem direito a uma existência singular – resulta aberta uma nova questão, que é a seguinte: o que se pode fazer para permitir ao indivíduo viver sua vida pessoal de tal maneira que ela não se veja menoscabada pela superioridade da comunidade, seja a comunidade social, seja o grupo comunitário mais restrito, como o partido ou a empresa, por exemplo? A pergunta formulada é pertinente porque põe de manifesto a problemática de saber como se pode conciliar o destino do grupo que usufrua o poder, que é a capacidade de dar ordens e ser obedecido, e o destino pessoal de cada um, quando os objetivos, os conceitos e os métodos de um e outro se contrapõem, cruzam-se, chocam-se ou, ainda, naquelas ocasiões em que, na busca por realizar seu destino coletivo, o grupo maltrata, prejudica ou cria extremas dificuldades para o cumprimento do destino particular de alguém³⁹. Em outras palavras, qual é o limite para que o grupo realize seu destino coletivo sem erodir o do indivíduo? Até onde é possível ao indivíduo sobrepor seu destino ao da coletividade?⁴⁰ Eis a grande questão.

38 A postura teórica que estabelece uma relação da parte para o todo entre o indivíduo singularmente considerado e as estruturas sociais é realizada pela filosofia clássica, pelo menos, desde Aristóteles. Sobre isso, cfr.: ARISTÓTELES. *Política*. Tradução de Pedro Constatin Tolens. São Paulo: Martin Claret, 2007. p. 57: “(...) pois o indivíduo não tem capacidade de bastar-se a si mesmo; e, relativamente à cidade, está na mesma situação que a parte relativamente ao todo”.

39 O questionamento é oportuno também porque, como ficou fixado antes, a concepção de individualidade dos modernos não guarda paralelismo com aquela dos antigos. Acerca do carácter da distinção, eis um importante depoimento doutrinário: “Sin embargo, debe tenerse presente que tal individualismo – de los antiguos – no reconocía el derecho al progreso personal por sí mismo; antes, al contrario, tal derecho existía únicamente porque su ejercicio era el modo de mejor servir al grupo”. Em TURNER, R. *Las grandes culturas de la humanidad*. México: Fondo de Cultura Económico, 1953. p. 462.

40 São candentes as palavras do professor, que expõem de modo claro a questão, *ipsis litteris*: “Há um preço a pagar pelo privilégio de ‘viver em comunidade’ – e ele é pequeno e até invisível só enquanto a comunidade for um sonho. O preço é pago em forma de liberdade, também chamada ‘autonomia’, ‘direito à autoafirmação’ e ‘à identidade’. Qualquer que seja a escolha, ganha-se alguma coisa e perde-se outra. Não ter comunidade significa não ter proteção; alcançar a comunidade, se isto ocorrer, poderá em breve significar perder a liberdade. A segurança e a liberdade são dois valores igualmente preciosos e desejados que podem ser bem ou mal equilibrados, mas nunca inteiramente ajustados e sem atrito. De qualquer modo, nenhuma receita foi inventada até hoje para esse ajuste. O problema é que a receita a partir da qual as ‘comunidades realmente existentes’ foram feitas torna a contradição entre segurança e liberdade mais visível e mais difícil de consertar (...) A tensão entre a segurança e a liberdade e, portanto, entre a comunidade e a individualidade, provavelmente nunca será resolvida e assim continuará por muito tempo; não achar a solução correta e ficar frustrado com a solução adotada não nos levará a abandonar a busca – mas a continuar tentando. Sendo humanos, não podemos realizar a esperança, nem deixar de tê-la.” Em BAUMAN, Z. *Comunidade: a busca por segurança no mundo atual*. Tradução de Plínio Dentzien. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003. p. 10.

