

A antropologia do *homo dignus**

Stefano RODOTÀ

trad. Maria Celina BODIN DE MORAES**

RESUMO: A dignidade não é um direito fundamental entre outros, nem uma supernorma. Seguindo sua evolução jurídica, vê-se que ela veio a integrar princípios fundamentais já consolidados — liberdade, igualdade, solidariedade — tornando-se parte deles e impondo a reinterpretação em uma lógica de indivisibilidade. Como a boa ciência exige, a reconstrução global de um sistema demanda que sejam percebidas suas dinâmicas, as formas mediante as quais cada componente redefine todos os outros, dando a cada um deles nova força e vínculos mais sólidos com a sociedade. O *homo dignus* não depende de um princípio que ultrapasse liberdade, igualdade, fraternidade e, assim, de certa maneira, as redimensione. Do entrelaçamento contínuo desses princípios fundamentais, de sua iluminação recíproca, este *homo* recebe maior plenitude de vida e, portanto, mais intensa dignidade humana.

PALAVRAS-CHAVE: Dignidade humana; direitos humanos; pessoa humana.

TITLE: *The Anthropology of the Homo Dignus*

ABSTRACT: *Dignity is not a fundamental right among others, nor is it a superior kind of norm. Following its legal evolution, one can see that it came to integrate fundamental principles that were already consolidated — freedom, equality, solidarity —, thus becoming part of them and imposing a new interpretation through a logic of indivisibility. As good science requires, the global reconstruction of a system demands that its dynamics be perceived, so that each component redefines all others, giving each of them new strength and stronger bonds with society. The homo dignus does not depend on a principle that surpasses freedom, equality, fraternity and, in a way, resizes it. From the continuous interweaving of these fundamental principles and of their reciprocal illumination, this homo receives a greater plenitude of life and, therefore, more intense human dignity.*

KEYWORDS: *Human dignity; human rights; human person.*

Quero, antes do mais, esclarecer o significado que atribuo ao termo “antropologia” na dimensão jurídica aqui considerada. Não me refiro à antropologia jurídica como “conhecimento do direito”,¹ mas ao fato de que o direito *constrói* figuras sociais; portanto, uma verdadeira antropologia.

* Aula Magna proferida na Universidade de Macerata, Itália, por ocasião do recebimento do diploma de *Laurea honoris causa* no dia 6 de outubro de 2010.

** Professora Titular da Faculdade de Direito da UERJ e Professora Associada do Departamento de Direito da PUC-Rio. A tradução deste texto belíssimo é, a um só tempo, o cumprimento da promessa feita a seu Autor e uma homenagem à memória do meu ilustríssimo *Maestro*, falecido em 23 de junho de 2017, professor brilhante e generoso, homem bom e gentil. Agradeço aos Professores Maria Cristina de Cicco, Thamis Dalsenter Viveiros de Castro e Eduardo Nunes de Souza o precioso auxílio prestado.

¹ Rodolfo SACCO. *Antropologia giuridica*. Bologna: Il Mulino, 2007, p. 22.

O direito sempre contribuiu para a criação de antropologias e, quando o fez, conferiu-lhes persistências que ultrapassavam sua história de origem. Cada grande operação jurídica, antes mesmo que esse papel ficasse explicitado nas cartas constitucionais, delineou um modelo de pessoa, que nunca foi o mero registro de uma natureza “humana”, mas um jogo sábio de plenos e vazios, de seleção daquilo que podia encontrar acolhimento no espaço do direito e aquilo que devia ficar de fora, do que podia entrar naquele espaço com suas características “naturais” e o que exigia uma metamorfose possibilitada justamente pelo artifício jurídico. Refletindo sobre o papel do direito, afirmou-se que «*faire de chacun de nous un 'homo juridicus' c'est la manière occidentale de lier les dimensions biologique et symbolique constitutives de l'être humain*».²

Consideremos, para começar, o título de um dos grandes documentos fundadores da modernidade: a Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão de 1789. Essa Declaração evidencia a controvérsia entre quem sustentou, e sustenta, que os direitos do cidadão são os direitos naturais formalmente reconhecidos e quem, ao contrário, vê neles “a transmutação de uma humanidade indistinta em uma cidadania situada”.³ Locke ou Rousseau, simplificando. Vamos adiante, continuando a simplificar. Diante de nós estão duas figuras, o homem e o cidadão: para a primeira pode-se falar de uma “qualidade”; para a segunda, de um “estatuto”. Qualquer que seja a dimensão que se queira atribuir a esses dois termos, é indubitável que estamos diante de uma “civilização” ou secularização ou laicização de direitos tidos como naturais graças à intervenção daquele instrumento requintadamente artificial que é o direito.

Não é uma novidade. Pensemos, por exemplo, na Magna Carta e no seu *habeas corpus*, a antiga promessa que, em 1215, o rei fez a cada “homem livre”: “não agiremos contra ele nem mandaremos alguém contra ele, a não ser por julgamento legal por seus pares, ou pela lei da terra”. Estamos diante do abandono de uma prerrogativa régia, a autolimitação de um poder que, justamente pelas características da promessa assumida, na fase precedente fora exercido de maneira excessivamente arbitrária, em conformidade porém com a sua natureza. Aquele ato, pode-se dizer, laiciza o poder do rei. O que daí resulta, de fato, não repousa mais sobre a soberania/sacralidade, mas entra no mundo, se apresenta como o êxito de uma negociação complexa, manifesta o início de um entrelaçamento de fatores que, em tempos bastante posteriores, acarretará a

² Alain SUPIOT. *Homo juridicus*. Essai sur la fonction anthropologique du droit. Paris: Seuil, 2005, p. 10.

³ Stéphane RIALS. *La Déclaration des droits de l'homme e du citoyen*. Paris: Hachette, 1988, p. 352.