A razão jurídica para a solução da aporia, segundo a nossa perspectiva e de acordo com doutrina respeitosa já antes referida⁴¹, resolve-se numa determinada condição humana através da qual cada indivíduo é, para o todo, para a humanidade, o que a hora é para o tempo: parte universal do todo indissolúvel. Assim, o conceito de comunidade tem de ser representado como é representado o conceito kantiano de espaço e tempo. Não se pode, por isso mesmo, ultrajar a parte em função do todo porque, malferida aquela, ferido de morte restará o último⁴².

São, pois, dois círculos dispostos de tal maneira que em algumas situações eles se tocam e, em outras situações frequentes, chegam a se fundir parcialmente: o *eu público*; o *eu privado*. O *eu público* é minha dimensão gregária, aquela de que fala a tradição aristotélica ao reconhecer o homem como um ser social; o *eu privado* é minha dimensão isolada, particular, de que fala a tradição jurídica ocidental, consubstanciada no constitucionalismo moderno que reconhece a pessoa humana como um valor ético indiscutível, fazendo, assim, em algum grau, eco ao debate que envolveu, de um lado, Rousseau e do outro, Grotius e Hobbes⁴³.

41 SOTELO FELIPPE, M. *Razão jurídica e dignidade humana*, *op. cit.*, p. 100.

42 Eis como o professor Sotelo Felipe expõe o problema: “Espaço e tempo são totalidades. Determino limites para o espaço, um metro, cem metros, mas na verdade ele é um só estendendo-se indefinidamente à minha frente. Da mesma forma, limito arbitrariamente o tempo, um minuto, uma hora, mas o tempo é uno. Não posso conceber o tempo sem esta hora em que presentemente escrevo. Se não há esta hora, não há tempo algum. Esse tempo que limitei, essa ‘parte’, é concreta, mas é universal porque tem que me dar necessariamente o todo: a integralidade dos atributos do tempo está nela. Assim também é particular, mas é geral. É formal, mas é também material. Em cada limitação, não há algo de secundário, não essencial, que deve ser abstraído, como quando o entendimento elabora um conceito (preciso fazer abstração de todas as particularidades do carvalho e de todas as particularidades do pinheiro para ter o conceito de árvore, por exemplo)”. Em SOTELO FELIPPE, M. *Razão jurídica e dignidade humana*, *op. cit.*, p. 99.

43 Tratando de sua teoria política do estado e do poder, Rousseau pergunta se cem homens pertencem ao gênero humano ou se o gênero humano pertence a esses cem homens, deixando sugerido seu entendimento de que os homens pertencem ao gênero humano. Disse ele: “Resta, pois, em dúvida, segundo Grotius, se o gênero humano pertence a uma centena de homens ou se esses cem homens pertencem ao gênero humano. No decorrer de todo o seu livro, parece inclinar-se pela primeira suposição, sendo essa também a opinião de Hobbes. Vemos, assim, a espécie humana dividida como manadas de gado, tendo cada uma seu chefe, que a guarda para devorá-la. Assim como um pastor é de natureza superior à de seu rebanho, os pastores de homens, que são os chefes, também possuem natureza superior à de seus povos. Desse modo – segundo Filo – raciocinava o imperador Calígula, chegando, por essa analogia, à fácil conclusão de que os reis eram deuses, ou os povos, animais. O raciocínio de Calígula leva ao de Hobbes e ao de Grotius. Aristóteles, antes de todos eles, também dissera que os homens em absoluto não são naturalmente iguais, mas nascem uns destinados à escravidão e outros à dominação”. Em ROUSSEAU, J. J. “Do contrato social”. In: *Coleção Os Pensadores*, v. I. Tradução de Lourdes Santos Machado. São Paulo: Nova Cultural, 1997. p. 56. Ao debate retratado no texto, a cultura ocidental moderna contesta, muito tempo depois, que, não obstante seja uma verdade elementar que o homem pertence ao gênero humano, isso não elide o fato de ele pertencer, antes de tudo, a si mesmo; daí resulta exatamente a concepção de direitos e garantias individuais presentes no nosso constitucionalismo.

O direito protege essas duas vertentes que convivem ao mesmo tempo no homem, sendo efetivamente difícil, ainda que necessário, manter a harmonia entre valores que, usualmente, apontam direções contrárias, mas não irreconciliáveis, queremos crer. E buscar a conciliação necessária entre eles é uma tarefa para o direito, de tal maneira que o indivíduo encontre no ordenamento jurídico proteção adequada à sua dignidade e a comunidade social igualmente receba tutela eficaz⁴⁴.

Certamente que a proteção do indivíduo contra as demandas de conformação da comunidade, como destaca Bauman, não é tarefa fácil nem naturalmente superior à tentativa de sobrevivência da comunidade como entidade isolada. Contudo, a proteção do cidadão individual, tanto das prisões comunitárias como não comunitárias, é, a sua vez, condição preliminar e necessária para quaisquer dessas duas tarefas. A propósito, sustenta Habermas que uma teoria dos direitos bem urdida não prescinde de uma política de acatamento dos direitos individuais, que tutele, inclusive, o indivíduo nos espaços públicos em que transita e atua⁴⁵.

O estabelecimento de direitos individuais como valores a serem protegidos, particularmente os de personalidade, é uma grande linha de desenvolvimento ainda não terminada, uma maneira de alcançar (ou buscar alcançar) esses nobres objetivos, preservando o que cada um (indivíduo e comunidade) tem de essencial e buscando a convivência, senão propriamente pacífica entre ambos, razoavelmente harmoniosa, partindo sempre de uma perspectiva, queremos insistir, histórica do problema do avanço da consciência moral dos povos⁴⁶.

44 Sobre o tema, veja-se o conceito de justiça em Rawls. Em destacada obra, pontificou ele: “Cada pessoa possui uma inviolabilidade fundada na justiça que nem mesmo o bem-estar da sociedade como um todo pode ignorar”. Em RAWLS, J. *Uma teoria da justiça*. Tradução de Almiro Pisetta e Lenita M. R. Esteves. São Paulo: Martins Fontes, 1997. p. 4.

45 Esta é a lição do próprio Habermas, citado por Bauman: “Uma teoria dos direitos bem compreendida requer uma política de reconhecimento que proteja a integridade do indivíduo nos contextos da vida em que sua identidade se forma (...) Tudo o que é preciso é a realização consistente do sistema de direitos. Isso seria pouco provável, é certo, sem movimentos sociais e lutas políticas... O processo de realizar os direitos faz parte, na verdade, de contextos que requerem tais discursos como componentes importantes da política – discussão sobre uma concepção compartilhada do bem e de uma forma de vida reconhecida como autêntica”. Em BAUMAN, Z., *Comunidade...*, *op. cit.*, p. 125-126.

46 O filósofo Peter Singer, referido por Steven Pinker, com arguta precisão, afirmou que o progresso moral contínuo pode derivar de um padrão moral fixo. O autor explica o progresso moral a partir do título de seu trabalho (*The expanding circle*), no qual se expõe o pensamento de acordo com o qual o progresso moral teria uma história de crescente expansão, saindo de uma perspectiva restritiva para outra cada vez mais generosa. Assim, de um modo geral, as pessoas expandiram de maneira constante a perspectiva mental que compreende as entidades dignas de consideração moral. São palavras de Steven Pinker, literalmente: “O círculo foi sendo ampliado, da família e da aldeia para o clã, a tribo, o país, a raça e, mas recentemente (como na Declaração Universal dos Direitos Humanos), para toda a humanidade. Foi se afrouxando, da realeza, aristocracia e senhores de terra até abranger todos os homens. Cresceu, passando da inclusão apenas de homens à inclusão de mulheres, crianças e recém-nascidos. Avançou

A ampliação do círculo da consciência moral chegou a seu ponto culminante, destarte, quando e apenas quando alcançou o homem considerado em sua dimensão ética singular. O homem mesmo, desconsiderada qualquer outra característica sua; o homem sem adjetivos, sem predicados quaisquer⁴⁷.