“autolimitação” do Estado soberano como ato de fundação dos direitos subjetivos públicos.

Longo, portanto, é o percurso que nos conduz à Declaração de 1789 e à operação de extração da naturalidade do homem de uma figura especialmente artificial que é o cidadão, confiando à lei, e somente à lei, a definição de seu perímetro. Por isso é legítimo falar em uma nova antropologia.

Aproximemo-nos do nosso tempo e leiamos o que escreveu Luigi Mengoni em 1954. “O modelo antropológico do individualismo proprietário foi corrigido pelo direito do trabalho, que começa a se desenvolver em meados do século XIX, ou no final, em países como a Itália, com um crescimento capitalista demorado. Como pressupõe o homem que trabalha, e não simplesmente um proprietário de mão-de-obra que a oferece no mercado, a lei do trabalho estabelece a antropologia definitiva do direito moderno, fixada no art. 1º da Constituição [italiana] de 1947, que proclama ser o nosso ordenamento “fundado no trabalho”.⁴ Vem assim descrito o êxito de um processo histórico, irredutível à imposição ideológica do qual aquele artigo seria testemunha, e que assinala o distanciamento claro daquela antropologia ligada ao individualismo proprietário que havia acompanhado o direito civil no século XIX e em parte do séc. XX, a ser entendido, porém, não como um simples setor da disciplina jurídica, mas como a fundação constitucional das relações privadas. Não por acaso Jean Carbonnier falou do *Code civil* como a “constituição civil dos franceses”, pondo em evidência um aspecto que Gioele Solari havia percebido desde 1911, ao afirmar que “a codificação corresponde no campo do direito privado ao que as Declarações foram no campo do direito público”.⁵

Se, neste momento, voltarmos ao clima e à estrutura institucional do tempo que se seguiu à Declaração dos direitos do homem e do cidadão, poderemos compreender a incidência do código civil, que modifica profundamente a antropologia emergente da revolução. Explicando os motivos da codificação, o maior entre os seus arquitetos, Jean-Étienne-Marie Portalis, escreve: “ao cidadão pertence a propriedade, ao soberano o império”. Eis indicados, com simplicidade admirável, o significado e o alcance da operação política realizada por meio do *Code*, individualista e patrimonialista. A propriedade dá o tom ao código. Cambacérès já havia dito isso com a máxima clareza, escrevendo que “a lei civil regula as relações individuais e dá a cada um seus direitos em relação à propriedade”.

⁴ Luigi MENGONI. La tutela giuridica della vita materiale nelle varie età dell'uomo. *Diritto e valori*. Bologna: il Mulino, 1985, p. 127.

⁵ Gioele SOLARI. *Individualismo e diritto privato* (1911). Torino: Giappichelli, 1959, p. 57.

Napoleão estava bem ciente que, em sua proclamação de 18 de Brumário, se apresentou como o defensor da “liberdade, igualdade e propriedade”, reinterpretando, através do afastamento da fraternidade, a tríade revolucionária. Ao completar este projeto, o *Code Napoléon* não define apenas o status da burguesia vitoriosa, mas todo o tecido das relações entre os cidadãos torna-se o plano das relações sociais.

As consequências dessa mudança radical são evidentes. “Eis entre minhas mãos o *Code Napoléon*. Não é de modo algum o produto da sociedade burguesa. É, sim, a sociedade burguesa, nascida no séc. XVII e que continuou a se desenvolver no séc. XIX, que encontra no código uma forma jurídica”: assim Karl Marx em 1849. E Antonio Labriola insiste: “O novo estado que precisou do 18 de Brumário para se tornar uma burocracia organizada, apoiada no militarismo vitorioso, esse estado que completava a revolução no ato que a negava, não podia prescindir do seu texto, e o teve no Código Civil, que é o livro dourado da sociedade que produz e vende bens”.

A relevância atribuída à propriedade, direito *exclusivo*, não obscurece somente a fraternidade: reinterpreta também as outras duas referências da tríade revolucionária através da soldagem entre liberdade e propriedade e a conseqüente, inevitável, mudança de sentido da igualdade. Uma vez que a propriedade é entendida como o fundamento da própria liberdade, de acordo com a leitura clássica do liberalismo, é evidente que também se torna a condição de igualdade, e a igualdade na posse é apresentada como o fator decisivo para superar as disparidades. O individualismo proprietário caracteriza não apenas a ordem econômica, mas institui uma antropologia diferente, a do burguês moderno, que implica quase uma constitucionalização da desigualdade.

Entre a originária constituição, a Declaração de direitos e o *Code civil* manifesta-se precocemente o que hoje chamamos de assimetria. O proprietário tende a anular o cidadão, ou melhor, a concentrar a cidadania no proprietário, com uma história que terá sua manifestação mais óbvia na cidadania censitária. Na verdade, confrontam-se duas antropologias, podemos quase dizer duas pessoas diferentes, ainda que esse conflito tenha sido neutralizado graças à invenção do sujeito abstrato, verdadeira conotação da modernidade, e à conseqüente criação de outros instrumentos jurídicos que permitiram abstrair do concretismo das relações econômicas, como o negócio jurídico.