Outrossim, para o atendimento desse objetivo – a preservação da dignidade do sujeito e ao mesmo tempo a manutenção do bem-estar do corpo social – é necessário estabelecer alguns marcos deontológicos mais ou menos havidos por indiscutíveis no atual estágio do nosso desenvolvimento ético-político, por meio dos quais os valores individuais e sociais que se pretendem resguardar retem preservados de fato. São premissas básicas mais ou menos assentadas na consciência jurídica ocidental sobre a relação de tensão dialética entre o indivíduo e a comunidade (seja a comunidade social totalmente considerada, assim entendido o sujeito estatal que encarna o poder político, seja uma comunidade mais restrita, como a empresa, *verbi gratia*). São elas:

1) A dignidade é, como os conceitos de igualdade, liberdade, autonomia ou independência, uma relação social. É que somente no contexto da vida social faz sentido falar de dignidade, haja vista que, se o outro não existisse, nem como realidade nem como potência, de tal maneira que estou só no mundo, absolutamente sozinho, o problema de minha dignidade não se põe, obviamente.

2) Não há possibilidade de preservação da dignidade pessoal sem a proteção coletiva. Veja-se, a esse propósito e por exemplo, que minha dignidade é parte de mim, ao passo que minha intimidade é parte de minha dignidade. Necessito de privacidade, de intimidade, para ser dignamente tratado, mas minha intimidade não me basta para ser digno. O campo é bem mais extenso. A tutela do aparato coletivo, da força pública, inclusive, é o garantidor do estatuto ontológico de minha dignidade; principalmente, diríamos, nos casos em

lentamente até abranger criminosos, prisioneiros de guerra, civis inimigos, os moribundos e os mentalmente deficientes”. Em PINKER, E. *Tábula rasa: a negação contemporânea da natureza humana*. Tradução de Laura Teixeira Motta. São Paulo: Companhia das Letras, 2004. p. 233-234.

47 Essa foi uma das mais importantes alterações que a modernidade trouxe para o papel do homem singularmente considerado relativamente àquela antiga, em que a personalidade individual somente tinha expressão como meio de realizar a felicidade e o bem-estar do grupo, que caracterizou o pensamento helênico. Para Turner, a ideia grega do papel que desempenha o sujeito na vida do grupo ou da comunidade teve, sem dúvida, profundas raízes nas circunstâncias históricas da evolução do pensamento helênico. Sendo membro de uma banda guerreira ou emigrante, não havia alternativa senão o sujeito fixar sua atenção no bem-estar do grupo a que pertencia, porque isso seria sua própria sobrevivência; no entanto e ao mesmo tempo, a luta é uma atividade na qual, em graus diferentes, manifestam-se claramente as aptidões e os talentos de cada indivíduo. Por isso, o grupo tinha interesse pleno em que os indivíduos aperfeiçoassem suas aptidões pessoais, haja vista que isso traria benefícios ao próprio grupo. Assim, o lugar dos heróis no pensamento primitivo dos gregos revela claramente a solução que as antigas hordas de guerreiros deram ao problema da relação entre o indivíduo e o grupo. Em TURNER, R. *Las grandes culturas...*, op. cit., p. 63.

que preciso ser protegido da própria comunidade quando ela extrapola os seus limites e, de protetora, faz-se tirana.

3) Descabe falar de dignidade humana se a ideia que lhe dá força fica restrita a corpos sociais específicos ou a estamentos de qualquer natureza. O reconhecimento da dignidade humana é, antes de jurídica, uma postura política. Ou todos são dignos, ou ninguém o será. Os portões eletrificados, os carros blindados, os condomínios fechados, as janelas à prova de bala parecem demonstrar isso de maneira sintomática.

4) A dignidade humana não pode – como o próprio homem não pode, segundo a lição kantiana já referida neste texto – ser instrumentalizada para a obtenção de outros fins. Por isso, ela não vale pelo serviço que preste à comunidade (ou à empresa), sob pena de o seu conteúdo axiológico restar totalmente esvaziado.