Não devemos, todavia, esquecer que a abstração do sujeito era indispensável para que a sociedade saísse dos *status* e assim se abrisse o caminho para o reconhecimento da igualdade. A invenção do sujeito de direito, a instituição do homem como sujeito não

apenas no mundo jurídico, permanecem entre os grandes êxitos da modernidade, cujas características e função histórica devem ser compreendidas. O que deve ser rejeitado é o uso político que pouco a pouco esterilizou a força histórica e teórica dessa invenção, reduzindo o sujeito a um esqueleto que isolou o indivíduo, separou-o de qualquer contexto, abstraindo das condições materiais. Por isso era essencial empreender um caminho diferente. Daí a necessidade de retomar o fio partido da igualdade, subtraindo-a não dos benefícios de uma forma que continua a ser instrumento contra a institucionalização da discriminação, mas da indiferença à realidade do ser, criando assim novas hierarquias e novos abandonos com base na força política e na arrogância do mercado. Daí a necessidade de construir um contexto em que a liberdade e a igualdade pudessem retomar o diálogo depois das grandes tragédias do século XX. Daí a necessidade de fundamentos capazes de dar à igualdade a plenitude exigida da própria mudança dos tempos. Daí a necessidade de se deslocar do sujeito para a pessoa,⁶ entendendo esta como a categoria que melhor permite evidenciar a vida individual e sua imersão nas relações sociais. Assim, em última análise, uma nova antropologia, expressada através da constitucionalização da pessoa.

Com esses dilemas e com outros que emergem da complexidade teórica do tema e da dureza de uma história cheia de admoestações, os constituintes italianos são confrontados, e com eles todos os outros constituintes da época, aqueles que colocaram suas mãos na Constituição alemã e aqueles presentes à Assembleia Geral da ONU. Mas não estamos lidando com um simples ressurgimento de temas antigos, como se estivesse fechando o longo e trágico parênteses das ditaduras e da guerra com uma espécie de *heri dicebamus* que se concentrava tão somente na forte dupla da Declaração de Direitos de [17]89 e das declarações dos direitos dos Estados americanos: o nascimento de todos como “livres e iguais”. Este foco exclusivo na liberdade e na igualdade retornou nos últimos tempos para restabelecer o vínculo rompido pela prevalência do individualismo proprietário e restaurar a plenitude da figura do cidadão, criando um novo termo: *égaliberté*.⁷ Todavia, apesar de tocar em um ponto relevante do problema, configurações como essa não capturam as inovações contidas no constitucionalismo do último pós-guerra.

A inovação mais significativa foi confiada ao princípio da dignidade.⁸ A Constituição italiana, aprovada em 22 de dezembro de 1947, faz referência explícita nos artigos 3º, 36,

⁶ Stefano RODOTÀ. *Dal soggetto alla persona*. Napoli: Editoriale Scientifica, 2007.

⁷ Étienne BALIBAR. *La proposition de l'égaliberté*. Paris : Presses Universitaires de France, 2010.

⁸ Por todos, v. Giorgio RESTA. La dignità. In P. ZATTI-S. RODOTÀ. *Trattato di biodiritto*, vol. I, Milano: Giuffrè, 2010, p. 259-296.

41 e, em particular, no artigo 32. Um ano depois, em 10 de dezembro de 1948, a Assembleia Geral das Nações Unidas aprova a Declaração Universal dos Direitos Humanos, cujo artigo 1º integra em modo significativo a antiga fórmula da Declaração francesa do séc. XVIII (“os homens nascem e permanecem livres e iguais em direitos”), afirmando que “todos os seres humanos nascem livres e iguais em dignidade e direitos”. E em 8 de maio de 1949, a Lei Fundamental de Bonn abre com as palavras “A dignidade humana é intangível. É dever de todo poder estatal respeitá-la e protegê-la”. Um ponto de viragem é assim completado, a dignidade apresentando-se como um denominador comum inescapável, que reúne um novo estatuto da pessoa e um novo quadro de deveres constitucionais.

No terreno dos princípios, este é o verdadeiro legado do constitucionalismo do pós-guerra. Se a “revolução da igualdade” foi a conotação da modernidade, a “revolução da dignidade” marca um novo tempo, é filha do trágico século XX, abre a era da relação entre pessoa, ciência e tecnologia. E a relevância constitucional da dignidade nos dá uma indicação adicional. Descrevendo a jornada que levou ao surgimento da igualdade como princípio constitucional, falou-se de uma transição do *homo hierarchicus* para aquele *aequalis*. Agora que a jornada se prolongou, nos levou ao *homo dignus*, e a importância assumida pela dignidade leva-nos a propor uma leitura que a veja como uma síntese de liberdade e igualdade, fortalecidas no fato de serem fundamento da democracia.

O caminho constitucional da dignidade continuou até a Carta dos Direitos Fundamentais da União Europeia de 2000, que se abre em nome da dignidade, reproduzindo quase literalmente o primeiro artigo da Constituição alemã. Por que essa escolha, por que queremos que a dignidade seja o sinal forte da primeira declaração dos direitos do novo milênio?

Voltemos aos anos que se seguiram aos dramáticos acontecimentos da Segunda Guerra Mundial. Em um tempo verdadeiramente constitutivo, duas constituições, a italiana de 1948 e a alemã de 1949, não se referem imediatamente ao modelo fundado no Código da liberdade e da igualdade, que acompanhou o constitucionalismo moderno até Weimar e foi reafirmado pela Constituição francesa de 1946. A dignidade e o trabalho são os dois novos pontos de partida, que não deixam de lado os fundamentos da liberdade e da igualdade, mas renovam e reforçam seu significado, colocando-os num contexto em que a condição real da pessoa assume importância primordial pelo que a caracteriza na essência (dignidade) e pelo que a coloca na dimensão das relações sociais (trabalho). O sujeito abstrato é encarnado na pessoa concreta. Aqui se manifesta uma nova

antropologia, que encontrará muitas expressões sobretudo no novo clima cultural e institucional marcado pela tecnociência.

Na origem da escolha dos constituintes alemães estava a evidentíssima vontade de reagir à destruição do ser humano e à “morte de Deus” em um lugar simbólico dessa destruição, Auschwitz, que haviam acompanhado a experiência nazista e levaram à “perversão” da ordem jurídica inteira. A necessidade de uma base mais sólida foi sentida. Daí o “criptogiusnaturalismo” da Constituição alemã, a consciência “da própria responsabilidade perante Deus e os homens”, declarada pelo povo alemão no Preâmbulo daquele texto.

Mas, em 2000, no momento em que foram realizadas discussões em torno das palavras e dos princípios aos quais, abrindo a Carta dos Direitos Fundamentais, devia ser entregue a primeira imagem constitucional da Europa, a decisão de recorrer, antes de qualquer outra, à palavra “dignidade” não queria expressar apenas a consciência renovada de riscos nunca completamente dissolvidos, mas a necessidade de preservar uma memória da qual a consciência europeia nunca pode ser separada. Com efeito, experiência de muitas décadas levava além da necessidade de um dado da natureza ao qual se apegar. Agora se estava diante de uma construção consciente, historicamente determinada, o que permitiu não ter como horizonte predominante a lógica essencialmente “reativa”, “opositiva”, presente na origem da Constituição alemã. A dignidade agora se apresenta como um instrumento que, embora ainda sujeito à desconfiança e à crítica, pode ser avaliado com base na maneira como foi concretamente usado e que permitiu que fosse aceito também em contextos culturais historicamente hostis a ela, como o francês. ". Produzira-se, substancialmente, uma dinâmica que parece concretizar o que está escrito na abertura do preâmbulo da Declaração da ONU, reconduzindo a dados de realidade verificáveis, a ênfase que de outra forma a caracteriza: “o reconhecimento da dignidade inerente a todos os membros da família humana e seus direitos, iguais e inalienáveis, são o fundamento da liberdade, da justiça e da paz no mundo”. No entanto, um olhar realista forçava a perceber que a dignidade ao mesmo tempo em que conhecia novos desafios, continuava a ser violada em formas sem precedentes, tornando-se indispensável não apenas sua reafirmação geral, mas sua consideração como uma restrição para a política e para as instituições: do respeito à proteção, do aviso do passado à indicação para o futuro, da estática à dinâmica. Uma dignidade que não é mais apenas oposicionista, mas fundamental. Carlo Esposito adivinhou isso quando enfatizou que o regime democrático previsto pela Constituição republicana “não afirma apenas o princípio da igual dignidade

de cada cidadão, mas da dignidade soberana de todos os cidadãos”.⁹ A dignidade, portanto, é soberana: assim como a igualdade como “virtude soberana” aparecerá mais tarde para Ronald Dworkin.¹⁰

É neste clima que se fez a escolha que conduziu ao art. 1º da Carta de Direitos Fundamentais: a pessoa inseparável de sua dignidade. Esta conclusão relembra uma longa história, de fato, a invenção de outra humanidade através da dignidade dos cristãos e do homem moderno e renascentista, com uma descoberta que fez exclamar “*magnum miraculum is homo*”.¹¹ Mas o modo como o tema da dignidade foi reproposto no tempo em que vivemos é cada vez mais identificado não com a essência ou a natureza do homem, mas sim com as modalidades de sua liberdade e igualdade. Certamente, não é coincidência que o princípio da dignidade tenha chegado à vanguarda do constitucionalismo no momento em que pareceu iniludível a rejeição da imposição externa, da constrição em todas as suas formas, do profundo respeito ao ser humano.

Para viver, lembra-nos Primo Levi, “é necessária uma identidade, ou seja uma dignidade”. Precisamente essa consciência é a base de outra escolha que pode ser encontrada na Carta dos Direitos Fundamentais, onde, no Preâmbulo, se afirma que a União Europeia “põe a pessoa no centro da sua ação”.

Uma reconstrução geral do sistema constitucional italiano permite chegar a conclusões semelhantes (essencialmente antecipadoras) e ainda mais claras quanto à centralidade da pessoa. Se essa consciência demorou para se manifestar, isso se deve a um conjunto de fatores culturais e políticos que não podem ser analisados aqui. O ponto significativo, no entanto, é representado justamente pelo fato de que a importância atribuída à pessoa, ou melhor, sua real e verdadeira constituição, encontra um fundamento essencial na relação estabelecida com o princípio da dignidade, muito evidente no enredo constitucional e que hoje impõe uma leitura do artigo 3º que vai além da dialética entre igualdade formal e substancial, além da compreensão que nos dois parágrafos desse artigo se encontravam “dois modelos opostos de estrutura socioeconômica e sócio institucional”,¹² “um para recusar, o outro para instituir”.¹³

⁹ Carlo ESPOSITO. *La Costituzione italiana*. Padova: Cedam, 1954, p. 9.

¹⁰ Ronald DWORKIN. *Virtù sovrana*. Teoria dell'eguaglianza. Milano: Feltrinelli, 2002.

¹¹ Eugenio GARIN. L'uomo del Rinascimento. In ID., *L'uomo del Rinascimento*, Roma-Bari: Laterza, 1988, p. 2.

¹² Umberto ROMAGNOLI, Art. 3, secondo comma. In G. BRANCA (a cura). *Commentario della Costituzione*. Principi fondamentali. Bologna-Roma: Zanichelli-Foro italiano, 1975, p. 178.

¹³ Assim, Alberto PREDIERI. Significato della norma costituzionale sulla tutela del paesaggio. *Studi per il ventesimo anniversario dell'Assemblea Costituente*, vol. II, Firenze: Vallecchi, 1969, p. 399.