5) Como dinâmicas são a cultura e a consciência ética coletiva, ou seja, em termos hegelianos, como histórica é a vida social e seu devir, a concepção da dignidade humana também é um construto histórico, dinâmico, nunca acabado, sempre renascido; continuamente em processo de identificação. O contrário disso seria a estratificação, a cristalização de um conceito historicamente datado, amarrando o homem nos grilhões daquilo que foi, um dia, sua perspectiva sobre o mundo e sobre si próprio. Em outros termos, a ideia de dignidade é cambiante como cambiante é o próprio homem.

De novo invocando doutrina aqui antes mencionada, é urgente perceber que o conhecimento jurídico tem como objeto imediato a ordem normativa da dignidade humana como valor fonte de todos os demais valores que se irradiam dele⁴⁸ e, como decorrência lógica disso, o conhecimento jurídico tem como objeto mediato a comunidade humana.

Poder-se-ia resumir tudo o que se vem dizer com a afirmação de que, para o individualismo, todo homem é representação de toda a humanidade.

6 – A TENTATIVA DE FORMULAÇÃO DE UM CONCEITO JURÍDICO DE DIGNIDADE HUMANA

São diversas as ciências ou disciplinas que trabalham com a ideia de dignidade do homem, desde a biologia, a economia, a sociologia, a filosofia, a

48 Ou, em palavras imortais de Goethe, “Se no Todo te quiseres dessedentar,/No mais pequeno hás-de o Todo buscar”. Referências e citação colhidas em SOTELO FELIPPE, M. *Razão jurídica e dignidade humana*, op. cit., p. 109-110.

teologia, a ética, até o direito, entre outras. Isso gera, na realidade, uma grande perplexidade no meio acadêmico e no meio judicial, sobretudo, haja vista que são muitas as concepções que cada ramo do conhecimento formula a partir de suas próprias perspectivas e de suas particulares bases epistemológicas. Essa pluralidade conceitual produz uma situação de insegurança jurídica em todo aquele que procura encontrar uma resposta razoavelmente concertada sobre o que é a dignidade humana, de maneira geral, e o que é a dignidade do trabalhador, em especial, conforme advertem os tratadistas⁴⁹.

Dá-se que a noção de dignidade humana é apresentada incontáveis vezes, principalmente nas disciplinas sociais, como um daqueles conceitos abstratos, abertos ao infinito, com forte carga emotiva, o que, de outra parte, ficou demonstrado atrás. Por esse motivo, é pelo menos recomendável que o jurista estabeleça uma visão crítica do tema e, por ela, evite cair em armadilhas semânticas ou comprimir a dignidade em uma de suas inúmeras facetas⁵⁰.

O que se nota de maneira quase palpável é que, na tentativa de se dar um conteúdo mais objetivo, quer dizer, mais tangível, ao denominado princípio da dignidade do trabalhador, a doutrina, particularmente a trabalhista, formula explicações que a aproximam de alguns ou de todos os direitos fundamentais. Por essa via, em algumas ocasiões a dignidade é apontada como interdição à discriminação; em outros momentos, como direito ao gozo da igualdade, da honra e da própria imagem; ou, ainda, a dignidade é apresentada como uma concepção equivalente à de intimidade. Enquanto isso, o autor citado na nota de pé de página imediatamente anterior⁵¹ afirma, de maneira que nos soa muito significativa, que possivelmente a intimidade é a expressão mais destacada da dignidade como limite jurídico legal ao exercício do poder de controle empresarial. *A fortiori*, a dignidade pessoal como extensão do direito à intimidade, à inviolabilidade do sujeito diante das intromissões externas, no espaço pessoal ou familiar, somente às vezes projeta-se ao mundo externo, conforme pontificou a Sentença do Tribunal Constitucional Espanhol (STCE) nº 142/1993, de 22 de abril⁵².