Esta tensão introduzida no sistema político-institucional permanece. E, no entanto, o alcance do artigo 3º não termina aqui. É o que diz seu próprio *caput*: “Todos os cidadãos têm igual dignidade social”. Precisamente aqui, na relevância atribuída à dignidade, mesmo antes da lista tradicional das causas de não discriminação e na sua classificação como “social”,¹⁴ encontramos não apenas uma novidade, mas o traço unificador da norma inteira. Não podemos mais dizer que se trata de uma norma de duas faces, uma voltada para preservação do passado, igualdade formal; a outra dirigida à construção do futuro, igualdade substancial. A ênfase dada à dignidade social leva-nos além desse esquema, evidencia um sistema de relações, o contexto em que se encontram os sujeitos de igualdade, depois explicitamente considerados na segunda parte da norma. Essa leitura unitária do artigo não enfraquece sua força “subversiva”, mas dispõe que a reconstrução da igualdade formal não pode mais ser feita com indiferença à materialidade da vida das pessoas, para a sua intacta dignidade, para os laços sociais que as acompanham.

Tentemos testar, neste ponto, os muitos entrelaçamentos revelados pelas relações estabelecidas entre liberdade, igualdade e dignidade. No artigo 3, reconstruído em seu caráter unitário graças à referência à dignidade, aparece a associação explícita entre liberdade e igualdade, dois princípios que uma tradição crítica e muitas experiências trágicas do século XX tinham visto em termos de oposição, senão de radical exclusão. Posteriormente, no art. 36, a “existência livre e digna” do trabalhador e sua família descreve a condição humana e a vincula à criação de uma situação de liberdade e dignidade. E quando o artigo 41 exclui que a iniciativa econômica privada possa contrariar a segurança, a liberdade e a dignidade humana, novamente esses dois princípios parecem inseparáveis. Podemos concluir que a ineliminável associação com a liberdade é a forma de imunizar os excessos da igualdade e a ambiguidade da dignidade que tanto perturbaram o século passado e que ainda projetam uma sombra nas discussões de hoje?

Esta reconstrução do sistema permite analisar o art. 36 como a norma que dá sentido e alcance concreto à nova antropologia já deduzida do art. 1º e sua referência ao trabalho. A Constituição não considera o trabalho como uma abstração e não se detém no dado material da existência. Afirma que “o trabalhador tem direito a uma remuneração proporcional à quantidade e qualidade de seu trabalho e, em qualquer caso, suficiente

¹⁴ Giovanni FERRARA. *La pari dignità sociale* (Appunti per una ricostruzione). *Scritti in onore di Giuseppe Chiarelli*, vol. II, Giuffrè, Milano 1974, pp. 1089 e ss.; Maria Rosaria MARELLA. Il fondamento sociale della dignità umana. *Rivista critica del diritto privato*, 2007, pp. 67-103.

para assegurar uma existência livre e digna para ele e sua família”. Não uma forma qualquer de existência, portanto, mas aquilo que dá plenitude à liberdade e à dignidade. Estamos diante de um enredo complexo, um jogo de referências que não só proíbe a abstração das condições materiais, mas estabelece uma relação necessária entre existência, liberdade, dignidade (que não é apenas individual, mas “social”, como já foi dito), desenvolvimento da personalidade (em uma dimensão marcada pela igualdade). Seguindo esse rastro, a vida não é mais “nua”, mas encontra no próprio léxico jurídico as palavras que podem ajudar a apreender o seu significado.

O trabalhador, portanto, como figura que dá concretização direta ao *homo dignus*. Porém, precisamente esta antropologia da modernidade jurídica está agora sendo posta em discussão, desafiada e até mesmo negada radicalmente, pela lógica de mercado que, em nome da produtividade e dos imperativos da globalização, drena os direitos e nos faz retornar à “gestão industrial dos homens”, que foi o traço angustiante dos totalitarismos do século XX. O vínculo entre trabalho e dignidade é quebrado, com uma renovada redução das pessoas a coisas, a “objetos” compatíveis com as necessidades da produção. A partir de uma existência livre e digna, tendemos a passar a uma espécie de “grau zero” de existência, à retribuição como um mero limite de sobrevivência, como garantia apenas do “salário mínimo biológico”, do “mínimo vital”. Retorna assim uma questão capital, antiga: se o trabalho pode ser entendido como pura mercadoria, se a determinação de seu preço pode ser só um mero acordo de mercado porque a proteção do trabalho, e a cidadania social que isso implica, interferem sobre o valor de troca.¹⁵

A resposta constitucional confiada ao art. 36, cuja aplicação imediata também foi afirmada, corre o risco de, no fundo, ser rejeitada. Vem assim obscurecido o nexos mais geral entre o respeito pela liberdade e a dignidade e a livre construção da personalidade, que caracteriza o art. 2º e que visa garantir os direitos fundamentais, fazendo emergir o vínculo com a solidariedade, o componente mais negligenciado da tríade histórica revolucionária, *la fraternité*. Isso deve ser levado em consideração em um sistema fortemente marcado pela atenção às relações, por uma dignidade não só individual, mas social, em uma Constituição que, tratando de pessoa, não considera o indivíduo abstrato, mas a “pessoa social”.¹⁶

¹⁵ Maria Vittoria BALLESTRERO. Le “energie da lavoro” tra soggetto e oggetto. In P. ZATTI-S. RODOTÀ (a cura). *Trattato di biodiritto*, vol. II, Milano: Giuffrè, 2010.

¹⁶ V. as considerações de Antonio BALDASSARRE. *Diritti della persona e valori costituzionali*. Torino: Giappichelli, 1997.

Devemos nos perguntar, nesse ponto, se a dignidade não é um fundamento muito frágil para enfrentar tantos desafios, enfraquecida por sua própria polissemia, por sua ambiguidade íntima, pela indeterminação. Esta última é a mais antiga das críticas, que envolve todos os princípios, conceitos ditos justamente “indeterminados”, técnicas como a das cláusulas gerais. É um tema que me traz de volta ao discurso em Macerata de 44 anos atrás, à legislação de princípios de que falei¹⁷ e que, apesar dos mal-entendidos que ainda se manifestam e que são basicamente a expressão de um atraso cultural persistente, tornou-se uma técnica jurídica generalizada e consolidada, que encontrou plena legitimação, sobretudo graças à importância da dimensão constitucional e da interpretação constitucionalmente orientada e que se apresenta como a resposta mais apropriada, não só à dinâmica induzida por mudanças e inovações contínuas e turbulentas, mas também às necessidades de uma sociedade cada vez mais definida pela incerteza, pelo risco, líquida.

Esta observação, no entanto, não nos isenta da obrigação de enfrentar a indeterminação, para cujo gerenciamento foram desenvolvidas bem conhecidas técnicas jurídicas. Falando em dignidade, e procedendo por sucessivas aproximações, pode-se partir de uma afirmação geral: a dignidade pertence a todas as pessoas, de modo que devem ser consideradas ilegítimas todas as distinções que levem a considerar algumas vidas não dignas, ou menos dignas de serem vividas, ou que cheguem a negar a capacidade jurídica, típica das leis raciais, que confinaram milhões de seres humanos à categoria de “não-pessoas”. Nesta primeira acepção, a dignidade se apresenta como a base concreta do novo significado da cidadania, entendido como o patrimônio dos direitos que pertence à pessoa, qualquer que seja sua condição e o lugar em que se encontra. Negar esses direitos viola o princípio da dignidade. É claro que aqui temos que lidar com o que se chamou de “abuso do conceito de vida”, o que nos leva à questão do embrião, certamente irreduzível à pura dimensão biológica de um conjunto de células, mas cuja condição jurídica pode ser definida somente através de uma distinção entre os diferentes estados do corpo, avaliando sua “adequação mútua”,¹⁸ e não com operações de mera justaposição com a figura daqueles que já nasceram.

Uma segunda especificação indica a dignidade como o princípio que proíbe considerar a pessoa como um meio, para instrumentalizá-la. Com duas ulteriores implicações: irreduzibilidade apenas para a dimensão do mercado, em particular no que se refere ao

¹⁷ Ideologie e tecniche della riforma del diritto civile (1966), reeditada com o acréscimo de uma premissa da Napoli: Editoriale Scientifica, 2007.

¹⁸ Paolo ZATTI. *Maschere del diritto volti della vita*, Milano: Giuffrè, 2009, p. 176.

corpo como fonte de lucro; e respeito pela autonomia da pessoa, que nunca pode ser “um instrumento de propósito e objeto de decisões de outros”.¹⁹

Uma terceira especificação pode ser feita recorrendo à identificação de situações específicas e figuras sintomáticas. Este é o caso do “*decent work*”, do trabalho digno sobre o qual os documentos da Organização Internacional do Trabalho falam, o que nos traz de volta ao tema da irredutibilidade do trabalho à mercadoria e do trabalhador como objeto e que é o alicerce das “cláusulas sociais” previstas em nível interno e internacional. É o caso dos critérios para a definição da dignidade social que podem ser inferidos da experiência jurisprudencial.²⁰ É o caso do controle jurisprudencial sobre a compatibilidade da atividade comercial com a dignidade da pessoa, claramente indicado pelo art. 41 da Constituição italiana e que teve uma importância muito significativa no julgamento do caso Omega pelo Tribunal de Justiça das Comunidades Europeias. É ainda o caso de categorias específicas de contratos, como as relativas ao comércio justo e solidário. Nessas últimas situações, a dignidade assume a função de medida do que pode responder à lógica econômica e o que é incompatível com esse tipo de cálculo.

Mas esse controle das atividades econômicas por meio do princípio da dignidade despertou a crítica daqueles que viram uma “ordem moral opressiva”, a transformação da dignidade em um veículo de imposição autoritária de valores que limitam a liberdade e a autonomia das pessoas. Crítica esta que parece atender à tese agressiva de um estudioso americano, que enfatizou o conflito entre liberdade e dignidade até o ponto de construir a última como uma versão da “honra” nazista.²¹ O mal-entendido é clamoroso, mas revela a existência de um problema.

Precisamente, os artigos 36 e 41 da Constituição fornecem uma indicação preciosa para abordar a questão da relação entre liberdade e dignidade, a partir de uma distinção indispensável. O art. 41 indica na dignidade um limite insuperável para a iniciativa econômica privada; o art. 36 indica o critério para a construção da dignidade e para a individualização do sujeito a quem esse poder pertence. Lembro ainda que este último artigo fala de “existência livre e digna” e o Tribunal Constitucional alemão, em 1983, escreveu que “o fulcro da ordem constitucional é o valor e a dignidade da pessoa, que age

¹⁹ *Ivi*, p. 46.

²⁰ Maria Rosaria MARELLA. Il fondamento sociale della dignità umana, cit.

²¹ James Q. WHITMAN, From Nazi “Honor” to European “Dignity”, Paper for a Workshop at the European University Institute, 29-30 Set. 2000. A argumentação foi ulteriormente desenvolvida em The Two Western Cultures of Privacy: Dignity versus Liberty, in *Yale Law Journal*, 113/2004, pp. 1151 e ss.

com livre determinação como membro de uma sociedade livre”.²² A associação inseparável entre liberdade e dignidade exclui uma versão autoritária e impositiva dessa última, uma função substancialmente disciplinar.²³ A construção do *homo dignus* não pode ser feita fora da pessoa, ela realmente tem sua base “*in interiore homine*”. A dignidade não é indeterminada, mas encontra na pessoa o lugar de sua determinação; não para preservar uma essência, mas para colocar cada um na posição de determinar livremente seu próprio projeto de vida.