49 LUQUE PARRA, M. *Los límites jurídicos de los poderes empresariales en la relación laboral*. Barcelona: J. M. Bosch Editor, 1999. p. 199.

50 A propósito da distinção entre dignidade e personalidade, *vid.*: NEVADO FERNÁNDEZ, M. J. *El ejercicio del derecho al honor (por el trabajador) en el contrato de trabajo*. Valencia: Tirant lo Blanch, 1999. p. 36: “La dignidad es una cualidad del ser humano (se es portador de ella por el hecho de serlo), mientras la personalidad es una conquista que cada cual hace suya (y así está sometida a permanente desarrollo y revisión).”

51 LUQUE PARRA, M., *op. cit.*, p. 200.

52 De maneira pedagógica, o Tribunal Constitucional Espanhol afirmou na sentença identificada no texto: “El atributo más importante de la intimidad, como núcleo central de la personalidad, es la facultad

Claro está, para nós, contudo, que o princípio da dignidade não pode ser reduzido a nenhuma dessas dimensões (intimidade, honra, própria imagem, aspiração ao gozo da liberdade ou da igualdade, direito a não ser discriminado ou tratado com desprezo, direito ao desfrute de alimentação adequada, aspiração ao gozo de boa saúde, etc.), pois isso seria diminuí-la; porque a dignidade compreende e envolve, de uma vez, todas essas dimensões juntas, de modo indissociável. A dignidade, do ponto de vista jurídico, é, segundo entendemos, precisamente, um conjunto complexo de direitos e atributos da pessoa, o qual, por razão de sua intrínseca complexidade, é maior do que a soma de suas partes. Talvez por esse motivo, com apoio em Von Munich, houve ocasião de se dizer que o conceito de dignidade é mais bem apreendido a partir de uma perspectiva negativa, isto é, seria melhor não dizer o que é a dignidade de alguém e sim quando um comportamento ou atitude vulnera sua dignidade⁵³.

Com todo o respeito a quem pensa de maneira diferente, entendemos que não cabe falar de uma extensão diferenciada entre dignidade humana (conceito geral) e dignidade humana do trabalhador (conceito mais restrito), salvo em questões relativas apenas à posição do trabalhador enquanto trabalhador, e não pessoa. Explicamo-nos: é possível falar de dignidade profissional do trabalhador (não de dignidade humana, que se percebe a diferença) que exige, por exemplo, desempenhar funções de acordo com as atribuições de suas qualificações profissionais; não é possível, porém, falar de uma dignidade humana do trabalhador diferenciada da dignidade humana mesma. E por quê? Porque a dignidade humana é uma totalidade, não se reparte. Não há – e as afirmações em sentido contrário não nos convencem, *data venia* – uma dignidade humana das mulheres, outra das crianças, outra dos negros, outra dos homossexuais, e assim sucessivamente. Existe a dignidade humana, e isto é suficiente, ou pelo menos a nós nos parece, para defender todo aquele, sem considerações adjetivas de qualquer ordem, membro de minorias ou não, que seja atacado em sua dimensão de pessoa, núcleo ontológico supremo de nossa consciência ética

de exclusión de los demás, de abstención de injerencias por parte de otro, tanto en lo que se refiere a la toma de conocimientos intrusiva como a la divulgación ilegítima de esos datos. La conexión de la intimidad con la libertad y dignidad de la persona implica que la esfera de la inviolabilidad de la persona frente a injerencias externas, el ámbito personal y familiar, sólo en ocasiones tenga proyección hacia el exterior, por lo que no comprende en principio los hechos referidos a las relaciones sociales y profesionales en que se desarrolla la actividad laboral, que están más allá del ámbito del espacio de intimidad personal y familiar sustraído a intromisiones extrañas por formar parte del ámbito de la vida privada (STCE 170/1987) [FJ. 7]”.