Assim, na antropologia moderna da pessoa, a dignidade leva à autodeterminação, que o Tribunal Constitucional qualificou como um direito fundamental da pessoa. Na verdade, na sentença 438 de 2008, pode-se ler: “o fato de que o consentimento informado se baseia nos arts. 2, 13 e 32 da Constituição enfatiza sua função de síntese de dois direitos humanos fundamentais: o da autodeterminação e o da saúde”. E lembremos as palavras que fecham o art. 32 sobre o direito à saúde: “a lei não pode em nenhuma circunstância violar os limites impostos pelo respeito pela pessoa humana”. É uma das declarações mais fortes de nossa Constituição, uma espécie de novo *habeas corpus*, com o qual o soberano moderno, a Assembleia Constituinte, promete aos cidadãos que não “colocará sua mão” sobre eles, em sua vida. Quando alcançamos o núcleo duro da existência, a necessidade de respeitar a pessoa humana como tal, somos confrontados com o “indecidível”. Nenhuma vontade externa, mesmo que ela seja compartilhada por todos os cidadãos ou por um parlamento unânime, pode substituir a da pessoa em questão. Aqui, a autodeterminação encontra seu fundamento muito firme, e a inviolabilidade da dignidade da pessoa se concretiza na inviolabilidade do corpo.

Uma subjetivação extrema e inaceitável da dignidade? Uma hiperindividualização, a negação de todo vínculo social, um isolamento substancial da pessoa? Não penso que essas questões possam ser respondidas com uma associação genérica entre direitos e deveres, da qual a dignidade seria participante; nem propondo o tema da autonomia de forma sugestiva, observando que “é a qualidade de uma pessoa que exige a indisponibilidade dos elementos que compõem a dignidade comum”.²⁴ De fato, quais são as características dessa dignidade “comum”, quem define seus “elementos”? Em relação a quem o *homo dignus* seria responsável?

²² V. Peter HÄBERLE, La dignità umana come fondamento della comunità statale. *Cultura dei diritti e diritti della cultura nello spazio costituzionale europeo*. Milano: Giuffrè, 2003, pp. 1-79.

²³ Maria Rosaria MARELLA, Il fondamento sociale della dignità umana, p. 77.

²⁴ Gaetano PIEPOLI. Tutela della dignità e ordinamento secolare. *Rivista critica del diritto privato*, 2007, p. 27.

É possível indicar um caminho diferente, que faz emergir as várias dimensões da dignidade, considerando, em primeiro lugar, as decisões que a pessoa pode tomar. Se estas exaurem seus efeitos na esfera do interessado, o direito à autodeterminação é destinado a prevalecer, sem a possibilidade de se lhe sobrepor “*un'ordre morale institutionnel*”, sinônimo de uma ‘antropologia alternativa’ e incompatível com toda a filosofia moderna dos direitos humanos”.²⁵ Se, por outro lado, as decisões interferirem na outra esfera do ser humano, então o respeito pelo outro deve prevalecer, o que evidencia adequadamente o aspecto relacional da dignidade.

Além disso, a dimensão do poder de decisão individual não implica a autorreferência da pessoa. Considerando o vínculo já mencionado entre dignidade e remoção dos obstáculos de fato, entre dignidade e livre construção da personalidade, um dever público emerge claramente para construir um contexto no qual as decisões da pessoa podem ser efetivamente livres: desse modo, a intervenção externa não se traduz em uma compressão, uma subordinação da dignidade a uma moral externa, mas constrói as condições para a sua plena manifestação. Este dever público é acompanhado pelos deveres dos privados: do empreendedor que não pode realizar sua atividade em contraste com sua dignidade; do empregador que deve pagar a remuneração necessária para uma existência livre e digna; dos sujeitos que governam as “formações sociais”, cujas regras não podem violar a dignidade daqueles que fazem parte dela. Um dever, este, que também diz respeito às instituições públicas, necessárias para eliminar os obstáculos que surgem, por exemplo, sob a forma de regras a serem revogadas ou a ausência de inovações legislativas, como aconteceu com a reforma do direito da família, que restituiu à mulher casada sua dignidade; e como deve acontecer para as uniões de fato entre pessoas do mesmo sexo, de acordo com uma indicação que se está na Carta dos Direitos Fundamentais da União Europeia e que encontrou reconhecimento explícito na sentença nº 138 de 2010 da Corte Constitucional.

Assim, o *homo dignus* vive num sistema de relações, adquire a dignidade social desejada pela Constituição. E essa reconstrução nos permite ir além das contradições entre dignidade subjetiva e objetiva, entre dignidade como poder ou como limite, para a convivência no mesmo princípio dessas diferentes dimensões.

²⁵ *Ivi*, p. 28.

Com esta bagagem, podemos entrar no mundo que se tornou global e marcado por inovações científicas e tecnológicas. O corpo é desafiado, a pessoa torna-se digital,²⁶ “*l’homo numericus*”²⁷ aparece, entramos na dimensão pós-humana. A antropologia profunda da humanidade parece ser transformada por técnicas de procriação que podem prejudicar os sistemas de parentesco, desde a perspectiva da clonagem, do útero artificial. O princípio da dignidade ainda é um caminho viável? Esse novo homem ainda pode ser *dignus*?

A dignidade é explicitamente referida no início do Código de proteção de dados pessoais (Decreto Legislativo 196/2003, art. 2º). O “corpo eletrônico”, o conjunto de informações que constroem a nossa identidade, é assim remetido ao corpo físico: a dignidade torna-se o liame forte para reconstruir a integridade da pessoa (Carta dos Direitos Fundamentais da União Europeia, art. 3º), para evitar que a pessoa seja considerada uma espécie de “mina a céu aberto” onde qualquer pessoa possa alcançar qualquer informação e, assim, criar perfis individuais, familiares e grupais, tornando a pessoa objeto de poderes externos, que podem falsificá-la, construí-la em formas consistentes com as necessidades de uma sociedade de vigilância, de seleção social, de cálculo econômico. A Carta dos Direitos Fundamentais da União Europeia reafirmou a proibição de fazer do corpo um objeto lucrativo. Previsto para o corpo físico, esse princípio pode ser estendido ao corpo eletrônico, como já fazem algumas normas, como as que preveem a autorização pública para tratar os chamados dados sensíveis, que dizem respeito aos aspectos mais íntimos da vida ou à posição social da pessoa. Aqui, o princípio da dignidade é combinado com o da igualdade, para evitar discriminações ou estigmatizações sociais.

Mas são as ações diretas no corpo que originam os maiores problemas. Pode-se intervir no corpo para facilitar o controle à distância, mudar sua fisicalidade com a inserção de elementos eletrônicos ou construir sua dimensão eletrônica através da obrigação de trazer consigo documentos ou ferramentas que tornem a pessoa continuamente rastreável. Aqui, a referência à dignidade é certamente relevante, permitindo que apenas as intervenções que beneficiem a pessoa, sua saúde em primeiro lugar, sejam consideradas admissíveis.

²⁶ Esta expressão entrou em uso a partir de Roger CLARKE, *The Digital Person and its Application to Data Surveillance*, in *Information Society*, 2/1994, pp. 77 e ss. V., tb., Daniel J. SOLOVE, *The Digital Person. Technology and Privacy in the Information Age*, New York-London: New York University Press, 2004.

²⁷ V. a coleção de ensaios intitulada *Homo numericus*. *Esprit*, 2009, pp. 68-217.

O que acontece, porém, quando a inovação científica e tecnológica ajuda a melhorar o desempenho físico e intelectual? Se essas novas oportunidades forem oferecidas seletivamente, se o acesso depende de recursos financeiros, alcançamos uma sociedade de castas; há uma redução na cidadania, que se torna censitária; de forma mais dramática, chegamos a uma “divisão humana”, a um mundo que aceita a construção de pessoas estruturalmente diferentes, onde se materializa a utopia negativa anunciada por Aldous Huxley em “Admirável mundo novo”;²⁸ e onde, porém, há também perspectivas positivas de associação entre pessoa e máquinas, daquele trans ou pós-humano que fascinou desde fins dos anos 20 seu irmão Julian.²⁹ Devemos concluir que “o homem é antiquado”, como sugeriu Günther Anders?³⁰ Ou devemos retomar o fio da associação entre dignidade e igualdade, o único que pode evitar a separação radical entre pessoas, a guerra entre portadores humanos e pós-humanos de diferentes qualidades?

Existem outros dilemas diante de nós, outras inquietações se aproximam. Uma pessoa fechada em uma lógica de consumo que produz uma antropologia regressiva, não uma figura do consumidor, mas de consumado, como escreveu Benjamin Barber.³¹ Uma pessoa cuja identidade é subtraída da sua autonomia e consciência e confiada a procedimentos automáticos, à tecnologia de algoritmos e da computação autônoma (*autonomic computing*). A pessoa novamente entregue à abstração, desencarnada, reduzida a um fantasma tecnológico? Em face de tudo isso, surge a antropologia do *homo dignus*, que nos obriga a manter a dimensão humana no centro, sua riqueza, imprevisibilidade e liberdade.

Ao direito, diz-se, cabe a tarefa de defender as categorias antropológicas fundamentais,³² a estratificação das experiências humanas.³³ Mas, para atingir esse objetivo, o direito não pode rejeitar o mundo. Justamente o princípio da dignidade o capacita a seguir seus movimentos, a entrar nas dobras das mudanças, a ser medida sem se deixar dominar. Para tudo isso acontecer, é preciso muita convicção, uma atitude que não perca de vista a realidade, que não se afaste dela em busca de um transcendente que não oferece fundamentos mais sólidos e ainda corre o risco de fazê-la perder sua fundação no humano.

²⁸ Aldous HUXLEY. *Il mondo nuovo*. Milano: Mondadori, 1933.

²⁹ Julian HUXLEY. *Religion without Revelation*. London: Benn, 1927.

³⁰ Günther ANDERS, L'uomo è antiquato, vol. I., *Considerazioni sull'anima nell'epoca della seconda rivoluzione industriale*, Torino: Bollati Boringhieri, 2005.

³¹ Benjamin BARBER. *Consumati. Da cittadini a client*. Torino: Einaudi, 2010.

³² Pierre LEGENDRE. Revisiter les fondations du droit civil. *Revue trimestrielle de droit civil*, 1990, p. 641.

³³ Pietro BARCELLONA. *Critica della ragion laica*. Enna: Città Aperta, 2006. Sobre esses temas, v. tb. Giuseppe CRICENTI. *I diritti sul corpo*. Napoli: Jovene, 2008.

A dignidade não é um direito fundamental entre outros, nem uma supernorma. Seguindo sua evolução jurídica, vemos que ela veio a integrar princípios fundamentais já consolidados — liberdade, igualdade, solidariedade — tornando-se parte deles e impondo a reinterpretação em uma lógica de indivisibilidade. Como a boa ciência exige, a reconstrução global de um sistema demanda que sejam percebidas suas dinâmicas, as formas mediante as quais cada componente redefine todos os outros, dando a cada um deles nova força e vínculos mais sólidos com a sociedade. O *homo dignus* não depende de um princípio que ultrapasse liberdade, igualdade, fraternidade e, assim, de certa maneira, as redimensione. Do entrelaçamento contínuo desses princípios fundamentais, de sua iluminação recíproca, este *homo* recebe maior plenitude de vida e, portanto, mais intensa dignidade humana.

Como citar: RODOTÀ, Stefano. A antropologia do *homo dignus*. Trad. Maria Celina Bodin de Moraes. **Civilistica.com**. Rio de Janeiro, a. 6, n. 2, jan.-mar./2017. Disponível em: <<http://civilistica.com/a-antropologia-do-homo-dignus/>>. Data de acesso.