- 53 É oportuno, nesta ocasião, ter-se em conta que, não obstante o esforço dos parlamentares para por de manifesto os princípios jurídicos e os valores acatados pelo ordenamento jurídico e, particularmente, pela Constituição, a verdade é que os conceitos jurídicos ou os valores supremos do direito não atingem, porque “no pueden alcanzar por impedirlo la propia naturaleza de las cosas, una claridad o precisión absoluta”, conforme advertiu com destacada perspicácia o TCE (STCE 69/1989, de 20 de abril).

hodierna. Se isso não é uma realidade social (admitimos, sem pejo), a realidade não desmente, todavia, que deve constituir-se em nossa bandeira. É que, como ensinou Hume, não podemos, nem precisamos, decantar o *dever ser* do *ser*.

Os valores humanos destinam-se a tornar a vida digna de ser vivida e, por essa singela e destacada razão, aqueles valores que necessitam negar a dignidade humana para se afirmar produzem como resultado o contrário do que buscam: aviltam-se a si mesmos. Isso é assim porque, segundo a consciência jurídica corrente, é ilícito sacrificar, seja em nome da felicidade geral, seja em favor de interesses econômicos ou de qualquer outra categoria, a menor parcela da dignidade humana. Tudo considerado, impõe-se a inferência de que os valores, todos eles, de acordo com a leitura das democracias liberais pelo menos, prestam-se a realizar a dignidade humana, não o contrário.

A doutrina vem de construir, sem discrepâncias significativas de opinião, como procuramos evidenciar⁵⁴, a ideia de dignidade como *minimum invulnerable*, e é com essa perspectiva que estamos concordes. Dizendo de outra maneira, para tentar dizer com mais propriedade e clareza, a dignidade da pessoa como representação de um *núcleo duro* de direitos e atributos que lhe são inerentes e que são intangíveis, que não são suscetíveis de vulneração em qualquer circunstância em que ela esteja, seja a de presidente da República, seja a de prisioneiro de um crime hediondo.

O Tribunal Constitucional Espanhol ministrou, para nós, um excelente conceito jurídico de dignidade humana na rumorosa STCE nº 120/1990, de 27 de junho, na qual apreciou um recurso de amparo (equivalente ao recurso extraordinário brasileiro) por meio do qual se pretendia modificar sentença que determinou que fosse subministrado tratamento terapêutico a presos em greve de fome, ainda que contra a sua vontade, no momento em que, segundo critério médico, estivessem eles em grave risco de morte. Disse o tribunal, muito apropriadamente, que a dignidade humana constitui princípio constitucional que deve permanecer intocável qualquer que seja a situação particular em que se encontre o indivíduo⁵⁵.

54 LUQUE PARRA, M., *op. cit.*, p. 201.

55 Em atenção à sua relevância, reproduzimos a passagem da decisão: “Proyectada sobre los derechos individuales, la regla del art. 10.1 C.E. implica que, en cuanto ‘valor espiritual y moral inherente a la persona’, la dignidad ha de permanecer inalterada cualquiera que sea la situación en que la persona se encuentre – también, qué duda cabe, durante el cumplimiento de una pena privativa de libertad, como repetidamente se cuida de señalar la legislación penitenciaria –, constituyendo, en consecuencia, un ‘minimum’ invulnerable que todo estatuto jurídico debe asegurar, de modo que sean unas u otras las limitaciones que se impongan en el disfrute de derechos individuales, no conlleven menosprecio para la estima que, en cuanto ser humano, merece la persona.”

70 ANOS DA JUSTIÇA DO TRABALHO

Que a dignidade humana possa constituir – e oxalá constitua efetivamente – o nosso horizonte de perspectiva, o ponto culminante de nossa identidade jurídico-política, através do qual tudo o mais possa ser lido e interpretado. Não temos nada melhor.

Finalmente, pensamos que o sujeito-trabalhador, de que fala a Constituição, é precisamente o homem tal qual aqui apresentado, detentor de uma dignidade pessoal que não pode ser negligenciada, quer pelo Estado ao exercer sua soberania, quer pelo empregador, ao dar vazão ao seu poder diretivo.